

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI

Wydział Filozofii

Instytut Filozofii

Sekcja Filozofii Teoretycznej

Renata Sykała

Nr albumu: 103922

GRECKA TRAGEDIA

A PROBLEM TRAGICZNOŚCI LUDZKIEGO ŻYCIA

W UJĘCIU WSPÓŁCZESNYCH FILOZOFÓW FRANCUSKICH

Rozprawa doktorska
napisana na seminarium **filozofii sztuki**
pod kierunkiem
prof. dr hab. Henryka Kieresia

Lublin 2022

*Wyrazy podziękowania i wdzięczności składam
Panu prof. dr hab. Henrykowi Kieresiowi
mojemu Promotorowi,
który zainspirował mnie do podjęcia tematu pracy
i umożliwił mi jego realizację.
Dziękuję za naukową opiekę, krytyczne uwagi
i cenne wskazówki.
Nadto dziękuję za okazaną mi życzliwość
i ofiarowany czas.*

Spis treści

Wykaz skrótów	4
Wstęp	7
Rozdział I	
M.-A. Zagdoun: realizm filozoficzny i „estetyka” tragedii w ujęciu Arystotelesa.....	11
1. <i>Mimesis tragiczna</i> : Platon i Arystoteles.....	13
2. <i>Mimesis: la représentation imitative</i> i stylizacja twórcza	16
3. Struktura tragedii i typy tragedii	20
A. Ku estetyce „właściwej formy”	20
B. Ogólne i prawdopodobne (lub uniwersalne i konieczne)	23
4. Uczucia tragiczne i <i>katharsis</i> jako przyczyna celowa tragedii	27
A. Tradycja oraz spory o istotę <i>katharsis</i>	27
B. Litość i trwoga jako środki <i>katharsis</i>	30
C. <i>Katharsis</i> : interpretacje.....	32
Podsumowanie i komentarz	35
Rozdział II	
A.-J. Festugière: tajemnica zła a problem ostatecznego celu ludzkiego życia.....	38
1. Etap heroiczny: poszukiwanie źródeł zła (<i>théologie populaire</i>).....	40
2. Tragedia: tajemnica cierpienia a sens-cel ludzkiego życia	42
A. Ajschylos: doktryna poprawy moralnej.....	43
B. Sofokles: „tragiczny błąd”, <i>hamartia</i>	45
C. Eurypides: religijno-kontemplacyjny wymiar tragedii.....	47
3. Platona koncepcja Boga jako droga do przezwyciężenia pesymizmu antropologicznego.....	53
A. „Tragiczny” pesymizm	53
B. Umiarkowany optymizm	54
C. Skoro Bóg jest dobry, to dlaczego zło?	56
Podsumowanie i komentarz	62
Rozdział III	
J.-F. Mattéi: tragedia jako konfrontacja <i>hybris</i> i <i>dike</i> na scenie <i>theatrum mundi</i>.....	65
1. Miara i przebranie miary w micie	66

A. <i>Teogonia</i> : jak powstał świat?	67
B. <i>Prace i dni</i> : jaki sens ma ludzkie życie?	68
C. <i>Iliada</i> i <i>Odyseja</i> : dlaczego poezja?	70
2. Miara a przebranie miary w tragedii	72
A. Podwójna gra tragedii	72
B. Powstrzymanie losu: pojednanie postaci i chóru	75
3. Miara i przebranie miary w świecie	77
A. <i>Apeiron</i> i <i>peras</i> Anaksymandra	78
B. Tabela Pitagorejczyków	79
C. „Łuk” Heraklita	80
D. Granice bytu: wzór wszechświata	82
4. Miara i przebranie miary w człowieku	83
A. Miara bytu	84
B. Miara dobra	85
C. Miara duszy	87
D. Człowiek miarą wszystkiego	88
Podsumowanie i komentarz	91

Rozdział IV

M. Conche: problem zła absolutnego i jego konsekwencje antropologiczne	95
1. Bóg a problem zła	96
A. Tradycja	96
B. Krytyka chrześcijańskiej teodycei	99
2. Projekt „nowej” metafizyki	103
A. Metafizyka zjawiska, <i>appareance</i>	104
B. Metafizyka natury	106
3. Człowiek jako wolność i kreatywność	109
A. Wolność jako niczym nieograniczona otwartość-na-świat	110
B. Samotność jako zło „absolutne”	111
Podsumowanie i komentarz	114

Rozdział V

C. Rosset: ontologiczna zasada powstawania „z przypadku” i jej konsekwencje antropologiczne	122
1. Tragizm jako kategoria literacka i filozoficzna	123

A. Jak powstaje tragizm?.....	124
B. Cechy zdarzenia tragicznego i jego skutki antropologiczne	127
C. Czas tragiczny: sposób bytowania człowieka w świecie.....	130
2. Tragiczność jako cecha świata i ludzkiego życia.....	133
A. Zakwestionowanie idei natury	135
B. Koncepcja przypadku, <i>hasard</i> : człowiek marionetka.....	137
C. Tragiczny przypadek. Po co teatr? Po co filozofia?	139
Podsumowanie i komentarz	142
 Rozdział VI	
A. Comte-Sponville: materializm tragiczny jako antidotum na „tragizm człowieka bez Boga”	147
1. Czym jest tragizm, <i>le tragique</i> ? Perspektywa historyczna	148
A. Dwa tragizmy: tragizm najgorszego i tragizm banalności	149
B. Dwa rodzaje zła: zło realne (konieczne) i zło możliwe (przypadkowe).....	151
C. Tragizm a napięcie.....	152
D. Tragedia i tragizm a dramat.....	153
2. Materializm jako myślenie tragiczne. Perspektywa krytyczna.....	155
A. „Aporia losem każdej metafizyki”	157
B. Materializm jako myślenie zawodne	160
C. Mądrość tragiczna: radosna rozpacz (<i>gai désespoir</i>)	165
Podsumowanie i komentarz	168
Zakończenie	172
Bibliografia	179

Wykaz skrótów

all.	allemand
<i>Am</i>	<i>Księga Amosa</i>
ang.	angielski
art.	artykuł
biblio.	bibliographie
Br.	L. Brunschvicg (klasyfikacja <i>Pensées</i> B. Pascala)
CNRS	Le Centre national de la recherche scientifique
coll.	collaboration
comm.	commenté(e), commentaire,
cyt.	cytat, cytowany
D	Diels [odnośnik do edycji Dielsa]
ds.	do spraw
dir.	direction
dz.	dzieło
éd.	édition
fr.	français / francuski
frg.	fragment
gr.	grec / grecki
hiszp.	hiszpańskiego
im.	imienia
intro.	introduction
IPC	Institut de Philosophie Comparée à Paris [Facultés libres de philosophie et de psychologie]
itp.	i tym podobne, i tym podobny
j. w.	jak wyżej
<i>Iz</i>	<i>Księga Izajasza</i>
koment.	komentarz, komentarzem
ks.	księga
KUL	Katolicki Uniwersytet Lubelski
<i>Liv.</i>	<i>Livre</i>
łac.	łaciński

m.in.	między innymi
n.	następny
na podst.	na podstawie
nauk.	naukowy
niem.	niemiecki
N.J.	New Jersey
nouv.	nouvelle
nov.	novembre
np.	na przykład
nr /n ^o	numer / numero
oprac.	opracowany, opracowanie, opracował
PF	„Przegląd Filozoficzny”
PIE	Presses Interuniversitaires Européennes
PIW	Państwowy Instytut Wydawniczy
Po	Institut d'études politiques de Paris [nazywany] Sciences Po
pol.	polski
por.	porównaj
prop.	propositions
przekł.	przekład
przeł.	przełożył
przyp.	przypis, przypisami
pt.	pod tytułem
PWN	Państwowe Wydawnictwo Naukowe
red.	redaktor
rééd.	réédition
resp.	respectively, odpowiednio
rozd.	rozdział
s.	strona
skor.	skorowidz, skorowidzem
<i>Sth.</i>	<i>Summa theologiae (Suma teologiczna)</i>
szczeg.	szczególnie, szczególny
t.	tom
tj.	to jest
tłum.	tłumacz, tłumaczenie, tłumaczył

trad.	traduction, traduit
tzn.	to znaczy
tzw.	tak zwany, tak zwanej
Ulm	(Éditions rue d'Ulm)
UMR	Unité Mixte de Recherche [Orient & Méditerranée, Paris] en Sciences historiques, philologiques et religieuses, associant le Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS, Sorbonne Université, l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, l'École Pratique des Hautes Études et le Collège de France
ur.	urodzony
vol.	volume, volumen
w.	werset
wg.	według
wprow.	wprowadzenie
wyd.	wydanie, wydany, wydawca
z.	zeszyt, numer, fasciculum
zm.	zmarły
zob.	zobacz

Wstęp

Jakie racje przemawiają za podjęciem zawartego w tytule niniejszej rozprawy problemu? Problem ten sytuuje się na pograniczu literatury i filozofii, zatem nie chodzi o humanistyczną interpretację antycznej tragedii jako gatunku literackiego, lecz o rozstrzygnięcie kwestii, czy i w jakim stopniu zapoczątkowana przez starożytnych Greków i wyrażona w ich tragediach refleksja nad złem i tragizmem jest uniwersalna poznawczo i aktualna do dziś? Czy suponowana przez poetkę refleksję myśl, według której zło i tragizm są nieusuwalnymi składnikami świata, nie podlega unieważnieniu i jest punktem wyjścia i punktem dojścia refleksji filozoficznej?

Powyższe pytania tworzą kontekst ideowy dyskusji, jaka toczy się we współczesnej filozofii francuskiej. Nie tylko w niej, bowiem problem zła w aspekcie jego konsekwencji antropologicznych podejmuje także filozofia anglosaska, zaprzątnięta poszukiwaniem doskonałego ustroju politycznego, czyli takiego modelu cywilizacji, który przewyciężyłby ustroje ułomne, także niedostatki ustroju liberalno-demokratycznego, a tym samym zapewniłby człowiekowi szczęście. W obu przywołanych nurtach filozofii współczesnej chodzi o wyzwolenie człowieka od zła, od totalitaryzmu (determinizmu) politycznego lub – sięgając głębiej – od błędnych koncepcji filozofii, które wbrew wiążanym z nimi nadziejom generują i pomnażają zło, także polityczny totalitaryzm. Myśliciele francuscy są przekonani, że zdemaskowanie błędnych wizji świata i człowieka to powinność dzisiejszej filozofii, to droga prowadząca do ostatecznego rozstrzygnięcia problemu zła, jego istoty, rodzajów i ich pozycji bytowej oraz do naświetlenia problemu możliwości zapanowania nad złem i jego skutkami w ludzkim życiu.

Przywołana intencja przyświeca wszystkim francuskim myślicielom, ale – co warto podkreślić – zdaniem jednych „greckość” nie jest jednoznaczna myślowo, lecz zróżnicowana, rozpięta od pesymizmu poznawczego po optymizm, jej literatura, także tragedia jest terenem ścierania się różnych postaw i poglądów, a co więcej jest ona także poddana rodzimej refleksji filozoficznej. Jednym z ważnych celów filozofii była konieczność przekroczenia kultury mitologicznej, racjonalizacja mitów oraz ich literackich wersji oraz określenie miejsca i roli sztuk literackich w życiu człowieka. Należy zatem uwzględnić całość dorobku myślowego kultury starożytnej Grecji i w tym bogatym kontekście poszukiwać takiej koncepcji filozofii, która racjonalnie porządkuje problem zła i stwarza okazję do pogłębienia refleksji nad kwestią tragizmu.

Zarysowany powyżej program badawczy uwzględniają M.-A. Zagdoun, A.-J. Festugière oraz J.-F. Mattéi. Zagdoun rekonstruuje realistyczną teorię tragedii w ujęciu Arystotelesa,

podkreśla jej uniwersalność i ponadczasowość oraz kontrastuje ją z poglądami Platona, który redefiniuje przyczynę celową tragedii i jej formę artystyczną. Zdaniem francuskiej filozofki przypomnienie i uwzględnienie poglądów Platona i Arystotelesa to konieczny warunek debaty nad kwestiami zła i tragizmu. Natomiast Festugière oraz – co prawda mniej wyraźnie – Mattéi sięgają do myśli filozoficznej Platona, do jego ontologii i teologii oraz do jego *paidei*, i są zdania, że twórca Akademii w sposób racjonalny i paradygmatyczny postawił i rozwiązał problem zła oraz jego „miary”, która powściąga zło i zapobiega jego tragicznym konsekwencjom lub przynajmniej je minimalizuje.

Natomiast zdeklarowani przeciwnicy powyższego programu są zdania, że jest on z góry skazany na porażkę, dowodzi tego historia tych koncepcji filozofii oraz religijnych wizji świata i człowieka, zwłaszcza religii chrześcijańskiej, które znamionuje postawa antytragiczna, czyli arogancka próba unieważnienia zła i tragizmu w życiu doczesnym człowieka, a przynajmniej znalezienie „pocieszenia” i rekompensaty za doznane zło w życiu doczesnym w obietnicy życia wiecznego, życia wypełnionego dobrem i szczęściem. Takie próby i obietnice są bezradne wobec realnej obecności zła i tragizmu w świecie oraz ich nieusuwalności, należy zatem stwierdzić, że zło i tragizm to składniki świata i że „piszą” one los człowieka.

Przedstawiony pogląd stanowi *clou* tzw. „filozofii tragicznej”, którą uprawiają M. Conche, C. Rosset oraz A. Comte-Sponville. Według ich opinii zasadniczym i powtarzającym się błędem filozofii europejskiej są próby zbudowania „filozofii antytragicznej”. Błąd ten pojawił się już w greckiej starożytności, a jego współczesnym wcieleniem jest tzw. modernizm, który rzucił wyzwanie złu, ale – jak już wspomniano – zaowocował totalitaryzmem, spotęgował zło, a wraz z nim tragizm. Z tego doświadczenia wymienieni filozofowie wysnuli wniosek, że należy przezwyciężyć modernizm na rzecz postmodernizmu i „filozofii tragicznej”. Sądzą oni, że to właśnie greckie tragedie ujawniły, że świat i ludzkie życie są przeniknięte tragizmem, że doświadczenie tragiczności jest doświadczeniem pierwotnym i nieusuwalnym. O jego obecności i źródłowym charakterze zaświadcza wielu „myślicieli tragicznych”: wielu filozofów, poetów, prozaików i dramaturgów, a nawet proroków. „Filozofia tragiczna” wyrasta z tego doświadczenia, stawia uczciwie problem filozofii i jej roli w ludzkim życiu i kulturze. Jest ona jedyną alternatywą poznawczą, wyzwala współczesnego człowieka z pokusy modernizmu i uświadamia mu, że żyje on w świecie tragicznym i że jego życie jest z konieczności naznaczone tragizmem. Zapewnia się, że „filozofia tragiczna” nie pociąga za sobą pesymizmu antropologicznego czy tezy o absurdalności, czyli bezcelowości ludzkiego życia. Opisuje ona świat i pozycję człowieka w świecie i stawia filozofię przed koniecznością opracowania nowej

etyki (aksjologii) i wskazania na tę dziedzinę jego życia, która wyzwoli jego wolność i kreatywność, będzie manifestacją jego „radości tragicznej” – tą dziedziną jest sztuka.

W dyskusji nad kwestią tragizmu bierze udział liczne grono filozofów francuskich, nie jest to kwestia nowa, wpisuje się ona w klimat modnego w tym nurcie filozofii współczesnej egzystencjalizmu, który od kilku dziesięcioleci występuje w szacie postmodernizmu i – jak można sądzić – radykalizuje się. Nie wszyscy godzą się z tezą, według której postmodernizm jest jedyną alternatywą dla filozofii, że akceptacja „filozofii tragicznej” uzdrowi współczesną kulturę, wyzwoli ją od modernizmu i jego „metanarracji” czy „filozofii wyrokujących” i że dzięki niej, czyli zgody na nierozstrzygalność problemu celu ostatecznego życia człowieka, na jego względność i przypadkowość, dokona się w człowieku jakaś głęboka metanoja egzystencjalna, że kiedy przestanie pytać o ostateczne przyczyny świata i o ostateczny sens-cel własnego życia, to pozyska „wiedzę radosną” i stanie się dobry. Wynika z tego, że postmodernizm jest też „metanarracją” i że również „wyrokuje” o świecie i człowieku.

Z powyższych przyczyn zdecydowano się, aby w niniejszym studium wybrać z bogatego grona filozofów francuskich tych, których poglądy na kwestię tragizmu różnią się i są zarazem wyraziste. Ta decyzja wpłynęła na koncepcję struktury rozprawy, mianowicie postanowiono, aby oprzeć ją na kryterium personalnym, czyli każdy jej rozdział poświęcić omówieniu poglądów jednego myśliciela. Poszczególne rozdziały kończą się krótkim podsumowaniem oraz komentarzem krytycznym. W podsumowaniu przypomni się kluczowe tezy omawianego stanowiska, logikę wywodu oraz argumentację, która ma świadczyć o jego słuszności, natomiast jego ocena jest dwuetapowa, mianowicie, we wspomnianym komentarzu wskazuje się na narzucające się *prima facie* wątpliwości i zarzuty pod jego adresem, a jego oceny ogólnej dokona się w zakończeniu rozprawy. Dlaczego? Otóż każde z przedstawionych stanowisk w kwestii zła i tragizmu jest z konieczności związane z jakąś tradycją filozoficzną lub z którymś z nurtów tej tradycji, dlatego konieczne jest przywołanie problemu filozofii, przyczyn jej rozpadu na tradycje i nurty oraz rozpoznanie konsekwencji ontologicznych i antropologicznych tego rozpadu. Dzięki przywołaniu aspektu metafizycznego problemu filozofii łatwiej rozpoznać rodowód myślowy każdego ze stanowisk omówionych w rozprawie i dokonać jego sprawiedliwej oceny. Podstawą tej oceny są właśnie metafizyczne, czyli konieczne kryteria dyskursu filozoficznego.

Studiowanie tekstów myślicieli francuskich nie należy do zadań łatwych, nie chodzi wyłącznie o względy językowe, lecz o styl filozofowania, zwłaszcza wtedy, kiedy źródłem inspiracji są teksty *par excellence* literackie bądź zadeklarowana „filozofia tragiczna” oparta na metodzie fenomenologii egzystencjalnej, w dużej mierze „literackiej”, opartej na deklaracjach światopoglądowych i psychologizowaniu argumentacji. W związku z tym pojawia się ważna

kwestia, na ile i pod jakimi warunkami filozofia może się inspirować cytatami z dzieł literackich lub traktować te cytaty jako tezy w punkcie wyjścia czy w punkcie dojścia filozofii? To pytanie sprawiło, że w zakończeniu rozprawy przywołano przede wszystkim problem sztuki, a dokładnie mówiąc, przywołano spór o koncepcję sztuki, aby wykazać, że każda z konkurujących teorii sztuki jest uwarunkowana filozoficznie, jest wizytówką którejś z tradycji filozoficznych lub związanego z nią nurtu myślowego, z czego wynika, że wartość poznawcza czerpanego ze sztuki cytatu zależy od filozoficznego rodowodu teorii sztuki. Ponadto w poglądach francuskich filozofów przebija się myśl, że w obliczu „zdarzenia tragicznego” człowiek jest bezradny, może jedynie przeżywać to, czego doznał i dać wyraz tego przeżywania w pytaniach bez odpowiedzi. Ta graniczna egzystencjalnie sytuacja, a zwłaszcza jej skutki psychologiczne, mają świadczyć o tym, że człowiek jest skazany na tragizm i że wspomniane pytania bez odpowiedzi to *clou* nowej filozofii, właśnie „filozofii tragicznej”, dla której zło i tragizm to nierozstrzygalne aporie. Zauważmy w związku z tym, że sprawa wygląda inaczej, jeśli odróżni się porządek psychologiczny od porządku poznawczego (logicznego), którego przedmiotem są przyczyny rzeczy, a nie ich psychologiczne przeżywanie. Podobnie jest z praktyką opierania dyskursu filozoficznego na światopoglądowych deklaracjach, wykluczają one bowiem racjonalny dyskurs.

Podczas prezentacji poszczególnych stanowisk unikano komentarzy i ocen, chodziło bowiem o optymalnie obiektywne uchwycenie kluczowych tez i ich uzasadnień. Z takim podejściem wiąże się pierwszy z dwóch celów niniejszej rozprawy, natomiast jej celem drugim, istotnym filozoficznie, była miarodajna ocena ich poznawczej wartości. Podstawą tej oceny są wspomniane metafizyczne kryteria poznania filozoficznego, które gwarantują filozofii doręczność wyjaśniania i jego racjonalność. Nie podjęto problemu tragizmu, ponieważ wykracza on poza przedmiot rozprawy, ale zwrócono uwagę na istotną dla rozstrzygnięcia tego problemu kwestię zła, na jego przyczyny, pozycję bytową i konsekwencje antropologiczne. Postawiono także ważne pytanie, czy – jak zakładają modernizm i postmodernizm – w zakresie przedmiotu i kompetencji filozofii mieści się rozstrzygnięcie kwestii ostatecznego celu ludzkiego życia? Czy odpowiedź pozytywna nie prowadzi do ideologizacji filozofii i do jej skonfliktowania z religią?

W bibliografii uwzględniono i rozdzielono teksty literackie, publikacje prezentowanych w pracy filozofów, komentarze do problemu zła i tragizmu (oraz ważne sympozja) i adresy internetowe.

Rozdział I

M.-A. Zagdoun: realizm filozoficzny i „estetyka” tragedii w ujęciu Arystotelesa

W monografii pt. *L'esthétique d'Aristote*¹, poświęconej arystotelesowskiej teorii sztuki, Mary-Anne Zagdoun² skupia się zasadniczo na jego koncepcji tragedii. Przemawia za tym osobiwa aktualność i uniwersalność tragedii jako gatunku literackiego i jej doniosła rola w debacie nie tylko nad samą tragedią, lecz także nad jej rolą w kulturze, a zwłaszcza w refleksji nad człowiekiem. Dowodzi tego nieustannie ponawiana debata teoretyczna nad tragedią i nad tragicznością oraz obecność tragedii w teatrze, z czego wynika, że towarzyszy człowiekowi do dziś „uporczywe trwanie sensu tragicznego”³. Kolejną przyczyną powrotu do problemu tragedii, zwłaszcza do koncepcji Arystotelesa, jest brak monografii, która uwzględniłaby niezwykle bogaty współczesny stan badań nad nią i jej kulturotwórczą rolę w dzisiejszej kulturze⁴.

Francuska uczona podkreśla, że koncepcję Arystotelesa należy przemyśleć nie tylko pod kątem bogatego, zasadniczo przyczynkarskiego stanu badań, lecz przede wszystkim uwzględniając jego realizm filozoficzny, w świetle którego wyjaśnia on kwestię istoty tragedii, rację jej bytu i jej związek z realnym światem, a zwłaszcza z człowiekiem. Zdaniem Zagdoun, należy wyjaśnić, dlaczego Arystotelesa teoria tragedii jest teorią uniwersalną i aktualną do dnia dzisiejszego. W związku z powyższym Zagdoun nie zgadza się ze znaną tezą G. Steinera

¹ M.-A. Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, Paris: CNRS Éditions, 2011.

² M.-A. Zagdoun (ur. 1947) filozof sztuki, historyk sztuki i archeologii (greckiej). Studia w L'École normale supérieure (ex-Sèvres) (1967–1971), członek École française d'archéologie d'Athènes (1972–1977), doktor sztuki i archeologii (1986) następnie doktor filozofii na uniwersytecie Sorbonne IV (1997), praca doktorska *Recherches sur la philosophie stoïcienne de l'art* (1997, opublikowana w 1999). Pracownik naukowy w CNRS (1983–1996), dyrektor badań w CNRS (1997–2012), emerytowany dyrektor ds. badań w CNRS (od 2012), Laboratoire Orient et Méditerranée, UMR 8167 (2017). Dziedzina badań: filozofia sztuki antycznej, archeologia grecka, szczególnie rzeźby hellenistyczne i grawerowane kamienie epoki klasycznej. Nagrody: Prix Ambatiélos, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, za *La sculpture archaïsante dans l'art hellénistique et dans l'art romain du Haut-Empire* (1990), Prix de la Société pour l'Encouragement des Études grecques en France (1989). Odwołuje się m.in do: G. F. Else'a, L. Goldeny, V. Goldschmidta, S. Halliwella, P. Ricoeura. Publikacje, m.in: *La Philosophie stoïcienne de l'art* (2000); *L'esthétique d'Aristote* (2011); *Préface à Peinture et tragédie dans la Poétique d'Aristote*, w: *Renaissances de la tragédie*. La Poétique d'Aristote et le genre tragique, de l'Antiquité à l'époque contemporaine, (praca zbiorowa 2013).

³ *Préface, w: Renaissances de la tragédie*. La Poétique d'Aristote et le genre tragique, de l'Antiquité à l'époque contemporaine, red. F. Malhomme, L. Miletti, G. M. Rispoli, M.-A. Zagdoun, we współpracy z V. Caruso, Napoli: Gannini Editore, 2013, in-8°, (*Atti della Accademia Pontaniana*, n.s., vol. LXI – Supplemento), s. 9.

⁴ Ch. Bénard, *L'esthétique d'Aristote*, Paris: A. Picard, 1887; K. Svoboda, *L'esthétique d'Aristote*, Brno: Vydava Filosofická Fakulta, 1927.

o „śmierci tragedii”, według której tragedia jako gatunek zrodziła się w starożytnej Grecji, zdominowanej przez politeizm i mitologię oraz w konsekwencji losową wizję człowieka, dlatego w dzisiejszym świecie kultury zachodniej traci swoją rację bytu⁵. Zdaniem Zagdoun sprawiedliwa wykładnia arystotelesowskiej teorii tragedii wymaga przywołania całokształtu jego myśli filozoficznej, a więc jego metafizyki, antropologii i ogólnej teorii sztuki. Chodzi zatem, aby wyróżnić aspekt historyczny problemu tragedii, jej genezę i kontekst kulturowy oraz jej aspekt merytoryczny, czyli jej wymiar poznawczy i antropologiczny.

Odnotujmy, że francuska uczona deklaruje realizm filozoficzny, a przynajmniej wiąże realizm z Arystotelesem i jego teorią sztuki, ale bliżej nie wyjaśnia kwestii filozofii, przyczyn i ontologicznych oraz antropologicznych konsekwencji jej rozpadu na tradycje i nurty myślowe. Rzuciłoby to z pewnością wiele światła na problem teorii sztuki oraz na filozoficzny kontekst tego sporu.

Jak zobaczymy Zagdoun konfrontuje poglądy Platona i Arystotelesa, aby na kanwie tej konfrontacji wydobyć oryginalność i uniwersalność arystotelesowskiej teorii tragedii. Pisze ona o „estetyce” tragedii Arystotelesa, przywołuje nowożytne pojęcie tzw. postawy estetycznej (*une attitude esthétique*) i z tym pojęciem wiąże nadzieję na wykazanie, iż Arystotelesa teoria tragedii ma charakter uniwersalny, niezależny od kontekstu mitologicznego, politycznego czy nawet filozoficznego. Wspomniane pojęcie pojawiło się w teorii sztuki w XVIII wieku, zakłada ono, że dzieło sztuki – jako przedmiot estetyczny (wyobrażony, przedstawiony, fikcyjny) – wymaga *resp.* powoduje swoiste *epoche*, czyli zawieszenie przeświadczenia, że obcujemy z czymś realnym i w efekcie skupienie się percepcora na tym „co” i „jaki” ma przed sobą i z czym poznawczo obcuje. Taką postawę wywołuje dobrze skonstruowane dzieło sztuki literackiej, czego jest świadom Arystoteles, chodzi mu przecież o to „w jaki sposób należy zbudować dzieło sztuki, aby spełniło ono swoją funkcję”. Postawa estetyczna otwiera nas na świat przedstawiony, świat ten poznajemy tak, jak poznajemy rzeczy świata realnego, a więc za pomocą tych samych gatunkowo władz poznawczych i pożądanowych, lecz „obojętni” na realność tego, co poznajemy. Francuska autorka zakłada, że fenomen postawy estetycznej rzuca światło na status bytowy i poznawczy dzieła sztuki bez konieczności komentowania tego fenomenu w oparciu o jakiegokolwiek założenia filozoficzne.

Zdaniem Zagdoun za trafnością powyższego wyjaśnienia przemawia pogląd Stagiryty, według którego utwór artystyczny jest wytworem naturalnej skłonności człowieka do

⁵ G. Steiner, *The Death of Tragedy*, New York: Knopf, 1961; tłum. fr. R. Celli, *La mort de la tragédie*, 2 éd., Paris: Gallimard, 1993. Z jego tezą polemizuje J.-M. Domenach, w: tegoż, *Le Retour du tragique*, Paris: Éditions du Seuil, 1967.

naśladowania zastanego świata, dzięki czemu zdobywa on podstawy swojej wiedzy i doskonali swoją działalność, zwłaszcza pod kątem doskonałości moralnej. Zbliża to sztukę, a zwłaszcza tragedię do filozofii: „poezja jest bardziej filozoficzna i poważna niż historia; poezja wyraża przecież to, co ogólne”, a wyraża to przedstawiając to, co może się wydarzyć w porządku możliwości i prawdopodobieństwa, a nie to, co się realnie wydarzyło (*Poetyka*, IX, 1451 b 4). Jeśli tragedia naśladuje życie, jest jego przedstawieniem (*représentation*), to, aby ją zrozumieć musimy odwołać się do tych samych władz poznawczych i uczuć, które służą zrozumieniu życia; bez problemów, jakie stawia przed nami życie, zwłaszcza problemu jego celu ostatecznego tragedia nie mogłaby istnieć. Tocząca się od greckiego antyku debata nad tragedią – jako naśladowaniem życia – koncentruje się coraz bardziej nad kwestią celu-sensu życia ludzkiego jako ludzkiego i stawia przed dylematem, czy ów problem jest rozstrzygalny, czy istnieje taki transcendentny cel.

1. *Mimesis tragiczna: Platon i Arystoteles*

Arystoteles nie określił precyzyjnie treści i zakresu pojęcia *mimesis*, ale zaznaczył, że naśladowanie zastanego świata jest przyrodzoną skłonnością człowieka, chodzi oczywiście o naśladowanie zastanego świata natury. Dzięki jego naśladowaniu człowiek zdobywa podstawy swojej wiedzy, a pozyskaną wiedzę wykorzystuje w swojej działalności w świecie, w postępowaniu i wytwórczości. Kiedy określa sztukę twierdzi, iż jest ona naśladowaniem natury (*techne mimetai ten physin*). W języku francuskim, a także w innych językach europejskich związanych z tradycją grecką sądzi się, że greckiemu *mimesis* odpowiada, czyli jest jego synonimem lub przynajmniej równoważnikiem pojęcie przedstawienia (*la représentation*). Tak się tłumaczy sens *mimesis* w ujęciu Platona, a więc jako *imitation* w jej sensie ogólnym, natomiast w sztuce jako przedstawienie lub reprezentację artystyczną wygląd ów rzeczy zmysłowych, czyli imitację imitacji. Wiąże się to oczywiście z platońską teorią poznania i jego ontologią. Należy w związku z tym przyrzeć się, w jaki sposób do kwestii *mimesis* podchodzą Platon i Arystoteles. Zaslugą Arystotelesa jest, po pierwsze, analogiczne ujęcie tego pojęcia, które oddaje sprawiedliwość każdej ze sztuk, ponieważ każda ze sztuk posiada swoisty przedmiot oraz sposób naśladowania; po drugie, Arystoteles dzięki temu dystansuje się do *mimesis* platońskiej; po trzecie, pozwala wskazać na pokrewieństwo różnych sposobów przedstawiania, które współkonstruuja *mimesis* i *phantasia*. Wynikałoby z tego, że wyrażenie „przedstawienie naśladowujące” (*la représentation imitative*) byłoby najbliższe pojęciu *mimesis*. Jednakże Zagdoun opowiada się za pozostaniem przy pojęciu *mimesis*, zachowuje ono bowiem

całe jego analogicznie rozumiane bogactwo, które jest przedmiotem ciągłych odkrywczych dookreśleń⁶.

Zestawienie platońskiej i arystotelesowskiej koncepcji *mimesis* dowodzi, że chociaż Stagiryta zawdzięcza swojemu nauczycielowi termin *mimesis*, to w istotny sposób modyfikuje jego sens w ramach własnej koncepcji filozofii, zwłaszcza realistycznej teorii ludzkiego poznania. W myśli Platona filozofię można określić jako racjonalne *mimesis* Form-Idei. Jego zdaniem słowa języka potocznego naśladują świat rzeczy materialnych, zatem w doświadczeniu codziennym język naśladuje świat tych rzeczy, a więc jest jedynie kopią świata ontologicznie niższego, zaś sztuka naśladująca ów świat jest „naśladowaniem naśladowania”. Można więc mówić o trzech kontekstach naśladowania: (a) naśladowanie niezmiennych, koniecznych i niematerialnych idei, które tworzą „rzeczywistą rzeczywistość”; (b) naśladowanie świata rzeczy materialnych, który sam jest odbiciem czy też kopią świata wyższego oraz (c) naśladowanie w sztuce, które jest wspomnianym „naśladowaniem naśladowania”.

Natomiast według Arystotelesa wszystkie przedstawienia rzeczy, ich pojęcia i wyobrażenia są konsekwencją *mimesis*, a ich wykorzystanie w sztuce jest konsekwencją wrodzonej człowiekowi skłonności do naśladowania zastanego przez człowieka świata realnych, poznawanych zmysłowo-intelektualnie bytów. Jak Stagiryta pisze: „obraz jest czymś wytworzonym przez naśladowanie (*Topiki*, 140 a 14). Zatem według Platona sztuka naśladowcza nie jest naśladowaniem Form-Idei rzeczy, lecz jedynie ich zmysłowych wyglądków (*appearance*). Takie przedstawianie zachowuje pewne podobieństwo do przedmiotu, który naśladuje w jego wyglądzie, ale bez możliwości utożsamienia się z nim. Świadczy o tym przytaczany przez Platona znany powszechnie przykład trzech łóżek: rzemieślnik wpatrzony w ideę łóżka wytwarza łóżko, podczas gdy malarz wytwarza, czyli naśladuje jedynie jego zmysłowy wygląd (*Państwo*, X, 596 a–e; 598 b 8). Tego rodzaju *mimesis*, która jest jedynie „naśladowaniem naśladowania” ma zły wpływ na duszę ludzką, „wywołuje widziadła” i „od prawdy daleko stoi”. Nie jest ona realizacją wiedzy, czyli racjonalnej *episteme*, lecz opinią, *doxa*, dlatego sztukę naśladowczą należy wykluczyć z idealnego państwa, a dopuścić tych artystów, zwłaszcza poetów, którzy wcielają w sztukę ideę cnót obywatelskich, a także w pieśniach na cześć bogów i dobrych ludzi (j. w., III, 397 d – 398 b; X, 607 a).

Sztuki naśladowcze oparte na *doxa*-opinii, „wiedzy głupców”, mogą być uprawiane, lecz są one pozbawione sensu, brak w nich bowiem tego, co jest właściwym celem sztuki, czyli

⁶ M.-A. Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, dz. cyt., s. 69.

wychowanie (*paideia*) obywatela doskonałego państwa. Odnotujmy, że Platon staje przed kolejnym problemem, mianowicie, zastaje dobrze zakorzenioną w kulturze greckiej sztukę, a zwłaszcza poezję traktującą o bogach. Podstawą tego rodzaju sztuki jest „szlachetny szał” (*mania, enthousiasmos, pneuma theou*). O jej twórcach mówi się, że są „tłumaczami bogów w zachwyceniu” i „mówią o tych rzeczach, których śmiertelni nie są w stanie pojąć”. Zdaniem Platona tego rodzaju twórczość nie zasługuje na miano sztuki (*techne*), nie jest ona oparta na wiedzy, płynie bowiem „z bożej łaski” (*Ion*, 534 c). Jest to twórczość szkodliwa, bowiem jej teologia ma charakter mitologiczny, przypisuje ona bogom cechy ludzkie, jest skażona antropomorfizmem i antropopatyzmem (bogowie oszukują, kradną), a co gorsza poeci maniczni uzurpują sobie prawo do mówienia o tym, na czym się nie znają. Sztuki mimetyczne i maniczne są w doskonałym państwie zakazane, a tacy twórcy powinni być wypędzeni z idealnego państwa (*Państwo*, III, 394 b–c; 398 a).

Arystoteles dystansuje się do poezji manicznej („o bogach mamy tylko mniemanie”), ale wszystkie sztuki wiąże z *mimesis*, choć boryka się z ich typologią i nazewnictwem. Zdaniem Zagdoun Stagiryta nawiązuje do jednej z myśli Platona, w której konstatuje on, że poezja przedstawia ludzi działających z przymusu lub dobrowolnie, ze względu na to, co uznają oni za szczęście lub nieszczęście (j. w, X 603 c). Arystoteles przywołuje tę myśl i modyfikuje ją w kontekście własnej teorii tragedii, stwierdza, że natura ludzka, jako usposobienie twórcy, *ethos*, suponuje podział poezji na dwa gatunki: „szlachetnie usposobieni poeci” tworzą tragedię, przedstawiają działanie ludzi szlachetnych, natomiast twórcy „usposobieni bardziej pospolicie” tworzą komedie, w których przedstawiają ludzi gorszych niż zazwyczaj. Zatem, jak konkluduje Zagdoun, wszystkie dzieła literackie posługujące się mową prozaiczną lub wierszem mają charakter mimetyczny, przedstawiają bowiem *ludzi działających*⁷.

Kolejny moment, na który należy zwrócić uwagę, a który świadczy o oryginalności teorii Arystotelesa, to związanie *mimesis* z prawdopodobieństwem. Według Platona sztuka mimetyczna naśladuje wyglądy, pozostaje więc w dziedzinie opinii, co czyni z niej iluzję iluzji i rodzaj oszustwa. Natomiast zdaniem Arystotelesa *doxa* jest obecna w powszechnej konwersacji, a także jest ona obecna w sferze sztuki, retoryki i poetyki. Prawdopodobieństwo jest zatem rodzajem eksploatacji opinii, ujęciem jej w formę, i przyporządkowaniem jej do prawdy-*logosu*⁸. Arystoteles traktuje *doxa* bardzo poważnie, jako równoważną z doświad-

⁷ R. Dupont-Roc, J. Lallot, Aristote, *La Poétique*, Paris: Éditions du Seuil, 1980, s. 97, 127, 152.

⁸ A. Cauquelin, *Aristote, Le langage*, Paris: Presses universitaires de France, 1990, s. 36.

zeniem, co zbliża ją do zastanego świata i czyni z niej „prawdopodobną prawdziwość” (*Fizyka*, II, 1, 192 b 27).

2. *Mimesis: la représentation imitative* i stylizacja twórcza

Stagiryta przyporządkowuje *mimesis* do natury i do obecnej w naturze celowości. Naturą (dodajmy: powszechnobytową zasadą powstawania ruchu i zmiany) kierują obecne w niej immanentnie prawa i prawidłowości, które sprawiają, iż wyposażony w nią byt realny działa celowo. Natomiast w sztuce cel jest nadany dziełu z zewnątrz, jest nim forma powstała w umyśle artysty. W porządku natury wytwórczość jest zdeterminowana celowością, oczywiście jeśli nie staną jej na drodze jakiejś przeszkody (*O częściach zwierząt*, I, 1, 641 b 23–36; *Fizyka*, II, 1, 8). Sztuka i natura są zatem analogiczne, obie wytwarzają celowo, ale natura dostarcza środków i określa cel działalności sztuki⁹. Zatem począwszy od Arystotelesa *mimesis* polega na transpozycji działania właściwego naturze do sztuki. Jak określa to R. Calderone *mimesis* to przeniesienie ze świata realnego do miejsca wymyślonego przez twórcę¹⁰. Ostatecznie więc, jak Zagdoun konkluduje, twórca organizuje materię realizując w niej właściwą formę ze względu na cel jego sztuki. Istnienie celowości w naturze i sztuce wyjaśnia, że sztuka może tylko naśladować naturę lub uzupełniać zastane w niej braki¹¹.

W wytwórcy sztuka jest umiejętnością wytwarzania związaną z racjonalną częścią duszy. Dzięki *mimesis*-naśladowaniu powstają w nas obrazy rzeczy (*Topiki*, 140 a 14), a dzięki cnotie-sprawności sztuki człowiek powołuje do istnienia nowe stany rzeczy według uprzedniego planu. Stagiryta w traktacie *O duszy* (III, 3) łączy *mimesis* z funkcją przedstawiania (*représentation*) lub *phantasia*. Obie funkcje powstają przy współdziałaniu wrażeń i wyobrażeń poznawanego zmysłowo świata, które są zachowywane w pamięci i stają się twórczym w akcie wytwórczym. W sztuce wyobraźnia pełni ważną funkcję twórczą, umożliwia transpozycję poznawanych w świecie treści rzeczy w obrazy. Arystoteles mówi o wyobraźni rozważnej – *phantasia bouleutike* (j. w., III, 11), wtedy gdy funkcja przedstawiania lub wyobraźnia przekracza poziom wrażeń. Akt wytwarzania jest rezultatem sprowadzenia różnych postrzeżeń do jednego obrazu. Zagdoun proponuje jego definicję: „naśladowcze przedstawienie jest artystyczną formą

⁹ M.-P. Lerner, *La notion de finalité chez Aristote*, (Publication de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris-Sorbonne, série „Recherches”, t. 47), Paris: Presses universitaires de France, 1969, (przyp. 30 bis), s. 68.

¹⁰ M.-A. Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, dz. cyt., (przyp. 18), s. 72. Zob. S. Rouvillois, *La question de l'économie divine et la pensée de Hans Urs von Balthasar*, *Aletheia*, École St. Jean, 10 décembre 1996, s. 70.

¹¹ M.-A. Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, dz. cyt., s. 47.

wyobraźni rozważnej”¹², ponieważ wyobraźnia pozwala twórcy stawiać „obraz zdarzeń przed swymi oczami”, dzięki czemu unika się wewnętrznych sprzeczności, które zagrażają jedności i uniwersalności wytwarzania (*Poetyka*, XVII, 1455 a 22–26).

Relacja pomiędzy *mimesis* i *phantasia* pozwala Zagdoun uznać *mimesis* za przedstawianie, które zachowuje ścisłą relację z naśladowaniem. Arystoteles uzasadnia tłumaczenie czasownika *mimesthai* przez „naśladować” wtedy, gdy mówi: „powinniśmy się wzorować na dobrych portrecistach” lub gdy wiersz jambiczny „w szczególny sposób zbliża się do mowy codziennej” (j. w., XXII, 1459 a 11–12). Tak więc przez *mimesthai* należy rozumieć wytwarzanie obrazów wzorujących się na ich modelach¹³. Jak wcześniej zaznaczyła Zagdoun, termin „przedstawianie” jest zbyt ogólny, obejmuje *mimesis* i *phantasia*, dlatego woli ona dookreślić *mimesis* jako naśladowcze przedstawienie, *représentation imitative*¹⁴.

Francuska autorka zwraca uwagę na definicję P. Ricœura, który *quasi*-utożsamiał naśladownictwo lub przedstawienie akcji (*mimesis*) z „układem zdarzeń” (*mythos*). Przypisał on dominującą rolę przedmiotowi *mimesis*, czyli „co” (intrydze, charakterom, sposobowi myślenia) nad środkami („przez co”) i metodą („jak”) naśladownictwa. Niemniej, jak dodał, równoważność „naśladowczego przedstawienia akcji” i „układu zdarzeń” jest niedostateczna, aby wydobyć twórczy charakter *mimesis*. Poeta, według Ricœura, nie podwaja obecności, jak twierdził Platon, ale dokonuje „cięcie, które otwiera przestrzeń fikcji”. Fikcja literacka wiąże obszar rzeczywistego z obszarem wyobraźni. Ta transpozycja, czyli *mimesis* II, jest podstawą działania pomiędzy *mimesis* I, a *mimesis* III, i pozwala oglądać skutek dzieła na widzu lub czytelniku. W ten sposób, zdaniem Ricœura, wydobywa się wybitnie twórczy charakter *mimesis*¹⁵.

Zdaniem Zagdoun *Poetyka* umożliwia dogłębne zdefiniowanie *mimesis*. Stagiryta wskazał na dwie naturalne przyczyny powstania sztuki poetyckiej: powszechną dyspozycję ludzkiej natury do naśladowania, dzięki której zdobywa on wiedzę, a także zyskuje przyjemność z przedstawiania lub jak w muzyce z „poczucia melodii i rytmu” (j. w., IV, 1448 b 4–8; 20–22). Różnorodne przyjemności towarzyszą tragedii na różnych etapach jej wytwarzania; można je

¹² J. w., s. 74.

¹³ Zob. J. Frère, *Fonction représentative et représentation. Phantasia et Phantasma selon Aristote*, w: *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*, red. G. Romeyer Dherbey, C. Viano (éd.), Paris: Vrin, 1996, s. 343.

¹⁴ Zob. R. Dupont-Roc i J. Lallot, *Aristote, La Poétique*, dz. cyt., s. 145; H. Podbielski wskazuje na „naśladowcze przedstawienie akcji” w: Arystoteles, *Poetyka*, tłum. tenże, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1983, VI, 1449 b 2.

¹⁵ P. Ricœur, *Czas i opowieść. I. Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008, s. 57–58, 74.

uznać za konstytuujące przyjemność estetyczną. Przyjemność mimetyczna, związana ze zmysłami, jest przyjemnością kognitywną opartą na rozpoznaniu rzeczy lub znanej osoby i przeniesieniu jej do dziedziny sztuki. W *Poetyce* czasownik „poznawać” ma znaczenie „uczyć się” (*manthanein*) oraz „tworzyć sylogistyczny typ rozumowania” (*sullogizesthai*), który odsyła do rozumowania filozoficznego, bowiem, jak uzasadnia Zagdoun, Arystoteles związał wiedzę z przyjemnością (*Metafizyka*, A, 1, 980 a 21–27).

Zatem przyjemność kognitywna *mimesis* jest przyjemnością, jaką dostarcza nam rozpoznanie wtedy, gdy jednostkowe (zmysłowe) jest odniesione do ogólnego (pojęciowego) i kiedy ogólne umożliwia rozpoznanie jednostkowego. Jak stwierdza Stagiryta „nie widzieliśmy wcześniej przedstawionego przedmiotu” (*Poetyka*, IV, 1448 b 17).

W *Poetyce* przyjemność kognitywna rozpoznania jest zarazem przyjemnością estetyczną nierozzerwalnie związaną z uświadomieniem sobie „przedstawienia jako przedstawienia”. Jeśli widok niektórych rzeczy jest trudny do zniesienia w rzeczywistości, to dzięki transformacji sztuki kontemplacja „ich szczególnie wiernie wykonanych podobizn” dostarcza nam estetycznej przyjemności. Z przyjemności kognitywnej *mimesis* rodzi się zatem przyjemność właściwa tragedii, która zwieńcza utwór „jak cel, który się do niej dołącza” (*Etyka nikomachejska*, X, 1174 b 31–33).

Stagiryta zaleca: „Nie należy bowiem w tragedii szukać wszelkiej przyjemności, lecz tylko takiej, która jest dla niej właściwa. Skoro więc poeta poprzez naśladowcze przedstawienie ma sprawić przyjemność płynącą z przeżycia litości i trwogi, jest rzeczą oczywistą, że to przeżycie musi wynikać z układu zdarzeń” (*Poetyka*, XIV, 1453 b 10–14).

Przyjemność właściwa tragedii związana jest zatem z jej strukturą, rodzi się ona z kompozycji dzieła. W obliczu tragedii jesteśmy jak widzowie kontemplujący przetworzony przez *mimesis* obraz przedstawiający nieprzyjemne rzeczy. Stylizacja twórcza czyni je dla nas przyjemnymi, ponieważ przyjemność z rozpoznania wiąże się z rozumowaniem przez sylogizm. Uczucia bolesne, litość i trwoga, są w tragedii przetworzone przez *mimesis* w przyjemność estetyczną. Rodzi się ona wtedy, gdy litość i trwoga rodzą się z samej konstrukcji tragedii, czyli z *mimesis*, która przemienia fakty z życia w działanie, jedno, uniwersalne, konieczne lub prawdopodobne. Oczywiście, umysł widza musi być na tyle sprawny psychicznie, aby niejako zezwolić na doznanie tych uczuć, które tragedia na mocy swojego wewnętrznego logosu suponuje i czyni je nie do uniknięcia. Piękno tragedii, czyli jej zgodność z pewnymi zasadami tworzenia, jako doskonała całość, umożliwia powstanie przyjemności mimetycznej i jest źródłem właściwej przyjemności. S. Halliwell zwrócił uwagę na to specyficzne połączenie przyjemności, rozumienia i uczucia w Arystotelesowej teorii tragedii. Według niego, rozumienie zrodzone z *mimesis* nie jest zwykłą konfrontacją z rzeczywistością, lecz jest związane z przyjemnością poznania poprzez

działanie dramatyczne, które opiera się na referencji do uniwersaliów. Uczucia i przyjemność związane są ze sobą, bo przyjemność rodzi się z litości i trwogi przetworzonych w doświadczeniu mimetycznym. Tak więc przyjemność właściwa tragedii wychodzi od elementów kognitywnych i łączy się z właściwymi dla niej uczuciami, które mają podstawę kognitywną¹⁶.

Są zatem dwie *mimesis*, jak twierdzi Zagdoun, mianowicie wrodzona człowiekowi skłonność do przedstawiania (dodajmy: *mimikra*) oraz *mimesis* estetyczna¹⁷. Jest to niewątpliwe odkrycie Stagiryty. Każdy człowiek ma dostęp do *mimesis*, ale tylko nielicznym dana jest umiejętność przedstawiania oraz poczucie rytmu i melodii lub zdolność wykorzystania języka w sposób twórczy. *Mimesis* estetyczna jest konstrukcją dzieła sztuki w oparciu o obrazy mimetyczne oraz dzięki odwołaniu się do rytmu, języka i harmonii, co dowodzi iż drugą przyczyną sztuki poetyckiej jest odwołanie się do *mimesis* estetycznej, a nie do naturalnej przyjemności przedstawiania. Wszystkie sztuki (*technai*) realizują naśladowcze przedstawianie (*poiountai ten mimesin*) przez rytm, język i melodię (*Poetyka*, IV, 1448 b 21–22).

Wynika z tego, że w *mimesis* jest obecna ingerencja twórcza intelektu (*dianoia*), która przekształca zwykle przedstawienia na obrazy. *Mimesis* artystyczna istnieje zarówno u twórcy, który planuje i tworzy dzieło oraz, w mniejszym stopniu, u widza lub czytelnika, który poznaje i rozumie przedstawione mu dzieło¹⁸. Pojęcie *mimesis* artystycznej ujawnia dzieło mimetyczne jako fakt kulturowy, który umożliwia komunikację pomiędzy twórcą tragedii, aktorem i widzem lub twórcą tragedii i jej czytelnikiem¹⁹. To podnosi tragedię do roli faktu kulturotwórczego, pełniącego ważną rolę w życiu człowieka. Jak wyjaśnia Arystoteles w kontekście problemu *mimesis*: „zadanie poety polega nie na przedstawieniu wydarzeń rzeczywistych, lecz takich, które mogły się zdarzyć, przy czym ta możliwość opiera się na prawdopodobieństwie i konieczności” (j. w., IX, 1451 a 36–38). Fikcja literacka uwarunkowana jest tym, co możliwe, prawdopodobne lub konieczne. Przedstawiane przez poetę lub malarza rzeczy muszą dotyczyć „albo rzeczywistości takiej, jaka była lub jest (realnej), albo takiej, o jakiej się mówi lub myśli, że jest (pomyślanej), albo takiej, jaka powinna być (idealnej)” (j. w., XXV, 1460 b 10–12). Pomiedzy tymi trzema przypadkami istnieje dystans, mianowicie: pomiedzy rzeczywistością przedstawioną i jej transpozycją mimetyczną. Arystoteles wymaga od twórcy dramatycznego,

¹⁶ S. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2002, s. 177–206.

¹⁷ Por. G. Sörbom, *Mimesis and Art. Studies in the Origin and Early Development of an Aesthetic Vocabulary*, Stockholm: Bonniers, 1966, s. 180; w opozycji do niego C. W. Veloso, *Phantasia et mimêsis chez Aristote*, „Revue des Études Anciennes” 106 (2004), (przyp. 24), s. 457–470.

¹⁸ M.-A. Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, dz. cyt., s. 82.

¹⁹ S. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis*, dz. cyt., s. 153.

aby wyszedł od realnego wzoru, od „ludzi takimi jakimi są”, ale aby uczynił ich piękniejszymi niż w rzeczywistości, zatem dzięki stylizacji artystycznej tragedia przedstawia działanie ludzi lepszych niż są oni na co dzień. Arystoteles uzasadnia konieczność stylizacji przywołując przykład dobrych portrecistów, według których *mimesis* jest wiedzą o tym, jak oddać „właściwą formę”, czyli tworzyć to, co stanowi istotę przedstawiania, która wyraża się poprzez trzy kryteria sztuki mimetycznej: przedmiot naśladowania, odpowiednie środki i sposób ze względu na cel.

3. Struktura tragedii i typy tragedii

Zdaniem Zagdoun jednym z istotnych składników arystotelesowskiej koncepcji tragedii jest fundamentalne ontologiczne wyróżnienie materii i formy, konstytuujących każdy byt, także wytwór sztuki. Innym ważnym rozróżnieniem, które odsłania istotę tragedii jest zawarte w niej prawdopodobieństwo i konieczność (lub ogólność i uniwersalność). Francuska autorka sądzi, że oba te wątki myślowe łączą w sobie metafizykę, estetykę i poznawczo moralny wymiar tragedii. W nich należy szukać solidnych fundamentów arystotelesowskiej teorii sztuki.

A. *Ku estetyce „właściwej formy”*

Analizy ontologiczne dowodzą, iż tragedia, tak jak każdy byt, złożona jest z materii i formy. Według Arystotelesa materia jest tworzywem, tym „w czym” coś powstaje, a forma to plan lub intencja twórcy przekształcającego świadomie tworzywo ze względu na zamierzony cel. Tragedia to organiczna oraz ograniczona przez formę całość, złożona z wielu części tworzących jedność (*Metafizyka*, Lambda, 2, 1069 b 32–34).

W *Poetyce* Stagiryta przyznał działaniu ludzkiemu prymat nad charakterami. Tam też przybliżył tę kwestię poprzez analogię malarstwa i tragedii. Jak zauważa Zagdoun, obie sztuki są sztukami mimetycznymi: malarstwo odwołuje się do koloru i do figury, tragedia do rytmu, języka i melodii (*Poetyka*, I, 1447 a 18–23; 1447 b 24–27).

Rytm, tak samo jak melodia, zawiera *homoiómata*, „podobieństwa” do fragmentów rzeczywistości, które oddziałują na duszę odbiorcy, a w przypadku malarstwa oddziałują poprzez znaki zmysłowe. Kształty i kolory są w luźniejszej relacji z charakterem niż melodia i rytm, dlatego analogia malarstwa i tragedii stawia w opozycji działanie do charakteru i rysunek do koloru, aby podkreślić prymat działania, a osłabić charakter. Działanie pełni w arystotelesowskiej estetyce tragedii rolę fundamentalną. Autorka stwierdza, że działanie w tragedii, tak jak rysunek w malarstwie jest formą i analogicznie charakter w tragedii, tak jak kolor w malarstwie jest materia.

Wyższosc działania akcentuje zdarzeniową strukturę dzieła teatralnego, a przez swój sens działanie jest bliskie „ogólnemu zarysowi fabuły (*tò kathólu*)”, zarysowi, który w inny sposób wyraża mit (*mythos*) lub „fabułę” jako naśladowanie akcji lub „uporządkowany układ zdarzeń” (j.w., XVII, 1455 a 34; 1455 b 12; VI, 1450 a 3–5).

„Działanie” (*praxis*) i „zdarzenia” (*pragmata*) mają w języku greckim wspólny rdzeń, w *Poetyce* są synonimami, które zarysowują ramy dzieła. Wynika z tego, że działanie nadaje jedność (substancjalną) dziełu, a nie jego bohater. Stagiryta nie jest zainteresowany cierpieniem bohatera, ale okolicznościami, które do cierpienia doprowadziły²⁰. Działanie ma spełniać konieczny warunek, jakim jest jedność akcji: wszystkie wypowiedzi i działania postaci mają tworzyć „wewnętrzzną konieczność działania”²¹. Dzięki temu działanie jest pełne, czyli nic nie można z niego usunąć lub przestawić, bo rozpadłaby się całość utworu (j. w., VIII, 1451 a 30–35).

Obok jedności działania Arystoteles zaleca poszukiwanie charakteru (*ethos*), będącego drugim jakościowym składnikiem tragedii (j. w., VI, 1450 a 39; 1450 b 8–10). Dla Stagiryty, tak jak dla Tragików (Ajschylos, Sofokles, Eurypides), naśladowczym przedstawieniem jest działanie postaci; ich natura (*ethos*) jest szlachetna – jak w tragedii lub pospolita i zła – jak w komedii (j. w., II, 1448 a 1–9). Z działaniem łączy się wybór, z charakterem życie etyczne, które wyraża moralne oblicze wyboru (*proairesis*). W *Etyce nikomachejskiej* Filozof związał wybór z postępowaniem i charakterem; charakter jako dyspozycja moralna jest przyczyną sprawczą działania, odsyła więc do racjonalnej części duszy, do intelektu lub „myślenia” (VI, 2, 1139 a 31–35). Zatem dyspozycja moralna (cnota) jest to sprawność wyboru. Jeśli wybór jest dobry, to sąd intelektu jest prawdziwy i pożądanie słuszne. Zachodzi wówczas zgodność pomiędzy tym, co potwierdza reguła działania i za czym idzie w pragnieniu pożądanie. Dokonany przez bohatera wybór pozwala osądzić jego charakter (j. w., III, 2, 1111 b 4–6).

Tak rozumiany charakter należy do irracjonalnej (pożądawczej) sfery duszy, która jest zdolna do posłuszeństwa zasadzie rozumnej i do uzgodnienia się z nią, chociaż może pojawić się tutaj problem, mianowicie może dojść do napięcia pomiędzy cnotami moralnymi a cnotami intelektualnymi, wśród których rozsądek pełni ważną rolę (j. w., I, 13, 1103 a 4–10). W *Poetyce*, tak jak w etyce arystotelesowskiej, charakter łączy się z wyborem moralnym w działaniu i w dialogach: „właściwości charakteru są uzasadnieniem dokonanego przez postaci wyboru

²⁰ Zob. S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*². With a New Introduction, Londres: Duckworth, (1986), 1998, s. 148.

²¹ R. Bittner, *One Action, Aristotle's Poetics*, w: *Essays on Aristotle's Poetics*, A. O. Rorty (éd.), Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992, s. 101.

postępowania w sytuacjach, gdzie taki wybór nie jest rzeczą oczywistą” (*Poetyka*, VI, 1450 b 8–10). Z tego wynika, iż charakter nie jest wrodzony, staje się on dyspozycją cnotliwą przez stałe jego usprawnianie ku dobru. Charakter wyraża dyspozycje moralne (*ethikai exeis*), cnoty lub wady. W *Poetyce* słowo *ethos* odpowiada jego użyciu w *Etykach*, ale obok jego sensu moralnego w tragedii jest obecny również jego sens estetyczny, który *ethos* podporządkowuje postępowaniu²².

Według Arystotelesa dobry charakter powinien spełnić ważne kryteria (*ethos chreston*), mianowicie: bohatera tragedii powinna cechować określona postawa moralna w działaniu, postawa zgodna z wymogiem tragicznym, którym jest wywołanie uczuć litości i trwogi. Poza tym tragedia musi spełnić wymóg estetyczny, jako wymóg jakości, aby charakter tragiczny był stosowny (*ethos harmotton*), czyli zgodny z pewnym typem etyki konwencjonalnej. Co więcej, obowiązuje podobieństwo (*ethos homoion*) postaci do realnego wzoru i do widza; jest nim człowiek „pośredni”, pomiędzy sprawiedliwym a złym; tylko taki człowiek może wzbudzić uczucia litości i trwogi, a tym samym doprowadzić do *katharsis*. Widz jest wrażliwy na losy „człowieka pośredniego”, podobnego do niego, który przez określone błędy popada w nieszczęście. Wreszcie, charakter powinien być stały (*ethos omalon*), z czym łączy się wymóg prawdopodobieństwa i konieczności w postępowaniu (j. w., XIII, 1453 a 7–12; XV, 1454 a 34–37).

Wymagane kryteria dobrego charakteru w tragedii muszą uwzględniać estetyczny wymiar charakteru bohatera, czyli jedność jego działania z uniwersalnością dzieła. S. Halliwell zauważa tu widoczny wpływ platońskiego moralizmu, który Arystoteles osłabił dopuszczając w tragedii problem obecności zła i cierpienia²³. Autor *Poetyki* domaga się, aby charakter tragiczny był lepszy od pośredniego. Wzorem tragicznego bohatera jest dla niego Achilles Homera, godny naśladowania jest jego wymiar uniwersalny, jest on „człowiekiem pośrednim”, którego wyróżnia zarówno wyższość cechy etycznej – odwaga i cnota, jak też zapalczywość i wada, który wzbudza u widza lub czytelnika litość i trwogę (j. w., XV, 1454 b 14–15). Zdaniem R. Dupont-Roc i J. Lallota Arystoteles wypracował estetykę „właściwej formy”, ponieważ nie usunął z transformacji mimetycznej jej charakteru etycznego. Jak wiadomo, w kulturze greckiej pojęcie piękna było ściśle związane z dobrem, *kalós kagathós*, jako ideał wychowawczy. W *Poetyce* pojęcie *kalós* odsyła zarówno do wymiaru estetycznego, jak i do moralnego. Stagiryta po raz kolejny sięga do analogii z malarstwem. Polignot w oczach Stagiryty jest

²² M.-A. Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, dz. cyt., s. 102.

²³ S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*², dz. cyt., s. 158–159.

dobrym malarzem charakterów, zaś malarstwo Zeuksisa pozbawione jest *ethos*, tak jak tragedie większości „współczesnych” dramaturgów. Powinni oni, tak jak malarze, poszukiwać podobieństwa w tym, co piękniejsze, gdyż „odtworząc właściwą oryginałowi formę zyskują podobieństwo postaci, ale malują je piękniejszymi” (j. w., XV, 1454 b 10–11; VI, 1450 a 23–29). Autorka *L'esthétique d'Aristote* dostrzega tu nowy wymóg Stagiryty związany z pojęciem „właściwej formy”. Wyjście od realnego wzoru i uczynienie go piękniejszym, suponuje wielkość człowieka, jego piękno, które wyraża się w zmierzaniu do wartości uniwersalnej²⁴.

B. Ogólne i prawdopodobne (lub uniwersalne i konieczne)

Jak już zostało powiedziane, *mimesis* cechuje uniwersalność i konieczność. Arystoteles związał z sobą oba te pojęcia, bowiem to, co jest uniwersalne, jest w konsekwencji konieczne, a przez konieczność Stagiryta rozumie to, co nie może być inaczej (*Metafizyka*, Delta, 5, 1015 a 20 – 1015 b 15; Lambda, 7, 1072 b 11–13). To pierwsze i podstawowe znaczenie, interesuje Zagdoun, chce bowiem podkreślić w tragedii tę konieczność, która determinuje działanie bohatera tragicznego.

Z kolei pojęcie „uniwersalne”, odpowiada pojęciu „ogólne”, będące osłabioną formą konieczności. Stagiryta w swoich pismach naukowych umieścił pomiędzy „koniecznym” i „przypadkowym” pojęcie „*hôs epi to poku*”, które zaaplikował nie do wydarzeń powstałych z przypadku, ale do dziedziny świata podksiężycowego i związał z naturą. Cechuje je „odchylenie od reguły, wynikające z materii”, zdarzające się rzadko. Z tej przyczyny w *Poetyce* zastąpił je pojęciem „*kata to eikos*”, odpowiadające terminowi „prawdopodobieństwo”.

Zdaniem Zagdoun Stagiryta dopuścił w tragedii przypadek i fortunę („traf”), ale tylko pod pewnymi warunkami związanymi z przyczynami przypadkowymi, konsekwencjami tego, co nieokreślone (*Fizyka*, II 5, 196 b 21–29). Dzięki temu rozwiązaniu uniknął determinizmu i wyjaśnił konsekwencje przypadku w naturze oraz w tragedii.

Przede wszystkim Autorka *L'esthétique d'Aristote* analizuje sposób, w jaki uniwersalne i konieczne (lub ogólne i prawdopodobne) cechuje poezję i pozwala w *Poetyce* zbliżyć ją z filozofią, a przeciwstawić historii. Według Arystotelesa poezja wyraża to, co ogólne i konieczne (lub prawdopodobne). Poezja nie przedstawia wydarzeń rzeczywistych, ale te, które „mogłyby się zdarzyć”. W jej centrum filozof umieścił następstwo przyczynowe, konieczność

²⁴ M.-A. Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, dz. cyt., s. 119; R. Dupont-Roc, J. Lallot, *Aristote*, La Poétique, dz. cyt. (przyp. 6), s. 266–269.

lub prawdopodobieństwo, fakty zmierzające do wspólnego celu, czego nie ma w dziełach historycznych. I dodaje: „Dlatego też poezja jest bardziej filozoficzna i poważna niż historia; poezja wyraża przecież to, co ogólne, historia natomiast to, co jednostkowe. Przez »ogólne« rozumiem to, że jakaś postać będzie coś takiego mówić i czynić, co jest zgodne z prawdopodobieństwem lub koniecznością, do czego właśnie dąży poezja, która dopiero później nadaje imiona bohaterom. Jednostkowym jest natomiast to, czego na przykład dokonał lub doznał Alcybiades” (*Poetyka*, IX, 1451 b 5–11). Działaniom koniecznym lub prawdopodobnym dramatu Stagiryta przeciwstawił strukturę dzieła historycznego, w centrum którego jest tylko jeden odcinek czasu, gdzie zachodzą wydarzenia, bez żadnej relacji pomiędzy nimi i dotyczą one wielu ludzi (j. w., XXIII, 1459 a 17–29).

Terminy „ogólne” i „prawdopodobne” obecne są także w eposie, pokrewnej tragedii. Są one składnikami działania jako „naśladowcze przedstawienie akcji poważnej”. Zdaniem Zagdoun, Stagiryta uprzywilejował termin „ogólne” nad „uniwersalne” i „prawdopodobne” nad „konieczne”.

Z drugiej strony znaczenie obu pojęć przybliży analiza działania, które jest w centrum tragedii i wiąże się z „mitem”. Zgodnie z arystotelesowską teorią aspektu postępowanie należy do dziedziny etyki. Stagiryta uczynił z niego w *Poetyce* termin techniczny, właściwy sztuce dramatycznej, działanie moralne jest bowiem skierowane ku realizacji dobra (*Etyka nikomachejska*, I, 1, 1094 a 1). *Poetyka* zachowuje jego sens moralny: tragedia jest to przedstawienie działania, życia, szczęścia lub nieszczęścia, a nieszczęście, tak jak szczęście, wynika z działania; dobro jest zatem celem wszelkiej ludzkiej działalności (*Poetyka*, VI, 1450 a 16–19; *Etyka nikomachejska*, I, 1, 1094 a 1–3)²⁵. Dobrem najwyższym, czyli szczęściem, jest „dobrze żyć i dobrze się mieć” (*Etyka nikomachejska*, I, 2, 1095 a 18–20). „Szczęście jest pewnego rodzaju działaniem duszy, zgodnie z nakazami doskonałej dzielności” (j. w., I, 13 1102 a 5–6). Również działanie tragiczne, zdaniem Zagdoun, jak każde działanie, dąży do osiągnięcia szczęścia, nawet jeśli „fortuna” moralna lub los są mu przeciwne. Słowem, dobra tragedia przedstawia działanie skierowane ku szczęściu, w realizacji którego przeszkadza błąd moralny bohatera lub „los”. Uproszczona definicja tragedii głosi, iż jest ona „przedstawieniem akcji poważnej, skończonej i posiadającej odpowiednią wielkości” (*Poetyka*, VI, 1449 b 24)

²⁵ Według A. Maryniarczyka „Odkrycie celu jako nieznanego dotąd przyczyny to jedno z największych odkryć Arystotelesa, które pozwoliło wyjaśnić ostatecznie, dlaczego świat jest w ogóle i jest kosmosem, a nie chaosem.” Tenże, *Byt a dobro*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, red. A. Maryniarczyk, t. 14, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2012, s. 41.

Uniwersalność i konieczność (lub ogólność i prawdopodobieństwo) nadają działaniu jedność. Zasada jedności wyjaśnia następstwo przyczyn koniecznych lub prawdopodobnych, realizujących wspólny cel. Całość jest tym, „co ma początek, środek i koniec”, zatem w dobrej tragedii ma miejsce następstwo konieczności lub prawdopodobieństwa pomiędzy początkiem, środkiem i końcem (j. w., VII, 1450 b 26–27).

„Ogólny zarys” lub działanie, które jest ogólne i konieczne lub prawdopodobne, stanowi fundament aktu poetyckiego. Jego przykładem jest dla Arystotelesa tragedia Eurypidesa *Ifigenia w Taurydzie* (j. w., XVII, 1455 a 34 – 1455 b 12)²⁶, gdzie ogólny zarys nie zawiera ani imion ani epizodów, jest niejako poza fabułą. Poeta ma przecież zważać na to, aby fakty były prawdopodobne, zanim nada imiona swym postaciom, wprowadzi epizody i rozwinie fabułę. Epizod, który ma sens techniczny i użyteczny, musi też łączyć się z całością, z działaniem głównym, jak w przypadku Orestesa w *Ifigenii w Taurydzie*, gdzie motyw szału jest przyczyną jego ocalenia przez oczyszczenie (j. w., 1455 b 12–15).

Według Zagdoun „ogólność akcji” i „ogólny zarys” są synonimami. Tragedia jest *mimesis* działania, a każde działanie ma charakter partykularny, jego sprawcą jest bohater dramatyczny, który ma swoje imię (j. w., IX, 1451 b 10–11). Każdy bohater swym osobistym aktem włącza się również w to, co ogólne, w „ogólny zarys”. Zatem, uniwersalność i jednostkowość łączą się ściśle z sobą. Jeśli poeta wychodzi od nakreślenia „ogólnego zarysu”, to przez partykularność widz odkrywa uniwersalność lub ogólność, w których przejawia się jednostkowość. Słowem, ogólność odczytuje się poprzez jednostkowość tragiczną. Uniwersalność cechuje słowa i czyny, dialogi i myślenie bohatera, które są zgodne z jego działaniem. Zdaniem Zagdoun uniwersalność lub ogólność tragedii wyjaśnia się poprzez jej cel, którym jest wzbudzenie uczuć litości i trwogi. Oba uczucia zakładają akcję, w której konieczność lub prawdopodobieństwo są z sobą powiązane bezwzględną logiką i prowadzą tragedię do jej właściwego celu.

Jak odnotowuje S. Klimis działanie jest to „zbiór relacji”, dlatego Stagiryta zaleca, aby fabuła (prosta i zawiłana), pochodziła z ich – zbioru relacji – systematycznego układu, czyli z następstwa poprzednich zdarzeń (j. w., X, 1452 a 19–20) i aby powstawała z konieczności lub zgodnie z prawdopodobieństwem. Jest przecież różnica pomiędzy tym, że „coś jest z tego a tego powodu” lub, że „coś jest po czymś”. Chodzi o następstwo logiczne, które różni się od prostego następstwa wydarzeń i pozwala odróżnić poezję od historii i od życia, w którym liczne przypadki

²⁶ Arystoteles przywołuje ją czterokrotnie: XI, 1452 b 6–7; 14, 1454 a 7; XVI, 1454 b 32 i 1455 a 18. Za M.-A. Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, dz. cyt., (przyp. 54), s. 129.

i wydarzenia zasłaniają znaczące fakty²⁷. Podobnie stwierdza P. Ricœur: „wewnętrzna relacja intryg jest bardziej logiczna niż chronologiczna”²⁸.

Przeciwny pogląd głosi V. Goldschmidt, według którego „czas tragiczny” ma charakter „momentalny”, ponieważ, jak Stagiryta zaznaczył, intryga powinna posiadać długość „łatwą do zapamiętywania w całości” (j. w., VII, 1451 a 4–5). Działanie tragiczne ma być jak akt oglądu, doskonale w każdej chwili jego ujmowania. Zdaniem Zagdoun według Arystotelesa „czas tragiczny” to raczej czas, w którym ma się dokonać przemiana losu bohatera ze szczęścia w nieszczęście (lub odwrotnie) na zasadzie prawdopodobieństwa lub konieczności (j.w., 1451 a 4–15).

Wielkość, czyli czas trwania tragedii wchodzi w zakres jej definicji, jest także ważnym składnikiem arystotelesowskiej estetyki, gdzie obok porządku (*taxis*), symetrii i określoności jest czwartym kryterium piękna estetycznego. Tragedia nie może być ani zbyt krótka, ani zbyt długa, a jeśli jest dłuższa, musi być przejrzysta. Sama natura tragedii wyznacza granice jej długości ze względu na jej cel (j.w., 1451 a 9–11).

Arystoteles wyróżnia cztery typy tragedii (1) tragedię zawikłaną, złożoną z perypetii i (lub) rozpoznania, które następują po sobie „na zasadzie konieczności lub prawdopodobieństwa”; (2) tragedię patetyczną, która według Stagiryty jest najpiękniejsza, ponieważ naocznie przedstawia cierpienia; (3) tragedię etyczną oraz (4) tragedię widowiskową – epizodyczną (j. w., XVIII, 1455 b 32 – 1456 a 3)²⁹. W roli kryterium tego podziału występują składniki tragedii: fabuła (tragedia zawikłana i patetyczna), charakter (tragedia etyczna), widowisko (tragedia widowiskowa). W ten sposób zagwarantowana jest korespondencja pomiędzy składnikami tragedii: fabułą, charakterem, (wysłowieniem, sposobem myślenia, śpiewem) i widowiskiem. Nadmienmy, że przy okazji omawiania problemu epepei Arystoteles mówi także o tragedii „prostej” oraz o „zawikłanej”, „etycznej” i „patetycznej”. Jak sugeruje Zagdoun, pierwsza z wymienionych klasyfikacji tragedii jest najprawdopodobniej późniejszą interpolacją. Tragedia prosta, w której „zmiana losu następuje bez perypetii lub rozpoznania” (j. w., X, 1452 a 15–16), złożona jest tylko z epizodów następujących jeden po drugim, bez zasady prawdopodobieństwa i konieczności, dlatego Arystoteles uznał ją za najgorszy rodzaj tragedii³⁰.

²⁷ S. Klimis, *Le Statut du mythe dans la Poétique d'Aristote. Les fondements philosophiques de la tragédie*, Bruxelles: Ousia, 1997, s. 27.

²⁸ P. Ricœur, *Czas i opowieść*, I. *Intryga i historyczna opowieść*, dz. cyt., s. 82.

²⁹ M.-A. Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, dz. cyt., s. 98. Por. R. Dupont-Roc i J. Lallot, *Aristote, La Poétique*, dz. cyt., (przyp. 4), s. 292–298.

³⁰ M.-A. Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, dz. cyt., s. 131.

4. Uczucia tragiczne i *katharsis* jako przyczyna celowa tragedii

Spośród wielu sztuk Stagiryta wybrał tragedię i opracował jej teorię, uznał ją bowiem za najszlachetniejszą i najpełniejszą ze sztuk, wybrał ją również dlatego – jak można sądzić – ponieważ była ona przedmiotem różnych interpretacji, nie zawsze zgodnych z jego realizmem poznawczym. Jednym z kluczowych składników tragedii wskazujących na jej ostateczny cel jest *katharsis*, który wywołuje w widzu lub czytelniku tragedii uczucia tragiczne, a dzięki temu przemienia go moralnie. Wynika z tego, że tragedia poza sensem estetycznym posiada również swój wymiar antropologiczny.

W dziejach debaty nad pojęciem *katharsis*-oczyszczenia pojawiły się liczne teorie i hipotezy, które świadczą o jego złożonym charakterze. Z tej przyczyny Zagdoun nie proponuje własnej wykładni pojęcia *katharsis*, a spośród znanych jej koncepcji wybiera te propozycje, które są wierne myśli Arystotelesa lub są możliwe do przyjęcia³¹.

A. Tradycja oraz spory o istotę *katharsis*

Jak francuska autorka zaznacza utarł się ogólny pogląd, według którego *Poetyka* i *Polityka* niewiele mówią o naturze *katharsis*. Słynna definicja tragedii wskazuje na *katharsis* jako przyczynę celową tragedii: „Tragedia jest to naśladowcze przedstawienie akcji poważnej, skończonej i posiadającej (odpowiednią) wielkość, wyrażonej w języku ozdobnym, odmiennym w różnych częściach dzieła, przedstawienie w formie dramatycznej, a nie narracyjnej, które przez wzbudzenie litości i trwogi doprowadza do »oczyszczenia« [*katharsis*] tych uczuć” (j. w., VI, 1449 b 24–28). Definicja ta wskazuje na relację zachodzącą pomiędzy *katharsis* a uczuciami litości i trwogi, a także na relację, jaka zachodzi pomiędzy „przedstawieniem w formie dramatycznej” a *katharsis*. Przedstawienie dramatyczne stanowi istotę utworu mimetycznego i właśnie dlatego utwór ten rodzi wspomniane uczucia. Zagdoun powtarza wielokrotnie, że nie istnieje *katharsis* uczuć inspirowanych codziennym życiem.

W *Polityce* źródłem *katharsis* jest muzyka: „Uczucie, bowiem, które w duszach niektórych z wielką przejawia się siłą, odzywa się we wszystkich duszach, a tylko tu w większym, tam w mniejszym stopniu, tak np. uczucie litości i strachu, a także i zachwyty; bo i do tego uczucia są niektórzy skłonni. Widzimy przecież, że pod wpływem świętych pieśni ludzie tacy, którzy posłyszają melodie wprawiające duszę w stan zachwyty, uspokajają się, jakby zażyli jakiegoś

³¹ J. w., s. 149.

lekarstwa i środka uśmierającego” (*Polityka*, VIII, 7, 1342 a 5–15). *Katharsis* w muzyce, obok litości i trwogi, cechuje się również uczuciem zachwyty, a zachwyty osłabia wspomniane uczucia i przywraca duszy rozum. Nasuwa się w związku z tym myśl o terapeutycznym charakterze *katharsis* muzycznej jako źródła ulgi i przyjemności (j. w., 1342 a 15–17).

W związku z zestawieniem *katharsis* muzycznej i tragicznej rodzi się pytanie, czy są one tożsame. Niektórzy komentatorzy kontestują metodę zbliżenia *Poetyki* z *Polityką*, jak np. G. F. Else, który oddziela obie rozprawy, a tekst *Poetyki* wyjaśnia w oparciu o nią samą. Jego zdaniem *katharsis* muzyczna dotyczy duszy widza, natomiast *katharsis tragiczna* wiąże się z rozwojem samego dzieła, a zwłaszcza z rozpoznaniem i rodzi się dopiero po nim. Dotyczy ona przede wszystkim tragedii zawikłanych, jak np. *Król Edyp* Sofoklesa. Po rozpoznaniu, które odsłania prawdę, Edyp jawi się widzom jako człowiek żałujący swojej pomyłki lub błędu, *hamartia*, a jego cierpienie i żal oczyszczają go w oczach widzów i wywołują w nich litość. *Katharsis* odsyła do aktu tragicznego, *pathos*, aktu niechcianego przez bohatera i dlatego czyni z niego człowieka godnego litości³². Hipoteza Else’a, zdaniem Zagdoun, ma dwa słabe punkty, mianowicie ogranicza *katharsis* tylko od tragedii zawikłanych, nie dotyczy tragedii prostych, co jest sprzeczne z ogólną definicją tragedii, a ponadto redukuje *katharsis* do samej struktury tragedii i czyni z odbiorcy sędziego, który ocenia bohatera, co jest obce duchowi tragedii greckiej. Jej zdaniem *katharsis*-oczyszczenie dotyczy duszy widza i właśnie na tym polega wielkie odkrycie Arystotelesa.

Inni komentatorzy, jak np. L. Golden, umieszczają *katharsis* w duszy widza, ale zdecydowanie oddzielają teksty *Poetyki* i *Polityki*. Zdaniem Goldena obie rozprawy nie nadają *katharsis* tego samego znaczenia, mianowicie cel *katharsis* tragicznej jest estetyczny, natomiast w polityce chodzi o cel edukacyjny, dotyczący życia obywatelskiego. Tę hipotezę Zagdoun również odrzuca i twierdzi, że *katharsis* posiada wspólny sens w obu rozprawach Stagiryty, jest w nich bowiem wymieniana litość i trwoga, a co więcej muzyka jest ważnym składnikiem przedstawienia teatralnego tragedii.

Po tych polemicznych uwagach Zagdoun przywołuje etymologię słowa „*katharsis*”. Jego rdzeń – *cathar* – legł u podstaw rodziny słów związanych z czystością (*pureté*). Zasadniczo *katharsis* wiąże się z dziedziną religijną, chodziło o oczyszczenie miast i osiedli podczas obrządków religijnych. Polegało to na wykluczeniu z nich *Pharmakoi*, mężczyzn i kobiet, którzy brali na siebie wszelkie zmyzy i występowali w roli kozłów ofiarnych³³.

³² G. F. Else, *Aristotle's Poetics: the Argument*, Cambridge: Harvard University Press, 1957, s. 438.

³³ P. Somville, *Essai sur la Poétique d'Aristote*, Paris: Vrin, 1975, s. 56–63; M. Paillier, *La Katharsis chez Aristote*, Paris: L'Harmattan (Ouverture philosophique), 2004, szczeg. s. 12–39; R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, wyd. 2, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1991.

Katharsis zachowuje swój kontekst religijny, ale wraz z Pitagorejczykami i wyznawcami orfizmu jest wiązana z etyką jako nowym sposobem życia. Życie ascetyczne pozwala uwolnić ludzkie dusze od zła, którego przyczyną są popędy ciała, które – jak głosi jeden z mitów – są dziedzictwem popiołów tytanów, z których *Zeus* ulepił ludzi. Grecy wierzyli, że asceza moralna pozwoli im osiągnąć wybawienie od zła³⁴. Łączyli oni *katharsis* z muzyką, która oczyszcza duszę i przywraca jej harmonię³⁵. Zdaniem Zagdoun Arystoteles wykorzystał tradycję pitagorejską we własnej koncepcji *katharsis*.

W pismach Hipokratesa *katharsis* to oczyszczenie ciała z nadmiaru nastrojów, a duszy ze szkodliwych emocji. Oczyszczenie ciała polegało na homeopatii, czyli na wprowadzeniu do ciała czynników tej samej natury, z przyczyn których pacjent cierpiał. Leczenie przez podobieństwo, czyli zła przez zło polegało na intensyfikacji choroby i przyspieszeniu kryzysu, czyli przełomu, który pozwalał pacjentowi wyleczyć. Zdaniem niektórych interpretatorów Arystoteles mógł wzorować się na procesie homeopatycznym, ponieważ *katharsis* uznał za formę oczyszczenia (*catharein*). Zdaniem Zagdoun można się z tym zgodzić, ale pamiętać należy, że *katharsis* tragiczne dotyczy duszy widza, która doznaje oczyszczenia litości i trwogi³⁶.

Sądzi się również, że refleksja Platona nad pojęciem *katharsis* mogła wpłynąć na poglądy Arystotelesa. Jego Mistrz wyróżnił trzy znaczenia słowa z rodziny *katharsis*: religijne, etyczne i medyczne, ale wykluczył jego znaczenie estetyczne, które, zdaniem Zagdoun, jest kluczowe w teorii Arystotelesa. Jak wiadomo, Platon był przeciwnikiem *katharsis* tragicznej, której kulminacją były uczucia litości i trwogi, niemniej jego refleksja nad *katharsis* ukazuje jej różne konteksty. W *Fedonie* proces oczyszczania duszy polega na ustawicznych wysiłkach filozofa skierowanych ku uwolnieniu się z więzów ciała, źródła nieczystości, które uniemożliwiają mu dostęp do idei (*Fedon*, 67 c; 66 d). Zatem platońska *katharsis* wiąże się ściśle z jego filozofią idei, do których człowiek ma dostęp tylko wtedy, gdy jego dusza jest czysta, gdy potrafi oderwać się od rzeczywistości ziemskiej i skierować się ku „niebu, gdzie idee przychodzą zastępować Bogów”³⁷. Słowa z rodziny *katharsis* zachowują sens oczyszczenia religijnego, odnoszą się do Muz, do Orfeusza i do misteriów eleuzyjskich. Platon zna też medyczny sens oczyszczenia (*Sofista*, II, 230 c; *Prawa*, 628 d; *Kratylos*, 405 a–c), a zwłaszcza jego sens etyczno-polityczny (*Prawa*, 735 d; 736 a–b).

³⁴ M. Paillier, *La Katharsis chez Aristote*, dz. cyt., s. 20–23.

³⁵ Zob. J. Figari, *Les premiers Pythagoriciens et la catharsis musicale*, „Revue de Philosophie Ancienne” 18 (2000) n° 2, s. 11–12.

³⁶ M.-A. Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, dz. cyt., s. 162.

³⁷ P. Somville, *Essai sur la Poétique d'Aristote*, dz. cyt., s. 71.

Dzieje pojęcia *katharsis* w tradycji przedarystotelesowskiej są bogate. Jeśli religia nie pełni żadnej roli w artystycznej teorii Arystotelesa, to pozostaje inspiracja medyczna lub inne rodzaje oczyszczenia nie związane z religią. Te dwie możliwości, *purgatio* i *purificatio*, są więc podstawą do różnych jego interpretacji. Ani tradycja ani Stagiryta nie opisali procesu *katharsis*, nasze źródła ograniczają się jedynie do środków, które prowokują oczyszczenie i wytwarzają w widzu korzystne skutki. Jak Zagdoun podejrzewa, być może analiza „zachwytu” przybliżyłaby niewyjaśnione aspekty tego fenomenu³⁸.

B. Litość i trwoga jako środki *katharsis*

Przyczyną celową tragedii jest *katharsis*, czyli wywołanie i oczyszczenie uczuć litości i trwogi. Są to uczucia *par excellence* tragiczne, których wspólną właściwością jest *pathos*. Uczucia, według Arystotelesa, są to stany emocjonalne związane z tym, co się dzieje w duszy, z władzami, które umożliwiają ich doznanie i z dyspozycjami, które pozwalają określić, czy postępowanie jest dobre czy złe względem nich (*Etyka nikomachejska*, II, 4, 1105 b 20–28). Uczucie jest doznawane i jest wywołane przez przedmiot lub zdarzenie zewnętrzne, a my jesteśmy „miotani namiętnościami”. Z tej przyczyny uczuciom towarzyszy zawsze przyjemność lub przykrość, która wpływa na nasz sąd (*Retoryka*, I, 2 1356 a 15–17; II, 1, 19–22). W tragedii przykrość towarzysząca litości i trwodze przemienia się pod wpływem *mimesis* w swoistą przyjemność, a zachodzi to dzięki ich rozładowaniu, czyli oczyszczeniu.

Zagdoun zauważa, że uczucie jest nie tylko doznawane, a więc nie należy wyłącznie do irracjonalnej części duszy, ponieważ w duszy jest również składnik rozumny, kognitywny, dlatego uczucie słucha rozumu i mu ulega. Bohater tragedii jest „człowiekiem pośrednim”, który nie osiąga pełnej sprawiedliwości ani doskonałości, słowem, jest człowiekiem, który tak jak widz, za sprawą swego charakteru może popełnić błąd i skazać się na jego konsekwencje. Jego upadek będzie tym żałośniejszy, jeśli będzie to człowiek szlachetny i szczęśliwy (*eutuchia*), dlatego Arystoteles zaleca, aby bohaterem tragicznym był przedstawiciel legendarnego rodu, bo taki bohater najlepiej odpowiada wspomnianym kryteriom. Tragedia przedstawia przecież upadek bohatera, upadek który jest następstwem jego „niezawinionej winy” lub „nieświadomości własnego błędu” i prowadzi do przemiany szczęścia w nieszczęście. Uczucia tragiczne wzbudza w nas tylko ten, kto zbłądził nieświadomie i nie

³⁸ M.-A. Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, dz. cyt., s. 163.

zasłużył sobie na swój los. Zdaniem Zagdoun przedstawiona wykładnia arystotelesowskiej teorii uczuć jest wciąż aktualna³⁹.

Podkreślenie kognitywnego wymiaru uczuć odróżnia koncepcję Arystotelesa od koncepcji Platona. Platon potępił tragedię za naśladowanie tego, co jest w nas najbardziej irracjonalne, czyli właśnie uczuć, ponieważ uderzają one w rozum i niszczą hierarchię wartości moralnych w duszy ludzkiej (*Państwo*, X, 605 a–c). Natomiast Stagiryta związał uczucia z poznaniem, dostrzegł w nich element kognitywny i uczynił je przedmiotem godnym naśladowania. W ten sposób wyznaczył uczuciom właściwe miejsce i rolę w złożonym procesie *katharsis*⁴⁰.

Jak zauważa francuska filozof, pewne elementy litości i trwogi antycznej przetrwały do dziś. Ogólnie, uczucie litości obecne w tragedii greckiej, jest uczuciem czysto teatralnym, które zakłada dystans pomiędzy tym, kto (komu się) współczuje a przedmiotem litości, pomiędzy widzem a aktorem wcielającym się w bohatera tragedii. Dystans ten wskazuje na dwie różne osoby, dwie różne subiektywności⁴¹. Teatr przesiąknięty jest też trwogą, która przygotowuje do litości i jest z nią nierozzerwalnie związana; słowem, oba uczucia są logicznie powiązane nie tylko w teatrze greckim, ich związek jest ponadczasowy.

Analizy uczucia litości, jakie przeprowadził Arystoteles w *Retoryce*, pozwoliły mu stwierdzić, że uczucie to powstaje na widok nieszczęścia, jakie spada na „osobę niewinną” (II, 8, 1385 b 14). Zdaniem Zagdoun ten *casus* może być rozumiany dwojako: albo osoba jest niewinna i staje się zabawką w ręku boga lub losu, albo osoba cierpi bardziej niż sobie na to zasłużyła, jak np. tytułowy bohater tragedii *Król Edyp* Sofoklesa. Drugi przypadek jest powszechny w tragedii greckiej, która w rozumieniu arystotelesowskim zakłada zawsze pojęcie winy niezawinionej (*hamartia*). Litość w teatrze greckim rodzi się z niewinności człowieka, który stał się ofiarą losu i doświadczył kary, na którą sobie nie zasłużył, a w dodatku kary nadmiernej. Litość jest uczuciem perspektywnym, odczuwanym wtedy, gdy ofiarą nieszczęścia możemy być my sami lub nasi bliscy. Wzbudza ją obawa przed złem (chorobą, śmiercią, zmianą losu)⁴². *Retoryka* jest bliska *Poetyce*, kiedy głosi, iż litość może powstać wtedy, gdy zło pojawi się w miejscu oczekiwanego dobra. Tak się dzieje w przypadku perypetii, czyli zmiany losu bohatera (*Poetyka*, XI, 1452 a 22–24; *Retoryka*, II, 8, 1386 a 11–12). W tragedii zawikłanej zło może powracać wielokrotnie, a pojawiające się po złu dobro nic już nie może naprawić (*Retoryka*, II, 8, 1386 a 12–14).

³⁹ J. w., s. 166.

⁴⁰ J. w., s. 166–167.

⁴¹ S. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis*, dz. cyt., s. 216.

⁴² Arystoteles wypracował ich listę w *Etyce nikomachejskiej*, I, 9, 1099 b 3–6.

Również trwoga, *phobos*, jest uczuciem prospektywnym, rodzi się w obliczu nieszczęścia zagrażającego komuś podobnemu do nas (*Poetyka*, XIII, 1453 a 5–6). Według Arystotelesa w obliczu zła, widz trwoży się o siebie, ale też o bohatera tragicznego. Jak podkreśla Zagdoun za S. Halliwellem, trwoga ulega przemianie pod wpływem *mimesis* tragicznej, mianowicie: staje się ona obawą o los drugiego i wywołuje w widzu tragedii litość, która będzie tym większa, im większa będzie trwoga⁴³.

Konkludując, według francuskiej filozof przyczyną sprawczą uczuć tragicznych jest układ zdarzeń i kierująca tym układem przyczynowość. Uczucia te będą tym mocniejsze, im następstwo przyczynowe będzie przebiegać zgodnie z jego immanentnymi zasadami, ale wbrew oczekiwaniu widza. Zdarzenia przypadkowe pozbawione związku przyczynowego nie wytworzą paroksyzmu litości i trwogi (j. w., IX, 1452 a 1–11). Oba uczucia związane są z jednej strony z uporządkowanym układem zdarzeń, czyli z pierwszą częścią tragedii, z fabułą lub *mythos*, a z drugiej związane są z myśleniem-*dianoia* i ze słowem-*lexis*, czyli z trzecim i czwartym składnikiem tragedii. Dzięki temu, litość i trwoga, przemienione przez *mimesis* w kontekście artystycznym, osiągną swój paroksyzm w odpowiednio utworzonej tragedii. I te właśnie uczucia łączą *mimesis* i *katharsis*⁴⁴.

C. Katharsis: interpretacje

Pod koniec swoich rozważań Zagdoun przywołuje kilka znanych wykładni procesu katartycznego, a kieruje nią intencja ich oceny, czy pozostają one w zgodzie z koncepcją Arystotelesa.

Jak zostało wcześniej ustalone, *katharsis* łączy się z tragedią i muzyką. J. Bernays⁴⁵ jest autorem znanej interpretacji, według której *katharsis* jest metaforą lekarską, którą w tragedii reprezentują litość i trwoga, a w muzyce obok litości i trwogi, także uczucie zachwyty. Chociaż przeciw tej hipotezie wysunięto krytyczne argumenty⁴⁶, to – zdaniem Zagdoun – ma ona oparcie w pismach Arystotelesa, w *Poetyce* oraz w *Polityce*. Francuska uczona przytacza uwagę S. Halliwella, który odnotował, że różne osoby mają różną wrażliwość uczuciową, z czego

⁴³ S. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis*, dz. cyt., (przyp. 32), s. 217.

⁴⁴ M.-A. Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, dz. cyt., s. 172.

⁴⁵ J. Bernays, *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama*, Berlin: W. Hertz, wydane ponownie w Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. J. Bernays nawiązuje w niej do teorii medycznej Minturno z XVI wieku opublikowanej w *De Poeta* (1559) i w *Arte Poetica* (1563), cyt. przez L. Golden, *The Purgation Theory of Catharsis*, „Journal of Aesthetics and Art Criticism” 31 (1972), (przyp. 31), s. 473.

⁴⁶ M.-A. Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, dz. cyt., s. 175–176.

wynika, że *katharsis* muzyczna może być porównana z *katharsis* tragiczną u osób z umiarkowaną wrażliwością⁴⁷. Według Zagdoun uwaga Halliwella nie narusza w istotny sposób Arystotelesa teorii uczuć, sam Halliwell podkreśla, że *katharsis* usprawnia uczuciowe życie człowieka i uczy go zdolności do reagowania w sposób właściwy, czyli zgodny z cnotą sprawiedliwości, uczy nas umiarkowania i udoskonala nasze zdolności emocjonalne oraz harmonizuje sferę uczuciową. *Katharsis* przyzwyczajają duszę do uczucia i uczy ją zdolności do reagowania w sposób cnotliwy. Słowem, uczy ją umiarkowania, wręcz udoskonala nasze zdolności emocjonalne oraz harmonizuje nasze uczucia „z naszymi percepcjami i naszymi sądami o świecie”⁴⁸.

Zdaniem Zagdoun wyjaśnienie to pozostaje w zgodzie z myślą Arystotelesa, a co więcej jest kompletne, uwzględnia bowiem aspekt medyczny i psychologiczny *katharsis* oraz kluczową dla tragedii perspektywę etyczną i estetyczną dzieła. Łączy ona umiarkowaną *katharsis* muzyczną i *katharsis* tragiczną, a co więcej pozostaje nierozzerwalnie związana z *mimesis*, która, jak zostało powyżej ukazane, jako jedyna może wyjaśnić wpływ muzyki i tragedii na duszę człowieka. *Katharsis* jest zatem pojęciem estetycznym, któremu towarzyszy znaczenie medyczne, psychologiczne, a zwłaszcza moralne⁴⁹. Aby oczyszczenie mogło się zrealizować muszą być spełnione ważne warunki, mianowicie: *mimesis* musi nadać spektaklowi i uczuciom wartość estetyczną, czyli tragedia musi być tak doskonała, aby uczucia osiągnęły swoje optymalne spełnienie i aby powstał dostateczny dystans pomiędzy spektaklem (fikcją) a realnym światem. W teatrze element przyjemności jest częścią kontekstu estetycznego, którego brak w życiu. Według S. Halliwella w *katharsis* jest również zawarty wątek homeopatyczny, ponieważ uczucia litości i trwogi prowokują w duszy widza to, co można określić mianem kryzysu, a kiedy uczucia te zostają opanowane, może on zająć właściwą postawę wobec widowiska teatralnego i we właściwy sposób odnieść się do przeżytego doświadczenia. Według Halliwella „ta domena doświadczenia, zasługuje na miano »estetyki«, ze względu na fakt, iż ucieleśnia się w aktach o intensywnym napięciu kontemplatywnym względem przedmiotów mimetycznych, ale dotyczy też etyki, ponieważ uaktywnia i usprawnia *ethos* – charakter moralny i wrażliwość – odbiorców muzyki i poezji”⁵⁰.

⁴⁷ S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*², dz. cyt., s. 191.

⁴⁸ J. w., (przyp. 144), s. 201.

⁴⁹ S. Halliwell, *La psychologie morale de la catharsis. Un essai de reconstruction*, „Les études philosophiques” (2003) n°4 (67), (przyp. 2), s. 499.

⁵⁰ „Ce domaine de l'expérience mérite de valoir comme »esthétique« du fait qu'il s'incarne dans les actes de l'attention intensément contemplative portée aux objets mimétiques, mais aussi comme éthique, du fait qu'il active et exerce l'*ethos* – le caractère moral et la sensibilité – du public de la musique et de la poésie”. J. w., s. 517.

Autorka *L'esthétique d'Aristote* uznaje teorię S. Halliwella nie tylko za prawdopodobną i godną uwagi, ale uznaje ją za ostateczną. Teoria brytyjskiego uczonego wpisuje się do grupy interpretacji, którą sam Halliwell określił mianem hipotezy umiarkowania (*hypothèse de la moderation*)⁵¹, która koresponduje z arystotelesowską teorią „właściwej miary”, opisuje bowiem stan równowagi podobny do tego, jaki osiąga widz lub czytelnik po doświadczeniu *katharsis*. Jak stwierdza Zagdoun podobne hipotezy były już wysuwane w XVI w. przez Vettoriego i Piccolominiego⁵², a zwłaszcza przez Lessinga w dziele *Hamburgische Dramaturgie*. Zdaniem Zagdoun do grupy wymienionych autorów należy także zaliczyć myśl E. Belfiore. Otóż tragedia ukazuje określone poglądy i pragnienia bohatera tragicznego, które można określić jako intymne bądź wstydlive. Są one następstwem zgubnych zdarzeń, które wzbudzają w nas cierpienie i uświadamiają nam, iż ta sama rzecz może spotkać również nas. *Katharsis* usuwa nadmiar uczuć litości i trwogi, wprowadza nas w stan równowagi, który E. Belfior łączy z trwogą wstydu (*aidos*)⁵³. Zdaniem Zagdoun ta wyszukana analiza wprowadza uczucie, które nie pojawia się ani w *Poetyce* ani w *Polityce* Arystotelesa. Ostatecznie francuska filozof opowiada się za interpretacją S. Halliwella, zgodnie z którą *katharsis* doprowadza do nabycia cnót, a nie do opanowania uczuć. Po skomentowaniu wymienionych interpretacji *katharsis* Zagdoun jeszcze raz podkreśla, że Arystotelesa teoria *katharsis* jest ponadczasowa i obowiązuje do dnia dzisiejszego⁵⁴.

⁵¹ S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*², dz. cyt., (przyp. 159), s. 232.

⁵² J. w., (przyp. 144), s. 352–353.

⁵³ S. E. Belfiore, *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion*, Princeton: New Jersey, Princeton University Press, 1992, s. 349–350.

⁵⁴ „Nous avons tenu à intituler notre étude »L'esthétique d'Aristote«, [...] d'abord parce que nous avons entrevu chez Aristote, à plus d'une reprise, des accents très modernes, qui pouvaient penser à une esthétique moderne, et plus parce que Aristote a donné à l'art une dignité que celui-ci n'avait pas jusqu'alors.

Aristote a fait faire à la théorie artistique des progrès considérables en liant l'art à la nature. [...]

En même temps [...] Aristote cherche à atteindre l'universel dans les arts mimétiques. Nous avons vu qu'il avait dépouillé la *Poétique* de pratiquement toute allusion à la religion grecque et au cadre de la cité, même si la cité se réintroduit par ailleurs dans sa théorie artistique. C'est là une façon de procéder d'un grand maître. En enlevant toute référence trop particulière à la civilisation grecque, Aristote a permis à la *Poétique* de traverser les temps et de servir de livre de chevet à un très grand nombre de dramaturges et de théoriciens du théâtre, particulièrement en Italie à la Renaissance, dans la France du XVII^e siècle, dans l'Allemagne du siècle suivant, mais aussi dans l'Europe d'une façon générale et à des périodes plus proches de nous, pour se conformer à la théorie aristotélicienne ou au contraire pour la combattre.

[...] La théorie aristotélicienne de l'art est riche de leçons pour nous encore aujourd'hui. Bien qu'elle soit inachevée et partielle, bien que nous ayons aimé avoir plus de développements sur bien des points et que nous nous heurtions à de très nombreuses difficultés et à des contradictions parfois insolubles, elle reste un ensemble grandiose et porteur d'espoir pour le bonheur de humanité. Quoi de plus beau en effet que de devenir meilleur et même plus vertueux, simplement en contemplant de belles œuvres ou en écoutant de la musique?». M.-A. Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, dz. cyt., s. 242–245.

Podsumowanie i komentarz

Oryginalność i specyfikę Arystotelesa teorii tragedii uwyrażnia M.-A. Zagdoun w konfrontacji z koncepcją Platona. Obaj filozofowie zgodnie głoszą, że tragedia jest naśladowaniem i że pełni ona funkcje katartyczne, ale ze względu na odmienne ujęcie problemu filozofii, idealizm Platona i realizm Arystotelesa, ich koncepcje tragedii różni pogląd na to, co i dlaczego jest *resp.* co ma być naśladowane i jaka jest w związku z tym jej rola katartyczna. Tragedii stawia w centrum problem zła i wyróżnia dwa jego rodzaje: *hamartia*, czyli „winę niezawinioną” człowieka, której przyczyną są okrutni, lecz sprawiedliwi bogowie lub zrządzenie losu oraz *hybris*, czyli pychę, arogancję człowieka.

Platon krytycznie odniósł się do tragedii klasycznej, a poetów naśladowujących świat zmysłowy, świat niższy ontologicznie i gorszy moralnie wykluczył z idealnego państwa, ponieważ ich tragedie „stoją daleko od prawdy” i wywołują w ich widzu irracjonalne uczucia, które osłabiają jego rozum. Z tej przyczyny uprawiana przez nich sztuka wpływa negatywnie na poglądy i postawy moralne człowieka, niszczy hierarchię wartości w ludzkiej duszy zamiast kształtować cnotliwe postawy obywateli w państwie: spokój i siłę ducha w obliczu zła. Tego rodzaju poezja wyrasta z poznania doksalnego i przedstawia jedynie pozór bytowy, a nie „rzeczywistą rzeczywistość”. Dlatego rolę polityczną i pedagogiczną Platon powierza filozofom, którzy posiadają wiedzę prawdziwą o świecie i o człowieku (*episteme*), z tej przyczyny sprawują oni kuratelę nad poezją, znają bowiem kryteria prawdziwej sztuki: ma ona być „naśladowaniem najlepszego i najszlachetniejszego życia” i tym samym przyczyniać się do należytego wychowania obywateli *polis* (*Prawa*, VII, 817 a–c).

Natomiast zdaniem Arystotelesa tragedia przedstawia upadek człowieka szlachetnego, który wbrew własnym intencjom popada ze szczęścia w nieszczęście. Autora *Poetyki* nie interesuje samo cierpienie bohatera, lecz okoliczności, które do wspomnianego nieszczęścia doprowadziły. Działanie tragiczne, tak jak każde działanie, nakierowane jest ku realizacji określonego dobra, ale jego osiągnięcie uniemożliwia bądź *hamartia*, za sprawą której nieświadomie realizuje zło, bądź *hybris*, czyli jego pycha lub arogancja. Przemiana losu bohatera przebiega zgodnie ze strukturą tragedii, którą kieruje następstwo przyczynowe, konieczność lub prawdopodobieństwo.

Kontemplując losy bohatera tragicznego widz staje w obliczu zła i jego realnych konsekwencji, doznaje *katharsis*-oczyszczenia uczuć litości i trwogi. Budzi się w nim litość dla bohatera tragedii oraz – z racji wspólnoty natury z bohaterem – budzi się w nim trwoga przed znalezieniem się w podobnej sytuacji jak bohater tragiczny. *Katharsis* tragiczne „wyrównuje”

uczucia i rozum, wprowadza harmonię pomiędzy uczuciami doznawanymi przez perceptora tragedii i jego poglądem na świat i ludzkie życie. Celem tragedii jest oczyszczenie wspomnianych uczuć z ich nadmiaru, przywrócenie utraconej równowagi pomiędzy uczuciami i rozumem. Ma ona wzbudzić refleksję w człowieku i moralnie go udoskonalić. Bohaterem tragicznym jest przecież „człowiek pośredni”, czyli taki człowiek, z którym widz się identyfikuje, ale „lepsy” od niego. Zatem celem tragedii jest wzbogacenie wiedzy człowieka o to, co konieczne lub możliwe i co ma charakter uniwersalny antropologicznie: dotyczy każdego człowieka, to zaś skłania do kontemplacji i rozpoznania celu-sensu swojego życia⁵⁵.

Zdaniem M.-A. Zagdoun powyższa wykładnia Arystotelesa teorii tragedii dowodzi, iż jest ona teorią uniwersalną i aktualną do dnia dzisiejszego. Dlaczego? Otóż Stagiryta uwolnił tragedię attycką od jej kontekstu mitologicznego oraz od jej związku z religią i polityką państwową, poszukuje bowiem „jedności myślenia i pisania, pod-porządkowanego regułom uniwersalności i prawdopodobieństwa, które pozostawiają mało miejsca na boskie fantazje lub kaprysy przypadku”⁵⁶. Neutralizuje także odniesienia tragedii do polityki, do aktualnych wydarzeń politycznych, które mają miejsce w kulturze greckiej, dzięki czemu uwalnia ją od bezpośredniego kontekstu historycznego. Dzięki temu tragedia zyskuje charakter uniwersalny antropologicznie, niezależny od kontekstu czasowego i geograficznego, co sytuuje ją na właściwym miejscu w ludzkiej kulturze⁵⁷. I to właśnie sprawia – jak podkreśla francuska uczona – że jego teoria tragedii jest nieustannie przywoływana i komentowana, a także rozmaicie artystycznie interpretowana, o czym świadczą jej różne wersje dramaturgiczne⁵⁸.

Zagdoun posługuje się raczej metodą filologiczną niż filozoficzną, kontrastuje cytaty z tekstów Arystotelesa i na zasadzie trafnych skojarzeń rekonstruuje myśl Filozofa. Zależy jej zwłaszcza na wykazaniu, iż jego koncepcja tragedii ma charakter aczasowy i uniwersalny antropologicznie. To się jej bez wątpienia udaje, ale byłoby lepiej, gdyby przywołała ogólną teorię sztuki Stagiryty, zwłaszcza gdyby rozbudowała wątek przyczyny celowej sztuki, którym jest dopełnianie braków w konkretach i aktualizacja możliwości bytowych. Rzuciłoby to dużo

⁵⁵ Do identycznej konkluzji prowadzą rozważania M.A. Krąpca. Zob. *Od „mimesis” do „katharsis”*, w: tegoż, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1991, s. 201–215. Do Krąpca koncepcji sztuki i roli sztuki w życiu człowieka wrócimy w zakończeniu rozprawy.

⁵⁶ M.-A. Zagdoun, *L'esthétique d'Aristote*, dz. cyt., s. 11.

⁵⁷ „[...] d'abord parce que nous avons entrevu chez Aristote, à plus d'une reprise, des accents très modernes, qui pouvaient faire penser à une esthétique moderne, et puis parce que Aristote a donné à l'art une dignité que celui-ci n'avait pas jusqu'alors.” J. w., s. 242.

⁵⁸ „[...] pour la première fois dans l'histoire des arts mimétiques, l'art peut se goûter chez soi, indépendamment de la cité. Le lecteur accède aux mêmes plaisirs que le spectateur. [...] Ce qu'Aristote a enlevé à la tragédie, en matière de religion ou de politique, il le lui a rendu au centuple, en la faisant accéder à l'universalité et en la sortant de son cadre proprement grec et attique”. J. w., s. 12.

więcej światła na kwestię zarówno *mimesis*-naśladowania, jak i *katharsis*-oczyszczenia, a ostatecznie na rolę sztuki w życiu człowieka jako na okazję do refleksji nad samym sobą i swoją pozycją w świecie. Zagdoun wyraźnie zakłada, że problem tragizmu jest problemem nierozstrzygalnym i że być może z tej przyczyny Arystoteles nie zatrzymuje się nad kwestią tragizmu, w związku z tym należy stwierdzić, że być może nie zajmuje się nią bezpośrednio, ale z całą pewnością komentuje tę kwestię pośrednio w swojej antropologii, a zwłaszcza w aretologii obecnej w jego *Etykach*. Traktuje w nich o kwestii celu ludzkiego życia i określa kryteria, które warunkują osiągnięcie przez człowieka szczęścia⁵⁹.

Ponadto szkoda, że francuska filozofka nie przywołała Arystotelesa teorii komedii, bowiem według tej teorii komedia ma także charakter mimetyczno-katartyczny, a jej osią dramatyczną jest *hybris*, którą uosabia „człowiek gorszy niż zazwyczaj” (pieniacz, skąpiec, oszust itp.). W komedii środkiem na zdemaskowanie *hybris* i eliminację zagrażającego innym *dramatis personae* zła jest zręczna intryga lub rozpoznanie. Z tej przyczyny *katharsis* komediowe wyraża się poprzez śmiech widza, śmiech, który jest afirmacją racjonalności świata, okazuje się bowiem, że zdemaskowane zło jest bezsilne, czego wyrazem „jest brzydka i powykrzywiana, lecz nie wyrażająca bólu, maska komiczna” (*Poetyka*, 1499 a 30–35)⁶⁰.

⁵⁹ Z. Pańpuch, *W poszukiwaniu szczęścia. Śladami aretologii Platona i Arystotelesa*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2015.

⁶⁰ Zob. H. Kiereś, *Człowiek i sztuka. Antropologiczne wątki problemu sztuki*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006, zwłaszcza rozdz. IV *Mimesis* i *katharsis*, s. 103–115.

Rozdział II

A.-J. Festugière: tajemnica zła a problem ostatecznego celu ludzkiego życia

Jak odnotowała M.-A. Zagdoun, Arystoteles broni obecności tragedii w kulturze, ale nie podejmuje problemu tragiczności ludzkiego życia, a przecież nie pojawiłaby się tragedia, nie tylko jako gatunek literacki, gdyby człowiek nie doświadczał, że jego bytowanie w świecie, a zwłaszcza jego sens jest dla niego wielką zagadką. Arystoteles nie podejmuje się rozstrzygnięcia tej zagadki, broni *logosu* i *ethosu* tragedii, której treścią są mity przesycone tragizmem. Obcowanie z tragedią jest ważne jego zdaniem, ponieważ, jak stwierdza, „miłośnik mitów jest też poniekąd filozofem”, mit bowiem wywołuje zdziwienie i odsłania, że człowiek pewnych rzeczy nie wie i nie rozumie (*Metafizyka*, I, 982 b 1–20). Dodajmy, że choć Arystoteles odkrywa Najwyższą Przyczynę, którą jest Absolut-Bóg, to przecież nie utworzył on świata, nie zna ludzi, jest „samomyślącą się myślą”, a więc nie jest dla świata i ludzi opatrnością⁶¹.

Tragedia wywołuje zdziwienie i budzi człowieka, aktualizuje w nim życie osobowe, które nie uniknie pytania o ostateczną rację istnienia świata i przyczynę sensu-celu ludzkiego życia. Kwestię tę podejmuje André-Jean Festugière, a rozważa ją w antologii *De l'essence de la tragédie grecque* oraz w rozprawce *Réflexions sur le problème du mal chez Eschyle et Platon*⁶². Przedmiotem jego namysłu jest problem zła ujęty w aspekcie ostatecznego celu ludzkiego życia. Jak we wstępie do swoich rozważań francuski dominikanin zauważa, problem ten jest aktualny i dotyczy czasów nam współczesnych. Jednakże czasy te nie przynoszą zadowalającej odpowiedzi, są one bowiem przesiąknięte ideologią postmodernizmu i ateizmu, ideologia ta

⁶¹ M. A. Krąpiec, Wprowadzenie do *Metafizyki* Arystotelesa, w: Arystoteles, *Metafizyka*, tekst polski opracowali M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia T. Żeleźnika, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017, s. 115–119.

⁶² A.-J. Festugière (1898–1982), francuski dominikanin, filozof, teolog, historyk filozofii i hellenista. Studia uniwersyteckie: École normale supérieure (1918, agregacja w 1920); Écoles françaises de Rome (1920–1921), École française d'Athènes (1923–1933); profesor w École biblique et archéologique française de Jérusalem (1936); dyrektor badań w École pratique des Hautes Études (1942–1968). Doctor honoris causa na University College de Dublin; członek Académie des inscriptions et belles-lettres w 1958. Inspiracją do jego badań naukowych był belgijski filolog i historyk, Franz Cumont. Domeną badań jest tradycja starożytności pogańskiej i starożytności chrześcijańskiej, szczególnie przejście z pogaństwa do rodzącej się wiary chrześcijańskiej. Opublikował ponad 70 książek m. in.: *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (1932), *Socrate* (1934), *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur* (1935). *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (teza 1933, opublikowana 1936), *La Doctrine du plaisir chez Aristote* (teza dodatkowa, 1936), *La sainteté* (1942), *Corpus hermeticum: Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 t., 1944–1954), *Épicure et ses dieux* (1946), *Socrate* (1966), *De l'essence de la tragédie grecque* (1969), *Études de philosophie grecque* (1971), *Études de religion grecque et hellénistique* (1971), komentarze do Prokos, 8 t. oraz około 200 artykułów naukowych.

redukuje człowieka do materii, czyni z niego zwierzę żyjące „tu i teraz”, spełniające się w konsumpcji i hedonizmie. Przyczyny tego stanu rzeczy wiąże francuski filozof z błędami nowożytnego racjonalizmu, który rozpowszechnił w kulturze tendencję do panowania nad światem i nad drugim człowiekiem. W związku z tym Festugière proponuje własną drogę wyjścia z tego kryzysu poznawczego i antropologicznego. Proponuje powrót do tradycji greckiej, w której doświadczenie obecności zła w ludzkim życiu wzbudziło głębokie poczucie tragizmu, skłoniło poetów, szczególnie tragiczków, a następnie filozofów do refleksji nad przyczynami zła i nad możliwością jego przewyciężenia, a tym samym odkrycia wielkości i godności człowieka. Ten bogaty dorobek poznawczy zapisał się na trwale w kulturze europejskiej i stanowi dla nas ważne wyzwanie.

Punktem wyjścia Festugière’a jest fakt naturalnej religijności człowieka, która znalazła swój wyraz najpierw w micie, a następnie została uwyraźniona w filozofii. Z faktu tego płynie następujący wniosek: „Problem zła przyjmuje różne niuanse w zależności od tego, czy wierzy się w bezosobowe bytowości lub w osobowych bogów oraz w zależności od tego, czy przedstawia się osobowych bogów jako zwykle siły lub nadaje się im atrybuty moralne, takie jak sprawiedliwość i dobroć”⁶³.

Wśród różnych gatunków literackich należy wyróżnić grecką tragedię, gdzie problem zła pojawił się w pełni i z dużą ostrością, dlatego tragedia ta jest jedyną prawdziwą tragedią, ponieważ stawia ona kluczową kwestię antropologiczną, jaką jest sens ludzkiego życia. Zdaniem Festugière’a należy posłużyć się metodą historyczną oraz metodą analizy literackiej i wydobyć na ich podstawie wszystkie przejawy zła, z jakimi borykają się poeci i tragiczy. Należy wyjść od *mythos* i uchwycić *logos*, a dokładnie mówiąc spojrzeć na dzieje kultury greckiej i jej epopiej, która od mitu prowadzi do filozofii. Jest to dobry punkt wyjścia, aby na nowo przemyśleć, czym jest zło, co stanowi jego istotę i jakie są jego konsekwencje ontologiczne i antropologiczne.

Francuski dominikanin podkreśla, że wbrew modnemu dziś sceptycyzmowi i relatywizmowi poznawczemu przyjmuje istnienie dwóch rodzajów prawd i dwóch kryteriów prawdziwości, mianowicie: oczywistości prawd racjonalnych, których negacja oznacza negację bycia człowiekiem (jest on przecież *zoon logicon*) oraz „prawdy z doświadczenia”, której negacja oznacza negację tego, co rzeczywiste, czyli realnego świata. Na kanwie tej deklaracji Festugière sięga do wypracowanych przez starożytnych Greków uniwersalnych i ponad-

⁶³ „Le problème du mal revêt des nuance diverses selon qu’on croit à une entité impersonnelle ou à des dieux personnels, et selon qu’on se représente les dieux personnels comme de simples forces ou leur confère des attributs moraux tel que ceux de justice et de bonté”. A.-J. Festugière, *Réflexions sur le problème du mal chez Eschyle et Platon*, w: *Études de philosophie grecque*, Paris: Vrin, 1971, s. 8.

czasowych myśli, na których opiera się zachodnia cywilizacja. Niemniej, jego zdaniem, wciąż pozostają otwarte pytania: czy uda się człowiekowi osiągnąć pełnię szczęścia? I czy jest to możliwe w ziemskich warunkach jego bytowania?

1. Etap heroiczny: poszukiwanie źródeł zła (*théologie populaire*)

Zdaniem Festugière'a punktem wyjścia refleksji nad problemem zła jest odkrycie, że światem i życiem człowieka zawiadują siły od niego wyższe. To odkrycie prowadzi starożytnych Greków do wierzeń religijnych, *théologie populaire*, których wspólnym podłożem jest przekonanie o przepaści oddzielającej człowieka od bogów. Bogowie nie są wieczni, ale są wszechmocni, nieśmiertelni i szczęśliwi, człowiek natomiast jest słaby, śmiertelny i nieszczęśliwy. Ta konfrontacja suponuje, że bogowie greccy posiadają to wszystko czego pragnie człowiek, a czego nie posiada i co nie pozwala mu być szczęśliwym⁶⁴.

Jednocześnie wśród Greków panuje powszechne przekonanie, że człowiek niczego nie osiągnie bez pomocy bogów, a przecież – jak głoszą mity – bóstwa są nieprzyjazne człowiekowi, okrutne i zazdrosne o jego szczęście, np. zazdrosny Zeus utrudnia Odyseuszowi powrót do rodzinnej Itaki, aby mógł być szczęśliwy u boku Penelopy (*Odyseja*, IV, w. 181; XXII, w. 209–212).

Wizja „potężnego i okrutnego” boga skłania człowieka do przyjęcia podwójnej postawy, mianowicie, z jednej strony, do życia „w ukryciu”, nie manifestowania swego szczęścia i przestrzegania boskich praw, a z drugiej strony, do dodawania sobie odwagi, nie ustępowania przed złem stawiania mu czoła. W ten sposób formułuje się wśród Greków cnota męstwa, najwyższa z cnót, *areté*, od Hektora i Odyseusza, aż po Platona, stoików i Plotyna. Jednocześnie wspomniana wizja „okrutnego boga” wyraża ważną i głęboko zakorzenioną intuicję, według której każdemu człowiekowi jest przydzielony jakiś los, *Mojra*, ale przecież Grek doświadcza, że jego los to nie tylko niedola, lecz także chwile szczęścia. Zatem nadmierne lub notoryczne nieszczęście, zaskakuje go i oburza, gdyż przekracza ono porządek rzeczy. Z tej przyczyny obecność nieszczęścia wymusza pytanie o jego przyczyny, a więc o to, kto jest jego sprawcą i dlaczego. Wyraża się to w pytaniu, skąd pochodzi *Mojra*. Homer związał ją częściowo z anonimową siłą, a częściowo z wolą osobowych bogów Olimpu. *Mojra* staje się z czasem pewnego rodzaju „Prawem” ustalającym bieg naszego życia, od narodzin do śmierci.

⁶⁴ A.-J. Festugière, *Socrate*, Paris: La Table Ronde, (1966), 2 éd., 2001, s. 17.

W tym pierwszym okresie działanie bogów jest dla człowieka tajemnicze: bogowie są zazdrośni o szczęście człowieka oraz obojętni na jego dołę, czego konsekwencją jest głęboki pesymizm, wręcz nihilizm antropologiczny. A więc począwszy od Homera, w literaturze starożytnych Greków dominuje przekonanie, iż człowiek jest słaby i bezsilny (*Odyseja*, XVIII, 130), jego życie jest jak „los nietrwałych liści” (*Iliada*, VI, w. 145–149; XXI, w. 464–466), jego przeznaczeniem jest śmierć (j. w., XII, w. 322–328; *Odyseja*, XVI, w. 447). Rodzi to poczucie zagubienia i lęku, czego wyrazem są rozpaczliwe sentencje, iż lepiej byłoby się nie narodzić lub jak najszybciej umrzeć; nikt nie może być szczęśliwy, jeśli przed śmiercią nie doznał cierpienia (Mimnermos, Solon, *Teogonis*)⁶⁵. Wspomniane sentencje są jak prawdy oczywiste, nic zatem dziwnego, że rodzą one pesymizm, który staje się zasadniczym tematem tragedii greckiej (Platon, *Epinomis*, 973 b 7 nn). Jak zauważa Festugière, ów pesymizm nie miał jednak rozpaczliwego charakteru prawdopodobnie dlatego, że pojęcie boskości przyjmuje stopniowo nowe atrybuty, które niuansują problem i prowokują myśl grecką do poszukiwania nowych rozwiązań.

Zdaniem francuskiego filozofa pierwotna teologia Greków nie podejmowała kwestii moralności. Ani bogowie, ani ich zasady nie mają wartości moralnej, bogowie są po prostu „silniejsi”, dopiero refleksja człowieka nad jego własnym postępowaniem wprowadziła do świata boskiego oraz do relacji pomiędzy człowiekiem i światem pojęcia etyczne.

Pierwszym z tych pojęć, które pojawiło się u Homera jest pojęcie *hybris*. Wskazuje ono na fakt istnienia pewnej nieprzekraczalnej granicy, jaka oddziela człowieka od bogów (*Iliada*, V, w. 440–442; Pindar, *Nemea*, VI, 1–7). Jej przekroczenie, czyli naruszenie granic porządku kosmicznego przez człowieka, jest aktem *hybris*, czyli pychy człowieka. U Homera jest to arogancja Ajasa (*Iliada*, IV, w. 499–511), gwałtowna przemoc Achillesa, który beszcześci zwłoki Hektora (*Iliada*, XXIV, 39–45) czy postępowanie pretendentów do ręki Penelopy (*Odyseja*, XXIII, w. 62–64). Dlatego przeciwko ludzkiej *hybris* pojawia się bezosobowa boska zemsta – *Nemesis*, która zsyła na aroganckich ludzi błąd, zaślepienie lub nagły szal, napad zła (*Iliada*, XIX, w. 86). Zatem już u Homera bogowie, którzy z pochodzenia, są tylko siłami czysto naturalnymi, posiadają charakter moralny, pod warunkiem, że zachowują lub bronią porządku i sprawiedliwości⁶⁶. W *Odysei* Zeus nie ponosi żadnej odpowiedzialności za ludzkie

⁶⁵ W. Ch. Greene, *Moirai. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, Cambridge: Harvard University Press, 1944, s. 34, 42, (przyp. 189), s. 171.

⁶⁶ W. Ch. Greene, *Moirai*, dz. cyt., s. 12, 46.

nieszczęścia, to człowiek, przez własną dumę i pychę „powiększa swe nieszczęście ponad miarę wyznaczoną mu przez los”⁶⁷.

Ta idea pojawia się jeszcze wyraźniej u Hezjoda, według którego cierpienie ludzkie, czyli zło „fizyczne”, jest konsekwencją ludzkich błędów, czyli jest skutkiem zła „moralnego”. Podobne stanowisko zajął Solon⁶⁸. Bogowie są sprawiedliwi, a zło jest konsekwencją *hybris*, która ściągą na człowieka karę. Słowem, porządkowi moralnemu odpowiada porządek naturalny⁶⁹. Solon po raz pierwszy wypracował genealogię tematów: nadmierne powodzenie człowieka w jego życiu rodzi w nim pychę, która prowadzi do zła karanego przez boskość (Solon, I, 5; Ajschylos, *Agamemnon*, w. 380–386, 393, 764). Nie musi to być kara natychmiastowa, lecz wymierzona dopiero w kolejnych pokoleniach, jest więc nieunikniona (Solon, I, 67)⁷⁰.

Analogicznie uważa Theognis, z tą różnicą, że protestuje przeciwko przekonaniu, iż niewinny syn musi płacić za winy swego ojca (w. 687–688, 741–752). Pojawia się więc nowa aporia, mianowicie, jeśli przyjmie się, że cierpienie jest karą za błędy, to jak wyjaśnić cierpienie człowieka sprawiedliwego? Dlaczego niewinni płacą za winy swoich przodków, a winni uchodzą bezkarnie? – pyta poeta. Dlaczego zbrodniarz cieszy się szczęściem, a niewinny, przeciwnie, jest nieszczęśliwy? (Theognis, w. 373–392). Tej aporii nie udało się rozstrzygnąć teologii popularnej, dopiero Ajschylos wskazał na rozwiązanie zgodne zarówno z godnością boga oraz sprawiedliwością, według której każdy odpowiada za swoje błędy. Zdaniem Festugière’a dopiero ta doktryna może pomóc w poszukiwaniu sensu cierpienia.

2. Tragedia: tajemnica cierpienia a sens-cel ludzkiego życia

Tragedia przejmuje z tradycji mit tragiczny, a wraz z nim podejmuje problem zła, który stawia w centrum refleksji problem rozumienia człowieka, jego istoty, sensu jego działania i życia. Tragedia grecka jest szczególnym miejscem wyrażania ludzkiego dramatu: „Jedna jest tylko tragedia na świecie – tragedia grecka, stworzona przez trzech wielkich tragiczków: Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa. Istotnie jest ona jedną, która zawiera tragiczny sens życia, ponieważ wydobywa dwa jego elementy. Z jednej strony, ludzkie klęski, jakie zdarzają się stale, we wszystkich czasach i we wszystkich krajach. Z drugiej strony, przeświadczenie, że klęski te

⁶⁷ W. Jeager, *Paideia*, t. 1, tłum. M. Plezia, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1962, s. 169.

⁶⁸ J. w., 169–172.

⁶⁹ W. Ch. Greene, *Moirai*, dz. cyt., s. 36.

⁷⁰ J. w., s. 37; W. Jeager, *Paideia*, dz. cyt., s. 170–172, 185–186.

są spowodowane przez siły nadnaturalne, okryte tajemnicą, siły, których decyzje pozostają dla nas niezrozumiałe tak dalece, że nieszczęsny człowiek czuje się jak robak przygniety ciężarem bezlitosnego Przeznaczenia, którego sens na próżno usiłuje pojąć. Usunięcie jeden z tych dwóch czynników, a nie będzie już prawdziwej tragedii”⁷¹.

Tego zadania podjęli się tragicy greccy, wszyscy inni, zdaniem Festugière’a, tworzą tragedie drugorzędne, ponieważ został w nich usunięty czynnik nadnaturalny, czego przykładem są np. klasyczne siedemnastowieczne tragedie francuskie lub dramaty mieszczańskie⁷². Wraz z tą zmianą człowiek staje się panem samego siebie, podejmuje rozpaczliwą próbę zrozumienia siebie i swojego życia bez odniesienia do Boga. Oddziałał tu – jak powtarza Festugière – siedemnastowieczny racjonalizm i zrodzona z racjonalizmu antropocentryczna koncepcja człowieka i jej humanizm.

Kiedy tragicy greccy podjęli problem zła, aby wyrazić dogłębnie odczucia ogromu ludzkiej niedoli, to każdy z nich stawiał sobie za zadanie znalezienie „pęknięcia w murze”, czyli takiego aspektu poznawczego, który pozwoli wnikać w tajemnicę ludzkiego losu. Każdy z trzech wielkich tragików chciał poznać i wyjaśnić przyczyny ludzkich niepowodzeń i cierpienia, a tym samym rozstrzygnąć ostatecznie kwestię sensu ludzkiego życia. Od czego to zależy? Zdaniem Festugière’a zależy to od koncepcji Bytu Absolutnego.

A. Ajschylos: doktryna poprawy moralnej

Zdaniem Festugière’a pierwszy z trzech wielkich Tragików, Ajschylos przejmuje z tradycji mitycznej wizję boga i tego, co boskie, ale „przekształca jej ducha”. Zeus w *Błagalnicach* jest jeszcze bogiem mścicielem, okrutnie karzącym zbrodniarzy (*Prometeusz*). Jednak wkrótce tragik zauważa, iż taki obraz jest niegodny boga, dlatego przyjmuje za punkt wyjścia ideę Prawa, która prowadzi go do idei boga Sprawiedliwego. Idea sprawiedliwości jest głęboko wpisana w ludzką duszę, i właśnie dlatego sprawiedliwość staje się drugą, obok Wszechmocy, cechą przypisaną pierwotnie bogu. Poczawszy od *Prac i dni* Hezjoda Zeus „jest obrońcą Sprawiedliwości, założycielem i gwarantem porządku moralnego”⁷³. Zeusowi jest to prawo przyznane tylko wtedy, gdy panuje sprawiedliwie nad całym wszechświatem. Tragik

⁷¹ A.-J. Festugière, *De l'essence de la tragédie grecque*, Paris: Aubier-Montaigne, 1969, s. 11. Zob. także B. Bro, *Droga Greków*, w: *Potęga zła*, przeł. J. Kowalczyk, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1984, s. 173.

⁷² Zob. H. Kiereś, *Tradycja czy nowatorstwo? Spór o tragedię w klasycyzmie francuskim XVII wieku*, w: *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. St. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin, 2008, s. 249–262.

⁷³ A.-J. Festugière, *Réflexions sur le problème du mal chez Eschyle et Platon*, art. cyt., s. 15.

oczyszcza w ten sposób obraz mitycznego boga przejęty z tradycji, formułuje obraz boga uniwersalnego, absolutnie wszechmocnego (*Blagalnice*) i moralnie doskonałego (*Prometeusz*).

Równocześnie, w oparciu o ideę Sprawiedliwości, Ajschylos podejmuje próbę wyjaśnienia dramatu ludzkiego życia. Tradycja archaiczna związała ludzkie cierpienie z karą za błędy człowieka. Jest to rozwiązanie wysunięte w *Orestei*: Agamemnon jest winny śmierci swej córki Ifigenii; winna jest Klitajmestra, która zamordowała swego męża; również Orestes jest winny potwornej zbrodni matkobójstwa – wszyscy muszą być za to ukarani. Ajschylos uczynił z tego łańcucha niekończących się zbrodni temat swoich tragedii, ale – jak stwierdza Festugière – jego celem było przerwanie tego łańcucha, w którym jedne zbrodnie pociągają za sobą z konieczności następne.

Idea winy i kary stawia problem odpowiedzialności, domaga się odpowiedzi na pytanie: kto jest winny, bogowie czy człowiek? Wyzwanie to podjął Ajschylos. Skoro bóstwa mieszają się w ludzkie sprawy, to, jak się wydaje, człowiek nie jest jedyną przyczyną tych zbrodni, bowiem jest w człowieku coś, co nie pochodzi od niego, a co określa się pojęciem „Zbłądzenie”, *Ate*. Spada ono na niego „z nieba” i sprawia, że nie wie, co czyni, działa tak, jakby działał w nim jakiś *daimon*. Ów *daimon*, to nadnaturalna Siła kierująca ludzkim losem, to Fatum, *Mojra*, (*Agamemnon*, w. 1535, 1660).

To tajemnicze połączenie tego, co pochodzi ze sfery boskiej i dotyczy życia człowieka Festugière ujmuje w następujących pytaniach: co jest naszym udziałem, gdy popełniamy błędy? Jaka jest nasza odpowiedzialność? Odpowiedzią Ajschylosa na te pytania jest jego koncepcja zła: jeśli Bóg jest sprawiedliwy, a człowiek cierpi, to cierpienie jest karą za jego błędy. Ta odpowiedź wyraża boskie prawo „sprawca karę ma ponieść!” (*Agamemnon*, w. 1564). Ta prosta zasada była powszechnie znana jako archaiczne prawo talonu, które głosi: każda zbrodnia musi być ukarana. Ale Ajschylos akceptując prawo talonu wprowadził pewne *novum*, mianowicie, wprowadził doktrynę poprawy moralnej, zgodnie z którą kara była dla winnego także *oczyszczeniem*, skłaniała go do refleksji nad samym sobą. Wyrzuty sumienia, jakie pojawiały się w winnym, pochodziły od Zeusa, dzięki nim człowiek uczył się mądrości, czyli doskonalił się w swym człowieczeństwie. Potwierdzają to zdaniem Festugière’a dwie sentencje z trylogii *Oresteja*: „Cierpieniem zdobywa się wiedzę” (*Agamemnon*, w. 178) oraz „Bo źle nie jest mądrze działać pod przymusem” (*Eumenidy*, w. 520–521). Cierpienie nas uszlachetnia, jest ono szkołą cnotliwego formowania się człowieka.

Tajemniczy plan Zeusa prowadzi ostatecznie do dobra: „ze zła rodzi się dobro” (*Blagalnice*, w. 86). Dzięki temu Ajschylos odsłonił i wyjaśnił sens ludzkiego cierpienia, mianowicie, cierpienie oczyszcza sprawcę z winy; zaś niewinnego uszlachetnia. Co więcej,

według Festugière'a, cierpienie w jakiś tajemniczy sposób dokonuje wyrównania lub wynagrodzenia przez wyższe dobro; ta idea ujawnia się też u Sofoklesa i Eurypidesa.

B. Sofokles: „tragiczny błąd”, hamartia

Kolejny tragiczny Sofokles, wyraża mocne przekonanie, że to Zeus jest odpowiedzialny za ludzką niedolę i cierpienie. Najlepiej wyraża to ostatnie zdanie koryfa w dramacie *Trachinki*, który zwracając się do chóru dziewcząt z Trachis tak powiada: „I ty, dziewico, już nie stój przed grodem, Gdzie świeże śmierci widziałaś ofiary, Niedolę wielką, cierpienia bez miary. Nikt inny, Zeus sam wszystkiego powodem” (*Trachinki*, w. 1245).

Według francuskiego filozofa słuszność tego osądu potwierdzają dwie postaci: księżna Dejanira w *Trachinkach* oraz Edyp w *Królu Edypie*. Tematem *Trachinek* jest zwycięski powrót Heraklesa do domu. Przywiózł on z wyprawy Jole, córkę króla Ojchalii Eurytosa, którą prawdziwie pokochał i planuje poślubić. Kiedy księżna Dejanira, prawowita żona Heraklesa, dowiaduje się o tym, chce odzyskać miłość swojego męża. Dejanira sięga po magiczny eliksir, który podarował jej centaur Nessos, zanim zmarł ugodzony strzałą Heraklesa. W przekonaniu, że czyni dobrze, nasączyła ona tym eliksirem tunikę męża i przesłała mu ją przez posłańca. Herakles po jej założeniu umiera w okrutnym cierpieniu, gdyż miłosny eliksir okazał się trucizną. Na wiadomość o śmierci męża zrozpaczona księżna uświadomiła sobie swój straszny czyn i popełniła samobójstwo. Dramat kończy się sceną umierającego Heraklesa nad którym przerażony syn, Hyllos wygłasza pożegnalną mowę, w której oskarża bogów o obojętność na ludzką niedolę. „Bóg (Zeus), którego wszyscy nazywają stwórcą i ojcem jest obojętny na los człowieka, dopuszcza do takiego nieszczęścia” (*Trachinki*, w. 1264).

Jak zauważa Festugière, nikt nie popełnił tutaj żadnego błędu, ani Herakles, ani Dejanira. Zgodnie z panującym wówczas obyczajem niewierność Heraklesa nie domagała się boskiej kary. Księżna Dejanira cierpliwie oczekiwała powrotu męża, a kiedy poznaje prawdę o tym, że została zastąpiona przez młodszą wybrankę, jest tym zraniona, ale nie pragnie zemsty, chce jedynie odzyskać miłość Heraklesa. Myśląc, że dobrze czyni, księżna sięga do powszechnie stosowanych wówczas magicznych praktyk. Nie popełnia intencjonalnie żadnego błędu, pojawił się tu „tragiczny błąd”, *hamartia*, nad którym zatrzymują się także Platon (*Prawa*, VIII, 838 c 8) i Arystoteles (*Poetyka*, XIII, 1453 a 10).

Skąd zatem pochodzi ten „błąd”? Czyż każdy z nas nie doświadczył tego rodzaju nieszczęścia? Staramy się przecież czynić jak najlepiej, działać cnotliwie, słowem, czynić dobro, gdy nagle wszystko się odwraca, zostajemy przygnieceni ciężarem nieszczęścia, najbardziej

przerażającym złem. Uniwersalny wymiar tego „tragicznego błędu” Festugière ilustruje jego współczesnym przypadkiem: matka przebrała przemoczonego synka i pozostawiła go na krótko przy ogniu, chłopiec zbliżył się do ognia, aby się ogrzać, i wtedy jego koszula zapaliła się. Kiedy matka usłyszała krzyk dziecka i przybiega na pomoc, było już za późno, dziecka nie udało się uratować. Zrealizował się tu scenariusz „starszych” bogów greckich, którzy dopuścili do tragedii i cierpień.

Drugą postać Sofoklesowego dramatu to Edyp będący dla Platona i Arystotelesa oraz dla współczesnych klasycznym przykładem nieszczęśnika. Królowi Teb przypisuje się „tragiczny błąd”, a jest przecież całkowicie niewinny, stara się działać dobrze. I właśnie te wysiłki prowadzą go do niezamierzonego i okrutnego końca.

Gdzie zatem rezyduje zło? Edyp zabił swojego ojca, ale nie był świadomy, że przypadkowo spotkany na drodze starzec jest jego prawdziwym ojcem. I podobnie, poślubił Jokastę, nie wiedząc, iż jest ona jego matką. Król Teb działa zgodnie z heroicznym ethosem, jest zdeterminowany i odważny w poznawaniu prawdy o samym sobie, kieruje się cnotą sprawiedliwości. Realizuje więc delficką formułę *gnothi seauton*, ale poznanie prawdy o sobie samym czyni go najbardziej nieszczęśliwym z ludzi. Czy zatem – jak tłumaczyli Grecy – zazdrośni o szczęście człowieka bogowie posługują się ludzkimi cnotami, aby realizować swoje cele?

Zdaniem Festugière’a jedynym pocieszeniem, jakie pozostaje Edypowi, jest poczucie własnej wielkości, niesprawiedliwie cierpiący człowiek sprawiedliwy bierze na siebie udrękę własnej egzystencji, nie zrzuca odpowiedzialności za własne cierpienie na kogoś innego i w geście rozpaczony oślepia się. Edyp odczuwa w głębi swej duszy własną marność, pozostaje w osamotnieniu z „własną” zbrodnią i rozpaczą (*Król Edyp*, w. 1424). Takie oblicze ma postawa tragiczna, cierpiący niewinnie człowiek, zmiażdżony przytłaczającym ciężarem nieszczęścia wzbudza w nas – jak konkluduje Festugière – poczucie sacrum, *le sentiment du sacré*. Edyp jest przykładem człowieka przeżywającego ogromne nieszczęście, ale zachowującego swoją godność. Dlatego, zanim opadnie kurtyna i zasłoni życie tego nieszczęśnika, bogowie przyznają mu końcową nagrodę: ostateczną chwałę, czyli ubóstwienie. Grecy zawsze łączyli chwałę z wielkością moralną, z praktyką *areté*, jako siłą w nieszczęściu. Jednakże bohater Sofoklesa żyje w świecie immanentnym, gdzie „Niebo pozostaje wciąż zamknięte, a bogowie milczą”, dlatego król Teb świadomy różnicy oddzielającej ludzi od bogów, przyjmuje z odwagą własne przeznaczenie⁷⁴.

⁷⁴ A.-J. Festugière, *De l'essence de la tragédie grecque*, dz. cyt., s. 23.

C. Eurypides: religijno-kontemplacyjny wymiar tragedii

W dramatach Eurypidesa zmienia się wizja świata, a zwłaszcza człowieka, zawierają one bowiem coś więcej, niż rozpacz i strach przed tajemnicą boga i jego postawy wobec człowieka. Tym *novum* jest kontemplacyjny wymiar ludzkiego życia. Kontemplacja, czyli umiejętność poznawczego docierania do rzeczy ważnych i istotnych (*consideratio veri*), odsłania wyjątkową pozycję człowieka w świecie. Otóż, w kulturze greckiej funkcjonowały trzy koncepcje życia oparte na określonej hierarchii dóbr. Najwyżej stawiano życie kontemplacyjne, potem życie polityczne, a najniżej życie chremastyczne, polegające na gromadzeniu bogactw i dóbr materialnych. Ten podział wynikał z przekonania o istnieniu jakiegoś właściwego celu życia człowieka, zgodnego z jego rozumną naturą oraz implikował on wybór życia słusznego, czyli takiego, które było zgodne z jego naturą i prowadziło do jego spełnienia⁷⁵.

Zdaniem Festugière'a scenariusz życia kontemplacyjnego w dramatach Eurypidesa opiera się na dwóch elementach, na osobistej relacji z osobą boską oraz na tajemnicy okrucieństwa bogów. Przedmiot tej kontemplacji ujmuje francuski filozof w następujących pytaniach: w jaki sposób przeznaczenie człowieka interesuje bogów? Czy postępowanie człowieka na ziemi zbliża go do bogów? Wreszcie, czy doznawane nieszczęścia są przez bogów chciane?

Pierwszy aspekt życia kontemplacyjnego ilustrują dwaj tytułowi bohaterowie tragedii *Hippolytos uwięziony*, a zwłaszcza *Ion*. Hippolytos jest pobożnym młodzieńcem żyjącym w czystości i w stałej komunii z boginią Artemis. A młody Ion służy Apollonowi w świątyni Delfickiej, bóg jest dla niego wszystkim. Jest on szczęśliwy, ponieważ żyje w przyjaźni z bogiem, którego nazywa „prawdziwym ojcem”, ponieważ bóg dał mu życie (*Ion*, w. 138). Festugière dostrzega u obu postaci echo religijności samego Eurypidesa, postulat całkowitego oddania się w służbie bogu, polegający na stawianiu boga w centrum swojego życia. Dlaczego? Ponieważ to bóg nadaje sens ludzkiemu życiu, bez tego odniesienia życie człowieka byłoby wyzbyte z sensu. W ten sposób uniwersalny teatr Eurypidesa odsłania kontemplacyjny wymiar religii, odsłania zakorzenioną w duszy greckiej religijność⁷⁶.

⁷⁵ Przy okazji Festugière podkreśla, że starożytni Grecy zapanowali nad materialistyczną wizją człowieka, przeciwnie niż nowożytni, którzy odwrócili tę hierarchię, wybrali materializm i naturalizm antropologiczny i dążyli do panowania nad światem oraz nad niebem. Uznali bowiem za cel ludzkiego życia gromadzenie dóbr materialnych i władzę, słowem, najwyżej postawili życie materialne lub życie polityczne, a najniżej życie kontemplacyjne. Zob. tenże, *Les trois vies*, w: *Acta Congressus Madvigiani. Proceedings of the Second International Congress of Classical Studies*, vol. II, Copenhagen, 1957, s. 131–174.

⁷⁶ „[...] l'homme ancien est un homme religieux – en un sens, bien plus religieux que nous: car il a profondément la conviction que rien ne se fait sans les dieux”. A.-J. Festugière, *De l'essence de la tragédie grecque*, dz. cyt., s. 34.

Drugi aspekt życia kontemplacyjnego odsyła do tajemnicy okrucieństwa bogów, czyli do tajemnicy zła i przeznaczenia człowieka. Wiara w bogów oraz ich wpływ na ludzkie życie, prowadzi starożytnych Greków do tajemnicy zła, ale w refleksji nad tą tajemnicą bóg – jego koncepcja – pełni kluczową rolę. Ten, kto odrzucił boga, sprowadza wszystko do anonimowej materii i w konsekwencji usuwa problem zła. Dlaczego? Ponieważ bunt przeciwko skale, która nas przygniata lub fali, która nas pochłania, byłby bezsensowny. Zupełnie inaczej postrzega się tę sytuację wtedy, gdy wierzymy, iż tę skałę lub falę skierował przeciwko nam bóg, aby wyrządzić nam zło. Wtedy tak rozumiana rzeczywistość wzbudza zaskoczenie i skłania do pytania: co człowiek wyrządził bogu? Na czym polega jego wina? Czy winą człowieka jest jego osobliwa egzystencja? Czy „robak ziemski” może obrazić boga?⁷⁷.

Zdaniem francuskiego dominikanina pierwotne tłumaczenie problemu zła było oparte na przekonaniu, iż każde ludzkie nieszczęście jest karą za błędy własne lub odziedziczone. Jednak – jak twierdzi Platon – kiedy boga lub boskość uzna się za Byt doskonały, to nie można Go oskarżyć i przypisać Mu odpowiedzialności za istnienie zła w świecie. Bóg, który sprawiałby zło byłby anti-bogiem, kimś, kto kieruje się złą wolą, byłby więc bytowo (ontologicznie) sprzeczny, z czego – jak wnioskuje Festugière – odpowiedzialnym za wszelkie ludzkie nieszczęścia jest człowiek, na którym ciąży „grzech pierworodny”.

Festugière podkreśla, że dominujący w kulturze antycznej Grecji determinizm, fatalizm i pesymizm antropologiczny wyrażał tragizm ludzkiego życia, ale ów tragizm najbardziej realizował się wówczas, gdy nie było ludzkiej winy, a jeśli człowiek popełnił jakiś błąd, to błąd ten wynikał z woli boga. Jest to przypadek „Cierpiącego Sprawiedliwie” (*Juste Souffrant*), tak jak np. Hippolytos, Herakles, Ion czy Orestes. Wówczas, centrum dyskusji nie stanowi pytanie o sens niewinnie cierpiącego człowieka, lecz problem, czy *cierpienie to jest chciane* lub czy *jest ono przyzwolone przez bogów*. Skoro wszystko w świecie i w życiu ludzkim dzieje się z woli bogów, to na człowieku, który doznaje „zaślepienia”, *hamartia*, nie ciąży jakakolwiek wina⁷⁸.

Wyjątkowy rys tego rodzaju tragizmu Festugière dostrzega w *Orestesie*: człowiek popełnił błąd na rozkaz boga, po jego dokonaniu, jest opuszczony przez tego boga. Orestes staje przed nieprzekraczalnym konfliktem, musi wybrać pomiędzy dwoma obowiązkami religijnymi: aby pomścić ojca, musi zabić matkę. Odślania się tu przede wszystkim tragiczna logika, dwa religijne obowiązki niezdolne do współistnienia: Orestes jest pobożny, gdy zabije i jest

⁷⁷ J. w., s. 42.

⁷⁸ Eurypides często podejmował ten temat. Jest on szczególnie widoczny w czterech tragediach: *Hipolit uwieńczyony*, *Herakles w szale*, *Orestes*, *Ion*. J. w., s. 43.

bezbożny, gdy zabije (*Orestes*, w. 547, 546). Potworna zbrodnia, matkobójstwo, wywołuje w Orestesie wstrząs i rozpacz, w konsekwencji ogarnia go poczucie własnej nędzy, dręczą go wyrzuty sumienia, nękają okrutne Erynie. Postacie dramatu Eurypidesa przejęte są strachem przed dokonaniem czynu oraz rozpaczą po jego dokonaniu. Ciężar moralny i religijny tego konfliktu ciąży na duszy Orestesa. Ta intryga odsłania problem, z którym musiała zmierzyć się dusza kontemplująca: staramy się być posłuszni bogu, dokonujemy aktów, które wymagają od nas odwagi, spełniamy boże nakazy, a bóg milczy, tak jakby nie istniał. Zdaniem Festugière'a to milczenie boga wobec ludzkiego dramatu jest jak „Noc ciemna”, opisywana przez hiszpańskich mistyków, noc, która przenika świat i poszczególne epoki historyczne na wskroś oraz trwa po dziś dzień. To doświadczenie wyraża niezależny od nas los, którego tajemnicę ludzki umysł nie zdoła wyjaśnić, mianowicie, tajemnicę cierpienia.

Na płaszczyźnie religijnej dusza kontemplująca pragnie boskości, ale staje w obliczu jeszcze większej tajemnicy wobec której staje każdy człowiek, mianowicie, milczenie boga. Choć jest to starożytny świat pogański, który nie poznał jeszcze Boga objawionego, to postawa Eurypidesa, którą wcielił w bohaterów własnych tragedii – wyraża coś ważnego dla człowieka, uniwersalnego dla rodzaju ludzkiego: poszukiwanie Boga. Wspomniane poszukiwanie nieśmiało zaznacza swą obecność, jednakże w bohaterze świata pogańskiego dominuje nadal przekonanie, że wielkość człowieka ujawnia się w jego akceptacji przeznaczenia: „Człowiek nigdy nie jawi się tak wielki jak wtedy, kiedy akceptuje swój los” (*Herakles*, w. 1347, 1351, 1357).

Na podstawie powyższego wniosku, Festugière określa dramat grecki jako utwór będący sposobem użycia i odnowienia mitu tragicznego przejętego z tradycji⁷⁹. Dzięki opartej na wiedzy umiejętności konstruowania intryg i wprowadzania postaci działających, dramaturg świadomie i celowo nadaje postaciom odpowiednie charaktery, takie, które udoskonalają ich postępowanie i w konsekwencji udoskonalają ich sposób życia. Dlatego *Elektra* Eurypidesa różni się od *Elektry* Sofoklesa i Ajschylosa. Czytając dramaty *Orestes*, *Medea*, *Hippolytos*, *Herakles*, *Trojanki* lub *Bachantki* odczuwamy obecność nieprzeniknionej tajemnicy Przeznaczenia, której jednakowoż towarzyszy niezachwiana wiara w wieczną sprawiedliwość oraz myśl o istnieniu innego świata, w którym każdy człowiek będzie szczęśliwy.

Zasadniczo Eurypides wyraża się nie tyle poprzez swoich bohaterów, co w atmosferze dramatu, którą oddają śpiewy chóru, chce bowiem przedstawić rzeczywistość, która wznosi

⁷⁹ J. w., s. 61.

człowieka na wyżyny życia kontemplatywnego. Wspomniana atmosfera jest obecna zwłaszcza w *Bachantkach*, której akcja toczy się w kontekście nowej religii, związanej z kultem Dionizosa, boga „o podwójnym obliczu”. Chodzi szczególnie o wyjątkowo dziki i groźny obraz kobiet lidyjskich, które wpadają w szal dionizyjski, a w finalnej części tragedii, na zasadzie odwrócenia sytuacji, tak jak Dionizos odzyskuje pokój duszy, czystość i prostotę serca. Dzięki tej ewolucji charakterów postaci dramatu udoskonalają się moralnie.

Zdaniem Festugière’a ujawnia się tu mądrość grecka, mianowicie: nie wynosić się ponad ludzką kondycję i akceptować to, co niesie nam z sobą życie. Tragik nie akceptuje prawdy przekazanej przez tradycję, zgodnie z którą bogowie są okrutni i zazdrośni o człowieka, protestuje przeciwko egoistycznym bogom, którzy pilnują swoich praw i są bezlitośni w zemście⁸⁰. Ten protest jest zdaniem Festugière’a „świadectwem głębi i czystości uczuć religijnych” Eurypidesa; kiedy tragik pisze *Bachantki* jest „mistrzem swego geniuszu”⁸¹.

Jak komentuje powyższą myśl francuski dominikanin, Eurypides celebrytuje nie boga, ale wewnętrzny stan, pokój duszy, którego symbolem jest Dionizos. Ów stan osiąga się dzięki cnocie prostoty serca, która jest udziałem „prostych ludzi” (*commun peuple*), którzy chcą naśladować kobiety lidyjskie. Ludzie proszą się dla Eurypidesa nieskażeni przez miejskich demagogów, a życie blisko natury daje im pokój, z czego wynika – jak Festugière konkluduje – że „filtr pokoju jest nam dany przez naturę”, przy czym przez pojęcie natury, (gr. φύσις), nie rozumie przez opozycję do pojęcia prawa (gr. νόμος), ale „niebo i ziemię, kwiaty i ptaki, drzewa i dzikie zwierzęta”⁸².

W tej atmosferze spokoju i czystości przejawia się kluczowa cecha twórczości artystycznej Eurypidesa: jego szczerść, z której, zdaniem Festugière’a, stary poeta uczynił regułą swej sztuki: „Jego bachantki są prawdziwymi bachantkami, szalonymi, tak jak postrzegają je tradycja – ale bachantki to również niczym niezanieczyszczona natura. To pusta polana człowieka [...], gdzie nie słyhać żadnego odgłosu [...], gdzie nagle pojawia się młode zwierzę”. Jednakże – jak pyta Festugière – „Czy taka postawa wystarcza Eurypidesowi osiągnąć zamierzony cel? Czy pokój, prawdziwy pokój serca, znajduje się na tym świecie?”. I odpowiada sięgając do ostatnich słów *Bachantek*: „Ach! Boże, który mnie prowadzisz, Boże mojej radości, prowadź mnie tam [...]. Tam jest pozwolenie służyć Ci w pokoju” (*Bachantki*, w. 411–412, 415).

⁸⁰ „Aphrodite, qui fait périr le jeune et charmant Hippolyte; Apollon, qui viole, puis abandonne Créousa, qui fait peser sur Oreste l’obligation d’un crime abominable et vain; Dionysos, qui excite la meute des bacchantes à la chasse d’une proie humaine”. J. w., s. 76.

⁸¹ J. w., s. 76–77.

⁸² J. w.

Powyższa deklaracja zdaniem Festugière'a prowokuje kolejne pytania: kim są owe kobiety, których śpiew i gra na tamburynach gromadzi tłum? Co głoszą one zebrany, że wzbudzają ich ciekawość, a nawet wzruszenie? Wreszcie, czy zebrany lud jest gotów na przyjęcie tej swoistej ewangelii? Przecież kobiety lidyjskie głoszą zebranym coś, co może być odczytane jako „dobra nowina”. Tym, którzy chcą iść za Dionizosem Lidyjki obiecują szczęście, *makar, eudaimôn*. O jakie szczęście tu chodzi? Festugière sądzi, iż jest to szczęście religijne, które zyskuje się poprzez duchowe połączenie się z bogiem i które prowadzi do świętości i czystości moralnej. Uczestnictwo w kulcie religijnym powoduje „oczyszczenie swych rąk z krwi morderczej”, czyli „bycie w stanie uświęconym”. Wynika z tego, że kult religijny jest już czymś więcej niż zwykłym rytuałem, bo prowadzi on do *katharsis*-oczyszczenia. Chodzi w nim o to, aby „uczynić ze swego życia świętą ceremonią” (*cérémonie sainte*). Według francuskiego filozofa jest to wymowna propozycja, bliska chrześcijaństwu⁸³.

W tragediach Eurypidesa bohaterowie doznają specyficznego stanu uniesienia duchowego (*mania*): szału dionizyjskiego (*délire bachique*). Ów szal jest przez Eurypidesa przełożony na proces duchowy, którego celem jest ład duszy zgodny z boskimi prawami. Warunkiem wspomnianego procesu jest bycie „trzeźwym w upojeniu” (*νηφάλιος μέθη*). W niektórych fragmentach tragedii *Medea* pojawia się pojęcie *erosu* filozoficznego, mówi się też o „Mądrości i Miłości, które pomagają nam pozyskać całą cnotę” (*Medea*, w. 835–845), dlatego miłość w pełni ludzka jest „miłością duszy sprawiedliwej, umiarkowanej, pełnej doskonałości. Takie jest prawo wśród ludzkich istot, które powinno panować pośród pobożnymi, pod warunkiem, że mają jakąś mądrość: „kochać i pozostawić tu Kyprię córkę Zeusa” (j. w., w. 388). Co charakterystyczne, jeszcze przed *Timajosem* Platona, Eurypides ma intuicję, według której prawdziwą świątynią Boga jest dusza i nieśmiertelny rozum nous (*Helena*, w. 1014–1016; por. *Timajos*, 90 c 4). Platon w *Fajdrosie* również zwraca uwagę na to, co przeczuł poeta w *Bachantkach*, mianowicie na mistyczne uniesienie i na poryw czysto duchowy związany z kontemplacją.

W konkluzji przedstawionego wywodu Festugière stwierdza: pierwsi poeci, Homer i Hezjod, a szczególnie Tragicy w pełni ukazali niedolę ludzkiego życia, jednak pomimo wielu cennych intuicji nie udało im się znaleźć drogi, która wyprowadziłaby kulturę grecką

⁸³ Festugière zwraca uwagę na pewną kontrowersję związaną ze słowem „orgia”. Powszechnie kojarzy się ono z ideą nieumiarkowania i rozpustą cielesną, a w istocie słowo to nie oznacza zmysłowych bachanaliów („le vraie joie du bacchant n'est pas celle de la bacchanale”), lecz stan duchowej jedności z bogiem Bachusem. Tenże, *La signification religieuse de la Parados des Bacchantes*, w: *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris: Vrin, 1972, s. 73.

z kryzysu antropologicznego. Dopiero wraz z odkryciem filozofii, która w sposób racjonalny podejmuje tę kwestię, a więc dzięki mądrości filozoficznej człowiek dowiadyuje się, że dzięki osiągnięciu cnót intelektualnych i moralnych może doskonalić siebie i mieć nadzieję na osiągnięcie szczęścia.

Eurypides wyakcentował ludzki sposób życia związany z porządkiem moralnym i pięknem człowieka (*kalos k'gathos*)⁸⁴. Trzymanie się tego porządku daje receptę na proste i uspokajające postępowanie, daje radość i zadowolenie czystemu sercu, czyli wewnętrzny pokój. Festugière zgadza się z tezą Murraya, że z pragnienia wspomnianego pokoju Tragik czyni „swój testament”⁸⁵. Jednakże, chociaż bachantki mówią o „łagodnej karze” i o „trudzie bez trudu”, jakim jest służba Dionizosowi, to powraca pytanie, co zrobić w sytuacji, kiedy człowiek doświadcza zagrożenia własnej egzystencji, kiedy odczuwa strach przed utratą szczęścia? Zdaniem Festugière’a „Trzeba było odczuć aż do głębi swej istoty ludzką nędzę, aby zrozumieć tajemnicę jaka wyłania się z tragizmu w tragedii greckiej. I trzeba było tę tajemnicę zrozumieć, aby uświadomić sobie to, co było prawdziwie rewolucyjnego, całkowicie nowego w słowach Platona w *Timajosie*: „[...] z jakiego powodu, [Bóg] organizator zorganizował wszystko, co powstaje, i ten wszechświat. Dobry był. A dobry nie ma w sobie żadnej zazdrości o nic. I on był od niej wolny, więc chciał, żeby się wszystko stawało jak najbardziej podobne do niego. [...] Bóg chciał, żeby wszystko było dobre, a lichego, żeby nie było nic, [...] wyprowadził go [wszechświat] z chaosu i doprowadził do ładu, [...] aby wszechświat był jak najpiękniejszy w swej naturze” (*Timajos*, 29 e 1 – 30 b 5).

Zanim Festugière pozwoli tragedii zejść ze sceny kultury greckiej i zatrzymać się nad przywołaną myślą Platona, dokonuje podsumowania jej dorobku. Tragicy jako pierwsi stanęli w obliczu problemu zła i pomimo wielu cennych intuicji nie udało się im problemu tego rozstrzygnąć i przezwyciężyć fatalizmu i pesymizmu antropologicznego. Byli świadomi, że problem ten dotyczy sensu i celu ostatecznego ludzkiego życia i że jest on związany ze sferą tego, co boskie. Ajschylos dostrzega „pęknięcie w murze”, czyli szczelinę poprzez którą prześwieca idea Sprawiedliwości. Według Sofoklesa Niebo jest wciąż zamknięte, a bogowie milczą. Najdalej idzie Eurypides, który wskazuje na życie religijne i związane z nim *katharsis*-oczyszczenie jako na doraźne *antidotum* na zło i jednocześnie na pokorną akceptację ludzkiego losu. Wszyscy są przekonani, że w świadomej akceptacji woli bogów i nieuchronnego

⁸⁴ W kulturze greckiej wypracowany został ideał wychowania człowieka, *kalós kagathós*, wiążący piękno z dobrem godziwym.

⁸⁵ Zob. G. Murray, *Euripides and his Age*, 2^e éd, London: Oxford University Press, 1946, s. 126–128.

przeznaczenia człowieka, jakim jest jego śmierć, ujawnia się mimo wszystko tragiczna wielkość człowieka⁸⁶.

3. Platona koncepcja Boga jako droga do przewycięzenia pesymizmu antropologicznego

Zdaniem Festugière'a wpisując się w debatę nad kwestią sensu życia człowieka Platon proponuje głębsze i pełniejsze spojrzenie na tę kwestię. Wiąże się to z ewolucją jego poglądów, mianowicie, począwszy od radykalnego dualizmu ontologicznego i mimo wszystko pesymizmu (*Gorgiasz*, *Fedon*, *Państwo*) do umiarkowanego optymizmu (*Timajos*, *Prawa*).

A. „Tragiczny” pesymizm

Pierwszy etap rozważań Platona jest nacechowany swoistym pesymizmem, różniącym się jednak od pesymizmu tradycji mityczno-poetyckiej. Twórca Akademii odnotowuje, że pomiędzy poezją i filozofią trwa odwieczny spór o to, która z nich jest bliższa prawdy, a skoro poezja nie rozstrzygnęła problemu sensu ludzkiego życia, to należy oddać głos filozofii.

Autor *Państwa* w punkcie wyjścia opowiada się za radykalnym dualizmem dobra i zła w świecie. W refleksji nad człowiekiem ten radykalny dualizm przekłada się na ontologiczną opozycję duszy do ciała. Dusza ma pochodzenie boskie i jest wieczna, natomiast materialne ciało ma pochodzenie ziemskie i jest źródłem zła. W *Gorgiaszu* jest ono porównane do grobu (*soma=sema*), a w *Fedonie* nazwane jest „wielkim złem”. Przypomina to myśl Hezjoda w *Pracach i Dniach*: „Ziemia i morze są pełne zła”. W związku z powyższym rozróżnieniem i opozycją Platon twierdzi, że „dopóki mamy ciało, a dusza nasza połączona jest z tak wielkim złem, nie zdobędziemy w dostatecznym stopniu tego, czego pragniemy [prawdy]” (*Gorgiasz*, 493 a 3; *Fedon*, 63 e 7; 66 b 5). Ciało jest źródłem nieustannych kłopotów: potrzebuje pokarmu, choruje, a przede wszystkim, ulega różnym namiętnościom, żądzom i wyobrażeniom, które wprowadzają zamęt i niepokój do duszy, uniemożliwiając jej kontemplację prawdy (Bytu Absolutnego). Wniosek Platona jest jednoznaczny, mianowicie, dobro osiągniemy tylko wtedy, gdy uwolnimy się od ciała, a osiągniemy je wraz z chwilą śmierci fizycznej, czyli śmierci ciała, stąd całe życie filozofa jest przygotowaniem do śmierci (*Fedon*, 64 a 5; 66 b 8 – d 2–7).

⁸⁶ A.-J. Festugière, *De l'essence de la tragédie grecque*, dz. cyt., s. 22.

Dlaczego ciało jest siedzibą zła? Zdaniem francuskiego dominikanina odpowiedzi należy szukać w ontologii Platona, która jest oparta na radykalnej opozycji tego, co jest inteligibilne wobec tego, co jest zmysłowe. Istnieją zatem dwie przeciwstawne względem siebie rzeczywistości, rzeczywistość materialna i złożona, której istotą jest rozpadanie się oraz rzeczywistość niematerialna i niezłożona, której istotą jest niezmiennosc i tożsamosc bytowa. Rzeczy niezłożone są przedmiotem myśli, są nimi byty niewidzialne, jak np. równosc sama czy piękno samo, czyli istoty każdej rzeczy, które nie podlegają nigdy zmianom ani alteracjom. W przeciwieństwie do nich rzeczy zmysłowe są bytami widzialnymi, ulegającymi ciągłym zmianom. Ciało należy do kategorii rzeczy widzialnych, natomiast dusza należy do kategorii rzeczy niewidzialnych (j. w., 78 b 6 – c 6; 79 b). Zdaniem Festugière'a to, co inteligibilne i tożsame z sobą, czyli Idee oraz „dusza im podobna” jest nieśmiertelne, a to, co materialne i złożone, czyli ulegające rozpadowi ciało jest śmiertelne i nie jest boskie. Dobro zatem jest wyłącznie związane z tym, co niematerialne i niewidzialne, a zło z tym, co widzialne i materialne. W tej pierwszej koncepcji cały materialny i widzialny świat jest zły, a jego złożoność i zmienność pozostaje w nieustannej kolizji z duszą. Dobro rezyduje wyłącznie w świecie inteligibiliów oraz ducha. Najwyższą ideą jest idea Demiurga-Boga. Idea ta suponuje, że Bóg jest bytem hiperkosmicznym, zatem aby połączyć się z Nim jako dobrem adekwatnym trzeba rozstać się z tym światem, oczyścić się z materii dzięki moralnej ascezie (*Teajtet*, 176 b).

Wyzwolenie się z niewoli ciała i świata cielesnego osiągamy dopiero wtedy, gdy skierujemy się do Idei Boga, do Idei Piękną (*Uczta*), do Idei Dobra (*Państwo*, *Teajtet*). Źródłem zła jest materialna strona ludzkiej natury i świat, w którym człowiek aktualnie przebywa, a jedynym środkiem zaradczym jest „ucieczka” od ciała i od świata, skierowanie się ku Bogu i życie sprawiedliwe i pobożne (j.w., 176 a).

B. Umiarkowany optymizm

Zdaniem francuskiego dominikanina Platon zracjonalizował oblicze tragiczności świata i ludzkiego życia, ale nie poprzestał na rozwiązaniu, w którym Demiurg-Bóg był jedynie pozakosmiczną Ideą, a nie Bogiem kosmicznym związanym ontologicznie i etycznie ze światem i człowiekiem. Dlatego w *Timajosie* wypracował doktrynę, w której subtelniej i w sposób bardziej zróżnicowany potraktował świat materialny. W drugim etapie swych rozważań stwierdził, że zło jest obecne w świecie i że jest ono nieusuwalne ze świata, ale potraktował zło jako korelat dobra, czyli osłabił wcześniejszy radykalny dualizm ontologiczny dobra i zła i zmienił ich etyczną relację.

Według Festugière'a trzy czynniki skłoniły Platona do zmiany pierwotnej doktryny. Po pierwsze, nowa teoria duszy, zgodnie z którą była ona odtąd postrzegana jako zasada ruchu ciała i jego życia, a nie jej grób i siedziba zła. Po drugie, teza o regularności i ładzie manifestującym się w ruchach ciał niebieskich, czyli teza o racjonalności świata. Wreszcie, po trzecie, pogląd, że człowiek, jako jednostka i obywatel państwa, żyje w kosmosie, w którym panuje ontologiczny ład, porządek. Ta zmiana punktu widzenia otworzyła przed człowiekiem nową drogę, mianowicie, naśladowanie ładu (piękna) kosmicznego, a nie ucieczkę od świata⁸⁷.

Wraz z odkryciem w świecie „porządku” jest on odtąd postrzegany jako racjonalna i celowa Całość, której dynamizm jest konsekwencją obecności czynnika nadrzędnego, jakim jest rozum-*nous* (νοῦς). W tym harmonijnym porządku kosmicznym szczególną rolę odgrywają dwa ostatnie rodzaje ruchów (*Prawa*, X, 893 b)⁸⁸. Chodzi o ruch przedmiotu, który może wprawiać w ruch inne przedmioty, ale nie siebie samego oraz o ruch przedmiotu, który będąc zasadą dla ośmiu pierwszych rodzajów ruchu i zmiany, jest również zdolny do samoporuszania się (j. w., 894 c). Tą autonomiczną zasadą ruchu jest dusza. Platon wskazuje tym samym na rzeczywistość pośrednią umieszczoną pomiędzy światem niezmiennych Idei, a światem stawania się – jest nią Dusza Świata. To ona kieruje uporządkowanym ruchem Nieba, czyli życiem, dlatego Dusza musi być z konieczności wyposażona w Umysł (Rozum). Wreszcie, skoro ów Umysł jest zasadą porządku, to zarazem jest on zasadą piękna i dobra, jest więc rozumny, piękny i dobry. Platon w *Timajosie* przedstawił tę doktrynę w formie mitu: Demiurg umieszcza Rozum w Duszy, a Duszę w Ciele świata, aby utworzyć świat jako inteligibilną Całość, a całość ta działa celowo, ponieważ jest dobra (*Timajos*, 29 e; 30 b). W komentarzu Festugière stwierdza, że przypisanie Duszy dobra lub zła zależy od tego czy zmiany, jakie wprowadza ona są uporządkowane czy nieuporządkowane, a ponieważ w sferze ruchu ciał niebieskich panuje porządek, to z tego wynika, że dusza jest dobra⁸⁹.

Platon utożsamia ostatecznie Duszę Świata z Bogiem. Jeśli w pierwszym rozwiązaniu boskość została związana z Ideą, to dusza ludzka mogła być boska tylko wtedy, gdy upodobniła się do tej Idei (*Fedon*, 80 a 10). W końcowej fazie platońskiej teologii (*Prawa*, X, 889 a–899 c) Bóg jest utożsamiony z Duszą poruszającą Niebem. Bóg, jako przyczyna ruchu uporządkowanego, jest dobry i może być wyłącznie dobry, a to znaczy, iż „nie ma w sobie

⁸⁷ J. w., s. 24.

⁸⁸ Platon wymienia dziesięć rodzajów ruchu: kołowy, lokalny, kombinowany i oddzielania, wzrostu i zmniejszania, powstawania i ginięcia.

⁸⁹ Ostatecznie, Platon stwierdza w księdze X *Praw*, iż Demiurg i Dusza Świata tworzą jedno. O funkcjach Demiurga i duszy świata, zob. W. Dłubacz, *U źródeł koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003, s. 278.

żadnej zazdrości o nic”, także o człowieka i jego dobro i szczęście (*Timajos*, 29 e 1–4). Ta doktryna, jak zauważa francuski filozof, jest rezultatem długiego procesu, jaki od Hezjoda do Ajschylosa dokonał się w refleksji nad pojęciami boskości i Boga. Refleksję tę zwieńcza racjonalny dogmat Platona: Bóg jest dobry, może być przyczyną tylko dobra. W konsekwencji, zło nie może pochodzić od Boga (*Państwo*, II, 379 a – 380 a), jak błędnie głoszą Homer i Ajschylos (*Teajtet*, 176 a), zło bowiem „nie ma swego miejsca pośród bogów” (*Państwo*, X, 617 e 4; *Timajos*, 42 d 3)⁹⁰.

C. Skoro Bóg jest dobry, to dlaczego zło?

Francuski dominikanin odnotowuje, że Platon stawia problem zła z jeszcze większą ostrością niż twórcy mitów, Tragicy i poprzedzający go filozofowie. Poeci korzystali z mitów i w konsekwencji przedstawiali bogów obojętnych na ludzkie nieszczęście lub wręcz zazdrosnych o ludzkie szczęście, okrutnych, ale sprawiedliwych, bo to im należy się szczęście, a nie człowiekowi, który – jak stwierdza Homer – jest „jednodniowcem”, czyli efemerydą poddaną bogom i ich woli. W przeciwieństwie do tej tradycyjnej wykładni Bóg Platona jest Bogiem dobrym, ale – jak podkreśla Festugière – nie jest Bogiem wszechmocnym. Gdyby Platon przypisał Bogu wszechmoc stanąłby przed paradoksem i problem zła pozostawałby nierozwiązywalny w jego perspektywie antropologicznej: jeśli dobry Bóg jest przyczyną zła, to *ex definitione* nie jest dobry⁹¹.

Platon wysuwa w *Timajosie* dwa rozwiązania problemu zła. Po pierwsze, zło istnieje w materialnym świecie, a ciało ludzkie jest materialne, zatem ono również jest przyczyną zła. Wszystkie ludzkie nieszczęścia, zarówno fizyczne, jak i moralne pochodzą od ciała lub zewnętrznych wobec ciała materialnych bytów. Człowiek sprawia zło, gdyż posiada ciało, ale może stawać się dobry, jeśli uwalnia się od wpływu zła cielesnego. Według Festugière’a Platon nie odróżnił jeszcze w sposób wyraźny zła moralnego, uzależnionego od wolnej woli człowieka, od zła cielesnego, któremu ulega dusza z racji jej połączenia z ciałem. Wynika z tego, że zło moralne, *hybris*, nie jest konsekwencją wolnego wyboru duszy, lecz wpływu, jaki wywiera na nią materialne ciało. Uwolnienie się od wpływu ciała równało się z wyeliminowaniem możliwości czynienia zła moralnego.

⁹⁰ Zob. W. Ch. Greene, *Moirai*, dz. cyt., s. 297.

⁹¹ Zob. j. w.

W *Timajosie* Platon obiera inną drogę i inne rozwiązanie. Otóż pod wpływem rozwoju geometrii, a szczególnie astronomii, nie potępia już świata jako źródła zła absolutnego, ponieważ dostrzegł w świecie Porządek. Jest to jednakże Porządek, z którym zmieszany jest pewien nieład. Przyczyną owego nieładu jest pluralizm ontologiczny, czyli różnorodność bytów posiadających przeciwne właściwości (*Timajos*, 52 e 2). Pluralizm wyraża się w dwóch podstawowych jakościach Kosmosu, jakimi są miejsce i siły, jakie w nim działają: „Wszystko, cokolwiek istnieje, musi istnieć w jakimś miejscu i zajmować jakąś przestrzeń” (j. w., 52 b 3–4). Siły te ze swej natury wytwarzają różne, a także przeciwne skutki, pozostają wobec siebie w konflikcie. Jak komentuje tę koncepcję Festugière: „[Materia] nie jest, sama w sobie złem, a przynajmniej złem pozytywnym: jest tylko mniejszym dobrem, granicą dobra. Jest niezbędnym warunkiem do tego, aby dobro istniało w konkretnie. Porządek świata konkretnych implikuje z konieczności tę granicę i tę odporność”⁹².

Działanie Demiurga (będące równorzędne z Duszą Świata) we wszechświecie oraz działanie partykularnych sił jawi się jako konflikt dwóch Konieczności, mianowicie, „konieczności na górze” i „konieczności na dole”. Pierwsza konieczność jest tożsama z działaniem boskiego Umysłu, wprowadza ona ład i celowość we wszechświecie-Kosmosie. Natomiast konieczność druga to mechaniczne działanie szczegółowych, „ślepych” przyczyn, które ze swej istoty stawiają opór konieczności pierwszej. W rezultacie rzeczy świata widzialnego są wytworem mieszaniny tych dwóch ścierających się z sobą porządków, ślepej Konieczności i boskiego Umysłu (*Timajos*, 47 e 5 – 48 a 2). Zwycięstwo w tym zmaganiu odnosi ostatecznie boski Umysł, bo inaczej świat nie byłby Kosmosem, co prawda skażonym pewnego rodzaju nieładem, lecz mimo to kosmosem. Bóg Platona nie jest wszechmocny, On organizuje Kosmos za pomocą „współczynników”, czyli miejsca i materiału, które posiadają własne cechy i właściwości. Zatem – jak konkluduje Festugère – działalność Boga dotyczy także materii, jest ona niezbędna w jego dziele. Z tej przyczyny świat nie jest przeniknięty całkowicie rozumnością i nie jest całkowicie dobry⁹³.

Jednakże najważniejszym problemem dla Platona był nieporządek w człowieku, szczególnie wtedy, gdy chodzi o ludzkie szczęście. Doświadczenie dowodzi, że człowiek jest rzadko szczęśliwy, ponieważ nieporządek jest nierozdzielnie wpisany w jego naturę. Niemniej, świat jawi się jak dobrze uregulowana maszyna, zatem, jak twierdzi Festugière, istnienie zła w świecie uzależnione jest od tego, co przeważa w świecie, czy sam świat czy człowiek? Jeśli świat,

⁹² A.-J. Festugière, *Réflexions sur le problème du mal chez Eschyle et Platon*, art. cyt., s. 29.

⁹³ J. w., s. 29–30. Festugière nawiązuje do tezy W. Ch. Greene’a, *Moirai*, dz. cyt., s. 303–305.

z panującym w nim porządkiem, to będzie on postrzegany jako dobry, z którym akcydentalnie miesza się pewien nieład. Jeśli człowiek, który jest nieszczęśliwy, to będzie przeważać tendencja postrzegania świata jako źródła zła. W kulturze starożytnej dominował kosmocentryzm, świat był stawiany na pierwszym miejscu, a człowiek był tylko jego znikomą częścią, z tej przyczyny częściowy nieład w człowieku w jakiś sposób „rozpuszczał się” w powszechnym porządku. Jednostkowe zło nie dawało podstaw do tego, aby potępić Całość tylko dlatego, że jakaś część była źle zestrojona, należało cieszyć się ze szczęścia Całości.

Mając na uwadze ten ogólny porządek rzeczy Festugière analizuje stanowisko w *Timajosie* dotyczące częściowego nieporządku w świecie i przeznaczenia człowieka. Skoro porządek świata stawiany jest na pierwszym miejscu, to człowiek musiał ów porządek naśladować, uzgodnić się z nim. Platon wskazał na działanie Duszy Świata we wszechświecie jako zasady ruchu. Jest ona wyposażona w boski Intelkt, który kontempluje niezmienny porządek Idei i odciska się w ruchu nieba w sposób doskonale uporządkowany i regularny. Zatem wszystko, co jest bezpośrednio zależne od ruchów ciał niebieskich, dziedziczy ten sam porządek i regularność. Porządek ten jest obecny także w strukturze ludzkiego ciała, gdzie przyczyny mechaniczne uzgadniają się z przyczyną celową jego organów, jak np. z okiem. Człowiek posiada wzrok, dzięki któremu może kontemplować doskonały porządek we wszechświecie, czyli piękno wszechświata i uzgadniać z nim działanie własnej duszy z zasadami kierującymi niebem (*Timajos*, 36 b–e; 40 a–b; 58 a–c)⁹⁴.

Jednakże pomimo tych doskonałości i optymizmu, jaki z nich wynika, pozostaje niewyjaśniony fakt zła związanego z człowiekiem. W *Timajosie*, *Fedonie* i *Państwie* przyczyną tego zła jest związek nieśmiertelnej duszy ze śmiertelnym ciałem, ale są także pewne różnice. W *Państwie* związek duszy i ciała jest następstwem kary za winy popełnione w poprzednim życiu, które pociągają za sobą wędrówkę dusz i reinkarnację, a w ślad za nimi cierpienie błakającej się i wcielanej dość przypadkowo duszy. W *Fedonie* jedynym ratunkiem dla wcielonej duszy wydaje się być śmierć, zaś w *Timajosie*, można jej pomóc za sprawą *paidei*, czyli dobrej edukacji, aby mogła dostosować się do porządku zawiadującego Kosmosem. Słowem, jak konkluduje Festugière, odkrycie porządku kosmicznego doprowadziło Platona do złagodzenia i zróżnicowania swej doktryny. Tej nowej doktrynie, francuski filozof stawia cztery

⁹⁴ „Nie tylko materia przesiąknięta jest inteligibilnością, ponieważ tworzące ją pierwotne elementy [ślepe przyczyny] przekształcają się w figury geometryczne – trójkąty, które tworzą solidne elementy, konstytuujące żywioły: ogień, powietrze, wodę i ziemię, – ale jednocześnie jednolity, kolisty ruch nieba, który sprawia, że jedne elementy powstają przeciw drugim, pozwala im zająć miejsce, jakie przysługuje im we wszechświecie, zgodnie z linią wertykalną, która idzie od góry w dół, czyli do środka”. J. w., s. 32.

pytania, jeśli Bóg jest dobry, to dlaczego człowiek cierpi? Dlaczego dusza i ciało są ze sobą w konflikcie? Jaki jest status bytowy duszy wcielonej? Co jest pocieszeniem dla mędrca lub człowieka sprawiedliwego?⁹⁵.

Z odpowiedzią na pierwsze pytanie wiąże się fakt powołania indywidualnych dusz przez Boga, dzięki czemu mają tę samą istotę co Dusza Świata, są zatem dobre. Prawdopodobnie są też szczęśliwe, gdyż Bóg umieścił każdą z nich najpierw na gwiazdach (*Timajos*, 41 d–e). Dlaczego więc zostały umieszczone w śmiertelnych ciałach?

Najpierw francuski filozof wyjaśnia, że pierwsze wcielenie duszy, które Platon związał z dominującą w świecie doskonałością, wymaga istnienia wszystkich gatunków żywych, jest to bowiem warunek Pełni świata. Wskutek tego wcielenia dusze doświadczają „z konieczności” wpływu ciała oraz wpływu śmiertelnej części dusz, która jest zasadą życia wegetatywnego i emocjonalnego człowieka. Dusze stały się zatem podmiotami emocji, a ich losy po śmierci uzależnione są od tego, czy żyły „w sprawiedliwości czy w niesprawiedliwości”, czy zapanowały nad uczuciami czy im uległy. Dusze sprawiedliwych powracają do gwiazd, zaś dusze ludzi niesprawiedliwych wracają na ziemię, aby przez kolejne wcielenia odpokutować własne winy (*Timajos*, 39 e–40 a; 41 b–c 1; 42 a 5; 69 c 7).

Doktryna kolejnych inkarnacji jest dobrze znana, dlatego Festugière wydobywa tylko te jej elementy, które wskazują na jej genezę, i związaną z tą doktryną ewolucję pojęcia sprawiedliwości. Już Solon twierdził, że każde cierpienie jest karą za popełnione zbrodnie, własne lub przodków, zaś Teognis uznał karanie niewinnych potomków za winy ich przodków jako przejaw niesprawiedliwości. Jak zatem wyjaśnić cierpienie sprawiedliwych? Idea wcześniejszego życia dostarcza rozwiązania, człowiek jest ukarany nie za winy swoich przodków, ale za własne winy popełnione w życiu poprzednim. Odtąd cierpienia, które wydawały się człowiekowi niezasłużone, są teraz zasłużoną karą za błędy popełnione w przeszłości, bo każdy ponosi karę tylko za własne przewiny.

Wynika z tego, że obecność na ziemi dusz wcielonych jest wymagana przez Pełnię bytową świata, jak i przez doktrynę reinkarnacji, która jest powiązana z koniecznością kary za przewiny (j. w., 42 b 2–3).

Po drugie, konflikt pomiędzy duszą a ciałem Platon wyjaśnia osobliwie, nieśmiertelne dusze zostały powołane przez najwyższego Boga, natomiast ciało i śmiertelna dusza przez niższych bogów (bogów gwiazd). Dlaczego? Bo gdyby sam Bóg powoływał istoty ziemskie, to

⁹⁵ J. w., s. 33–34.

„byłyby one równe bogom”. Dlatego niżsi bogowie utworzyli istoty ludzkie, które są co prawda śmiertelne, ale są konieczne dla Całości jako Całości (j. w., 41 c–d).

Po trzecie, człowiek po narodzeniu był najpierw w stanie chaosu, porównywalnego do chaosu elementarnych sił przed interwencją Duszy Świata (Demiurga). Ponadto, te nieregularne ruchy sprawiają, że dusza intelektualna na pierwszym etapie jest całkowicie niezorganizowana, ponieważ znajduje się pod wpływem zaburzeń cielesnych: odżywiania i trawienia, uczuć, emocji (j. w., 43 c–e); podobnie jest w *Fedonie*, połączenie ze śmiertelnym ciałem sprawia, że dusza ludzka jest w stanie chaosu (j. w., 43 c–e; por. *Fedon*, 66 b–d; 67 a 6). Ten nieporządek w człowieku, porównywalny z chaosem zasadniczych elementów wszechświata przed interwencją Duszy Świata (Demiurga), stawia przed duszą rozumną istotne zadanie, mianowicie, ma ona zapanować nad chaosem. Ale jeśli w *Fedonie* jedyną drogą wyzwolenia z więzów ciała jest śmierć, to w kolejnych dialogach Platon wypracowuje teorię edukacji całego człowieka, duszy i ciała (*Państwo*), którą łączy ze swoją teorią świata, by ostatecznie określić cel życia mędrca. Nie jest to już ucieczka od ciała i świata, ale naśladowanie regularnych ruchów ciał niebieskich, a w rozumnym działaniu chodzi o naśladowanie bożych praw i uzgadnianie się z Duszą Świata (*Timajos*, 44–48 c 1; 87 c–90 d). Ta perspektywa etyczna jest bardzo ważna, bowiem zainspirowała ona popularną doktrynę Platona o samozbawieniu się człowieka od zła, osiągnięcia szczęścia nie tylko dzięki praktykowaniu ascezy cielesnej, lecz przede wszystkim dzięki zachowaniu w sobie ładu bożego.

Po czwarte, człowiek sprawiedliwy jest szczęśliwy z samego faktu, że jest sprawiedliwy, sama cnota sprawiedliwości jest dla niego nagrodą. Platon pisze w *Gorgiaszu*: „[...] człowiek rozumnie panujący nad sobą, [...], będąc sprawiedliwym i odważnym, i zbożnym, będzie mężem dobrym w całej pełni, a będąc dobrym, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił, cokolwiek by robił, a kiedy mu się tak pięknie będzie wiodło, będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie”. Oto, pierwsze pocieszenie dla cierpiącego: osiągnięcie cnoty daje szczęście, a cierpiący grzesznik może odzyskać szczęście (507 c 1–5; 507 d 3–7). Ta relacja pomiędzy cnotą i szczęściem nabiera w *Timajosie* szczególnego charakteru, mędrzec dostosowuje działanie swojej duszy (i ciała) do działania Duszy Świata, z której indywidualna dusza wzięła swój początek (*Timajos*, 90 a–b).

Druga pociecha mędrca wynika z rozpoznania harmonijnego porządku świata oraz z jego pewności, że cierpienie służy, w jakiś tajemniczy sposób, dobru wspólnoty. Nawiązując do sformułowań w *Prawach*, francuski filozof wyjaśnia to z perspektywy tradycji starożytnej,

zgodnie z którą człowiek patrzy na swoje życie w kontekście Całości⁹⁶. Zatem największym pocieszeniem dla mędrca jest uznanie siebie za część Całości i dążenie do uzgodnienia się z porządkiem świata, a wtedy jego cierpienie jako jednostki, w jakiś tajemniczy sposób wpływa na szczęście ogółu (*Prawa*, X, 903 b–d).

Trzecim pocieszeniem dla mędrca jest nadzieja na nagrodę po śmierci. Zdaniem Festugière'a ta idea, pełniąca ważną rolę w *Fedonie*, jest znacznie osłabiona w ostatnich dialogach Platona, w *Timajosie* i w *Prawach*. Jednakże nawet jeśli jest ona podana w formie mitu, to nie należy widzieć w niej poetyckiej fantazji, bo łączy się ona z zasadami platońskiej doktryny. Człowiek nie może ograniczać się tylko do przyjęcia istnienia Boga sprawiedliwego i nieśmiertelnej duszy, bo jego celem jest kontemplacja Bytu Absolutnego. Po śmierci ciała nieśmiertelna dusza realizuje ten cel, jej ostateczne przeznaczenie, jeśli zasłużyła sobie na to życiem, jakie prowadziła na ziemi. Osiąga swoje zbawienie, jeśli żyła w harmonii z Bogiem, a jeśli żyła niesprawiedliwie, to nie zasłużyła sobie na nie. Zdaniem Festugière'a w przedstawionej doktrynie Platona ujawnia się dramat człowieka, który odrzuciwszy Boga sam ponosi konsekwencje własnego wyboru, jakim jest skazanie się na definitywne zło i niewyjaśnialne cierpienie.

Konkludując swoje rozważania francuski filozof zwraca uwagę na doniosły wkład Greków do cywilizacji Zachodu, w której pewna prawda o człowieku pozwoliła odkryć sens ludzkiego życia oraz jego „wartość”. Chodzi przede wszystkim w godność człowieka jako człowieka, która jest osadzona w jego rozumnej duszy oraz aktach wolnej woli, dzięki nim może osiągnąć doskonałość i pełnię życia, czyli szczęście. Uniwersalna kultura Grecka sformułowała bowiem, po raz pierwszy i definitywny, zasady i normy postępowania, które kształtują nasze człowieczeństwo, wystarczy wymienić wśród których takie jak, *lepiej doznawać niesprawiedliwości niż ją czynić* lub *lepiej umrzeć niż zdradzić prawdę* lub *to, co stanowi odwieczne moralne prawo człowieka*. Jako dziedzic i kontynuator cywilizacji Zachodu Festugière troszczy się o jej przetrwanie widząc niebezpieczeństwo promowanych dzisiaj „ideałów”, które niczym innym jak walką o „rząd dusz”⁹⁷.

⁹⁶ A.-J. Festugière, *La sainteté*, dz. cyt., s. 61.

⁹⁷ „La civilisation occidentale est fondée sur un petit nombre de principes qui donnent à la vie humaine son sens et sa valeur. Ces principes ont été formulés en Occident, pour la première fois et de façon définitive, par des Grecs. [...]”

Le premier principe est celui *de la dignité de l'homme comme tel*, une fois reconnu ce qu'est l'être humaine dans son essence même. De ce principe résultent les deux autres. L'homme ayant été reconnu dans ce qui le constitue essentiellement, il se doit de se respecter lui-même, de ne pas s'abaisser à ses propres yeux. On aboutit ainsi, d'une part, au paradoxe du *Gorgias*, qu'il vaut mieux subir l'injustice que de la commettre – c'est le second

Podsumowanie i komentarz

Według Festugière'a stan duchowy dzisiejszej kultury skażonej ideologią modernizmu, a zwłaszcza postmodernizmu, to wystarczający powód, aby powrócić do zapomnianego dorobku myślowego tradycji europejskiej – począwszy od antycznej Grecji – i przemyśleć *de novo* problem ostatecznego sensu-celu ludzkiego życia. Nie pojawiłby się ten problem, aktualny do dziś, gdyby człowiek nie borykał się z problemem zła i w związku z tym nie pytał o jego przyczyny i nie szukał możliwości jego przezwyciężenia czy wręcz wyeliminowania z własnego życia i ze świata. Zło jest nie tylko przyczyną tragiczności ludzkiego życia, lecz także świat jawi się jako naznaczony rysem tragiczności. Problem zła ma dwa wymiary i dwie przyczyny. Tymi przyczynami są jakieś anonimowe siły ontologiczne lub siły upostaciowane, czyli bogowie, którzy są okrutni wobec człowieka i zazdrośni o jego szczęście bądź tą przyczyną jest sam człowiek. Niezależnie od rodzaju wymienionych przyczyn człowiek jest skazany na obecność zła. W rezultacie pojawia się tzw. losowa koncepcja człowieka, jego życie podlega anonimowej konieczności, *fatum*, bądź jest konsekwencją rozmyślnego działania bogów lub ich przypadkowego kaprysu. Festugière sądzi, że zasygnalizowane kwestie należy rozważyć z nowej perspektywy, która uwzględnia najgłębszy wymiar ludzkiego bytowania w świecie, jakim jest wpisana w ludzką naturę religijność, a wraz z nią pytanie o Boga, o Jego naturę oraz Jego związek ze światem, a zwłaszcza człowiekiem. Dowodzą tego dzieje namysłu nad kwestią zła i nad jego konsekwencjami antropologicznymi, których znamieniem jest tragizm ludzkiego życia, czyli nierozstrzygalność problemu zła i skazanie na zło.

Francuski dominikanin sądzi, że dzieje wspomnianego namysłu – począwszy od mitu do Tragików i do odkrycia filozofii – to wielowiekowy i żmudny proces „odkrywania Boga”. Proces ten to, po pierwsze, odchodzenie od politeizmu ku monoteizmowi oraz, po drugie, to swoista, będąca owocem realizacji zawołania *gnothi seauton* (umieszczonego na architrawie świątyni w Delfach) „humanizacja” oblicza Boga. Jest ona następstwem odkrycia przez człowieka własnej godności, godności tragicznej, niemniej jednak godności. W jego kontekście – zdaniem francuskiego filozofa – dzięki filozofii, a przede wszystkim myśli Platona, Bóg staje się przyczyną świata oraz człowieka i jego opiekunem: „(...) bóg jest całkowicie prosty

principe –, d'autre part, qu'il veut mieux subir la mort que de trahir la vérité ou de trahir ce qui s'impose à l'être humain comme une loi morale éternelle.

[...] L'Europe, c'est cela. Non pas des armements, mais une âme, ou, pour mieux dire, une certaine qualité de l'âme. Le jour où cette qualité aura disparu, on pourra avoir tous armements qu'on voudra, il n'y aura plus d'Europe, il n'y aura plus rien. Et la vie ne vaudra plus la peine d'être vécue.” A.-J. Festugière, *Le sens de la vie humaine chez les Grecs*, w: *De l'essence de la tragédie grecque*, dz. cyt., s. 103, 121.

i prawdziwy w czynie i w słowie, i ani sam się nie odmienia, ani drugich w błąd nie wprowadza, ani w wytworach wyobraźni, ani w słowach, ani w zsyłaniu znaków, ani we śnie, ani na jawie” (*Państwo*, 383 A). Stawia On wszakże przed człowiekiem określone wymagania, mianowicie, wyzbycie się *hybris*, czyli pychy i arogancji oraz kształcenie własnego poznania (kontemplowania natury Boga) i moralności, czyli przestrzeganie zasad etycznych, realizacji dobra i cierpliwego znoszenia zła.

Twórca Akademii zdejmuje z Boga odium *hybris*, utożsamia go z Dobrem i czyni z niego wzór etyczny dla człowieka. To rozwiązanie eliminuje podejrzenie, iż to Bóg jest sprawcą zła i że posługuje się on złem w zarządzaniu światem i skazuje człowieka na los, czyli na jego wolę i kaprys. Bóg nie jest sprawcą zła, zła, które zyskało miano „winy niezawinionej”, *hamartia*. Przyczyną tego rodzaju zła jest wewnętrzny dynamizm świata doksalnego, ścieranie się i walka poszczególnych sfer bytowych, rodzajów i gatunków, praw materii, czyli przyczyn partykularnych. Człowiek, jak podkreśla Platon, posiada rozum i sztukę, dzięki którym może zapanować nad światem przyrody, ale jego zasadniczą misją w świecie jest powrót do macierzystej bytowo sfery, jaką jest *pleroma* i życie kontemplacyjne, w którym nie ma zła i które jest miarą ludzkiego szczęścia. Zdaniem Festugière’a wizja Platona wyjaśnia problem zła, zawiera *paideię*, która powściąga ludzką skłonność do zła oraz określa cel ostateczny życia człowieka. Wizja ta antycypuje chrześcijaństwo, przygotowuje mu grunt myślowy do jego inkulturacji.

Festugière jest świadom, że wizja Platona jest owocem sięgającej jeszcze do mitu, ale racjonalnej spekulacji, niemniej jednak jest ona zwieńczeniem myśli antycznej i przygotowuje grunt dla kultury chrześcijańskiej, inspiruje jej filozofię i teologię. Przypomnienie tego ważnego aspektu dziejów kultury starożytnej jest pouczające dla czasów współczesnych. Czasy te znamionuje bowiem ludzka *hybris* – zuchwałość i pycha, której konsekwencją jest proklamowanie „śmierci Boga” i deifikacja człowieka. Widocznym skutkiem tej zamiany nie jest wyzwolenie człowieka od zła, lecz paradoksalnie skazanie go na samotność i kryzys duchowy. Wynika z tego, że współczesność wraca do czasów mitologicznych i ich przekonania, że problem zła jest problemem nierozstrzygalnym, że świat i człowiek są na zło skazani.

Można sądzić, że należy docenić myśl Festugière’a, wypatrzył on ważny problem i podjął trud udokumentowania jego istnienia przywołując stosowne teksty autorstwa starożytnych myślicieli. Należy jednakże odnotować, że jest to jeden z aspektów myśli Platona. Inaczej myśl ta prezentuje się, jeśli spojrzymy na jej inne strony. Pozostaje przecież pytanie, dlaczego dobry Bóg dopuszcza zło niezawinione przez człowieka? Na to pytanie, aktualne do dziś, odpowiada się za Grekami: widocznie Bóg nie jest wszechmocny lub, że jest On bytem wewnętrznie

sprzecznym. Inny problem wiąże się z dualizmem ontologicznym dwóch światów i ontologicznym rozziwem pomiędzy człowiekiem-duszą a materialnym ciałem. Po drugie, Platon utożsamia *paideię* i etykę z prawem państwowym. To na idealnym państwie, na jego utopijnej wizji spoczywa obowiązek wychowania człowieka, zaszczepienia w nim cnót, które go „humanizują” na modłę państwa i jego prawa. Idealne państwo jest depozytariuszem wiedzy koniecznej, jego prawo obowiązuje bezwzględnie, każdy, kto tego prawa nie przestrzega jest poddawany reedukacji lub skazany na banicję. Dotyczy to zwłaszcza poetów i tych tragedii, które zamiast służyć państwu osłabiają morale obywateli. Platon wyraźnie stwierdza, że państwo jest suwerenem i jedynym prawodawcą: „(...) jakiegokolwiek by rzeczy dane państwo za sprawiedliwe i piękne uważało, takimi też one dla niego (obywatela) będą, jak długo państwo w nie wierzy” (*Teajtet*, 167 C). Można zatem sądzić, że myśl Platona – ojca idealizmu, jego racjonalistycznej odmiany – jest zaczątkiem ideologii modernizmu, wymaga bowiem od filozofii, aby nie tylko wyjaśniła zagadkę świata, lecz żeby była także scenarzystką i nadzorczą jego przebudowy. Depozytem naturalnej religijności człowieka staje się więc „wiera filozofów” w utopię i utożsamienie religii z ideologią.

Powyższa uwaga suponuje, że na myśl Platona należy spojrzeć szerzej i sprawiedliwie ją ocenić. I tak, E. Gilson, który nie kwestionuje tezy Festugière’a, według której dzieje myśli greckiej to historia „odkrywania Boga”, to jednak sądzi, że chociaż tak wielu myślicieli chrześcijańskich wiąże swe poglądy z myślą Platona, to jednak Platon nie przekracza progu teologii mitologicznej, a nazywanie idei dobra Bogiem – jak to czyni Festugière – jest przedwczesne, a ponadto nie potwierdzają tego żadne teksty twórcy Akademii⁹⁸. Chrześcijaństwo nawiązało do Platona, zwłaszcza do typowego dla idealizmu tzw. dowodu ontologicznego, który z idei Boga wyprowadza tezę o Jego istnieniu. Platon bodaj jako pierwszy posłużył się tego rodzaju dowodem, znajdziemy go później np. u Anzelm z Canterbury, R. Descartesa czy I. Kanta, czego konsekwencją jest trwająca do dziś dyskusja nad kwestią tzw. filozofii chrześcijańskiej, w której skonstruowana myślowo idea Boga jest jednym z kluczowych składników tej odmiany filozofii. Ten rzekomy dowód spotkała i spotyka nadal zasłużona krytyka: z idei Boga nie wynika Jego istnienie (*non sequitur*), czego konsekwencją jest ateizm i programowa eliminacja Boga z filozofii oraz z kultury⁹⁹.

⁹⁸ *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1982, s. 29–33.

⁹⁹ Zob. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tłum. A. Turowiczowa, Paris: Éditions du Dialogue, Société d’Éditions Internationales, 1980; Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1993, s. 337–340.

Rozdział III

J.-F. Mattéi: tragedia jako konfrontacja *hybris* i *dike* na scenie *theatrum mundi*

Przedmiotem filozoficznej refleksji Jeana-Francois Mattéi¹⁰⁰ są różne przejawy *hybris*, które określa on mianem „przebrania miary”, (*la démesure*), i ich destrukcyjne, owocujące złem antropologiczne konsekwencje. W eseju *Le Sens de la démesure. Hubris et Dikè* stwierdził – podobnie jak Festugière – że wiek XX to wiek „przebrania miary” w skali, jakiej dotąd nie znały żadne epoki historyczne. Wyróżnia trzy postacie *hybris*, mianowicie: *hybris* polityki, której konsekwencją są dwie wojny światowe, rosyjskie i niemieckie obozy śmierci, bomby atomowe zrzucone na ludność cywilną; *hybris* człowieka, który w imię rzekomego ocalenia człowieczeństwa dokonał potwornych zbrodni na realnym człowieku; wreszcie, *hybris* świata, zrodzoną z fascynacji postępem techniki i aroganckiej misji panowania nad wszechświatem. Przyczynami tego jawnego barbarzyństwa są ideologie modernizmu: komunizm, faszyzm oraz nazizm, a także liberalizm i jego woluntarystyczna demokracja, której patronem jest postmodernizm i lansowana przez jego przedstawicieli metoda tzw. dekonstrukcji, jedynym celem tej metody jest unieważnienie dorobku tradycyjnej kultury europejskiej. Wymienione odmiany *hybris* odcinają człowieka od transcendencji i zamykają go w ziemskim „tu i teraz”, a dokładnie rzecz biorąc, wertykalną koncepcję człowieka zamieniają na koncepcję horyzontalną¹⁰¹. W wydanym pośmiertnie eseju *L’Homme dévasté. Essai sur la déconstruction de la culture* Mattéi piętnuje modernistyczny antyhumanizm (transhumanizm, posthumanizm), czyli ideologię „śmierci człowieka”. Jej poczesnych przedstawicieli – G. Deleuze’a, M. Foucaulta, P. Bourdieu, J. Derridę – określa mianem „czterech jeźdźców Apokalipsy” („*les quatre cavaliers de l’Apocalypse*”).

¹⁰⁰ Jean-François Mattéi (1941–2014) profesor filozofii greckiej i filozofii polityki, teoretyk kultury (i cywilizacji). Był uczniem P. Aubenque’a i P. Boutanga; emerytowanym profesorem na Sciences Po d’Aix-en-Provence i na Uniwersytecie w Nice Sophia Antipolis, współpracował z Uniwersytetem Laval w Quebec, był członkiem Institut Universitaire de France, członkiem Komitetu Naukowego czasopisma *Les Études philosophiques*, członkiem Rady redakcyjnej czasopisma *Laval théologique et philosophique* (Quebec). Był redaktorem *Encyclopédie philosophique universelle*, t. 3 i 4 (1992 i 1998). Napisał ok. 30 książek, m.in.: *L’Étranger et le simulacre. Essai sur la fondation de l’ontologie platonicienne* (teza, opublikowana 1983), *L’Ordre du monde. Platon, Nietzsche, Heidegger* (1989), *Platon et le miroir du mythe. De l’âge d’or à l’Atlantide* (1996), *La Barbarie intérieure. Essai sur l’immonde moderne* (1999), *De l’indignation* (2005), *La Crise du sens* (2006), *Le Regard vide. Essai sur l’épuisement de la culture européenne* (2007), *Le sens de la démesure. Hubris et Dikè* (2009), *Le procès de l’Europe. Grandeur et misère de la culture européenne* (2011), *L’Homme indigné* (2012), *La Puissance du simulacre. Dans les pas de Platon* (2013), *L’Homme dévasté. Essai sur la déconstruction de la culture* (wydana pośmiertnie, 2015).

¹⁰¹ *Le sens de la démesure. Hubris et Dikè*, Paris: Presses universitaires de France, 2009, s. 11–12, 16, 170.

Mattéi posługuje się metodami krytyki historyczno-filozoficznej, sięga do etymologii i swoistej metaforyczno-analogicznej hermeneutyki. Proklamuje konieczność „powrotu do Greków”, do poetów, tragiczków i filozofów, a także uwzględnia poglądy współczesnych „zwolenników dekonstrukcji rozumu”, zwłaszcza: F. Nietzschego, M. Heideggera, A. Camusa. Akcentuje analogię pomiędzy tragedią jako gatunkiem literackim i teatralnym a filozofią, przywołuje metaforę *theatrum mundi* jako metaforę życia, aby ukazać dzieje zmagania się *hybris* i *dike*, poczynając od tradycji mitologiczno-poetyckiej aż do odkrycia filozofii, zwłaszcza jej racjonalistycznej odmiany. Podkreśla wspólną etymologię nazwy „teatr”, od greckiego *théatron* – widownia, gdzie „ogląda się”, *theomai*, „spektakl” *théorein*. Ta analogia wiąże się z kluczowymi właściwościami teatru jako sztuki oglądania, która w filozofii (*theoria*) czyni z poznania racjonalną wizję rzeczywistości. W tragedii chodzi o konflikt, natomiast w filozofii chodzi o problem, z którym musi zmagać się człowiek, aby oczyścić wiedzę z błędu i fałszu i dotrzeć do źródła wiedzy prawdziwej.

Francuski filozof stawia tezę, zgodnie z którą Grecy, *enfants de la démesure*, jako pierwsi dostrzegli skłonność człowieka do przekraczania granic, lecz zarazem stwierdzili, że tylko miara (*kanon, nomos*) może dać światu sens, a człowiekowi regułę działania. W tak zarysowanym kontekście Mattéi włącza się we współczesną debatę nad problemem tragiczności. Zakłada dualistyczną wizję świata, a jego celem jest – jak zdecydowanie deklaruje – misja uwolnienia człowieka od zła-*hybris*, zdemaskowania tego, co niszczy jego człowieczeństwo i jest przyczyną jego upadku moralnego, a także wskazanie na właściwą drogę wyjścia współczesnej kultury z kryzysu antropologicznego.

1. Miara i przebranie miary w micie

Zgodnie z deklarowanym postulatem Mattéi przyjmuje za punkt wyjścia swojej refleksji mit, czyli historycznie pierwszą fikcję literacką, która mówi o praprzyczynach wszechrzeczy. Hezjod nazwał go *ex arche*, a właśnie, jak stwierdza Mattéi, funkcją mitu jest „odkrywanie teatru świata [...] przed tymi, którzy są w nim widzami”¹⁰².

Zdaniem francuskiego filozofa „Grecka wizja świata uporządkowana jest zawsze według tych samych dualistycznych opozycji – archaiczne siły i olimpijskie boskości, siły Nocy i formy Dnia, szal dionizyjski i sen apolliniński – które przedstawiają różne warianty okrutnej i wiecznej

¹⁰² J.-F. Mattéi, *L'Ordre du Monde. Platon, Nietzsche, Heidegger*, Paris: Presses universitaires de France, 1989, s. 194.

walki *hybris* i *dike*¹⁰³. Te pierwotne opozycje opisane w micie i poezji przez Hezjoda i Homera zakreśliły ramy myśli greckiej i stały się dziedzictwem myśli zachodniej.

Termin *hybris* obecny w poematach Homera ma dwa znaczenia, w sensie jurydycznym oznacza „arogancję” i „obrazę”, czyli przebranie miary w słowach i czynach, co domaga się naprawy. Dlatego pojawia się *Nemesis*, bezosobowa zemsta będąca mityczną manifestacją Prawa kierującego wszechświatem. Sens religijny *hybris* wskazuje na „bezbożność” człowieka, który odmawia składania bogom należnej im czci. Jednak zasadniczo *hybris* zaświadcza o odrzuceniu śmiertelnej kondycji przez człowieka, czyli przekroczenie granicy oddzielającej go od Nieśmiertelnych. To zakwestionowanie własnej skończoności i autodeifikacja człowieka jest przyczyną jego tragizmu i od starożytności do dnia dzisiejszego ciąży nad rodzajem ludzkim jak *fatum*. Mówi o tym Pindar w *Odzie pytyjskiej*, P. Valéry w *Cimetière marin* czy A. Camus w *Mythe de Sisyphe*¹⁰⁴.

Z kolei termin *dike* obecny u Homera oznacza „regułę” i „użycie” (*Odyseja*, XI, w. 218). W sensie jurydycznym, czysto ludzkim, wskazuje na słusznie wydany „wyrok” (*Iliada*, XVII, w. 506). Pouczająca jest, zdaniem Mattéi, etymologia terminu *dike*, który bierze swój początek do czasownika *deiknumi*, „wskazać”, a jego rdzeń *deik-* lub *dik-* daje początek łac. *dicare* oraz fr. *dire*. *Dike* jest zatem rozumiana jako instancja, która „wskazuje” i która „mówi” Prawo – którego mityczną personifikacją są siostry Mojry.

A. Teogonia: jak powstał świat?

Ta etyczna para *hybris* i *dike* jest, według Mattéi, późniejszą racjonalizacją mitu o Gai i Uranosie oraz o bogach olimpijskich, o dwóch pokoleniach bogów, które po okrutnej wojnie dały porządek światu. Dzięki wiedzy danej od Muz Hezjod opisuje w *Teogonii* początek, czyli zaistnienie świata z niczego, które utożsamiał z bezmiarem Chaosu: „najpierw powstał Chaos” (*Teogonia*, w. 116). Etymologia słowa „chaos” odsyła do czasownika *chainein*, „otworzyć”, „otworzyć usta” i do słów posiadających rdzeń *chan*, jak *chanos* „usta” lub *chas* jako *chasma*, „rozdziawione usta”. Słowo „chaos” oznacza zatem „otwarcie kosmiczne” lub przedkosmiczne, „otchłań przebrania miary”, *apeiron*, przez który będą przechodzić kolejne epoki świata.

Poezja i mit mówią o *arche*, czyli o początku wszystkiego, zatem o pojawieniu się świata i słowa. Jak wspomniano, świat rodzi się w następstwie pierwszego uporządkowania z Gai

¹⁰³ J.-F. Mattéi, *Le sens de la démesure*, dz. cyt., s. 79.

¹⁰⁴ J. w., s. 28.

i Uranosa, po nich następują kolejne pary, Ziemia i Niebo, gwałtowne siły *kosmiczne* Nocy i logiczne siły boskości Dnia, aż pojawia się drugie pokolenie, Nieśmiertelni bogowie olimpijscy z Zeusem na czele oraz Śmiertelnicy.

Zdaniem francuskiego filozofa wraz z zaistnieniem Bogów i Ludzi pojawia się *logos* jako miara wszystkich rzeczy oraz *dike*, *Nemesis*, bogini sprawiedliwości. To ją prosi A. Camus w *L'Homme révolté*, aby przywróciła światu miarę. Boskość, *nomos*, wyznacza bowiem każdemu los, a wszystkim prawa, które odsyłają do uniwersalnego prawodawstwa, zgodnie z którym nadmiar ludzkich zbrodni ściąga nadmiar boskich kar. Dla starożytnych Greków każda zbrodnia miała wymiar kosmiczny, bo zagrażała porządkowi świata. Zaświadcza o tym ponad dwadzieścia wieków później W. Szekspir w swych tragediach politycznych, w których broni porządku kosmicznego. *Hybris* Makbeta musiała być ukarana, sama natura sprzeciwiła się okropnej zbrodni króla Duncana, kiedy las Birnam wyruszył ku zamkowi w Dunsinane. Wypełniła się tym samym przepowiednia czarownic, zapowiedziana wcześniej przez greckie Erynie. Wrażliwość angielskiego dramaturga na zbrodnię krwi, która burzy ustalony porządek świata i niszczy państwo, przypomina antyczną poezję. *Nemesis* to „nieszczęście”, *pema*, sprawiedliwie dosięgające niegodziwca, który swoim czynem sprowadza na siebie zło.

Mattéi przywołuje inny przejaw naruszenia porządku kosmicznego, o którym opowiada mit o Prometeuszu. Tytan dwukrotnie oszukał Zeusa, najpierw składając mu niegodziwą ofiarę, a potem wykradając mu ogień i przekazując go śmiertelnikom. Tego rodzaju arogancja musiała ściągnąć okrutną zemstę Zeusa, tytan został przykuty do skał Kaukazu, gdzie codziennie przylatywał orzeł i wyjadał mu wątrobę, która odrastała. Ponadto mściwy bóg zesłał na ziemię Pandorę, z której puszkę rozsypały się różne rodzaje zła na rodzaj ludzki. Jednakże poeta konkluduje swój poemat tryumfem Zeusa, który poślubia Metis, boginię roztropnego myślenia, przez co wprowadza do świata porządek oraz miarę. Imię bogini, jak zauważa Mattéi, zawiera rdzeń *me*, wskazujący na „miarę” (łac. *metior*, fr. *mesurer*). Odtąd przemoc jest opanowana. Z powyższego wynika, iż przebranie miary sił archaicznych było konieczne dla pojawienia się Całości, aby Całość dzięki właściwemu kierowaniu Zeusa i bóstw olimpijskich stała się *Kosmosem*.

B. Prace i dni: *jaki sens ma ludzkie życie?*

Natomiast w poemacie *Prace i dni* beocki poeta, poszukując innego rozwiązania kwestii zła, opisał konflikty międzyludzkie na ziemi, które mają wymiar kosmiczny: *dike d'ithune thémistas tuné*. Termin *themis* wyraża sprawiedliwość, a termin *dike* jej prawa. Mattéi zauważa,

że Hezjod nie użył tym razem boskich imion, *Themis* i *Dike*, ale odwołując się do ich boskiego pochodzenia użył ich w sensie jurydycznym; tę intuicję podejmą i rozwiną później filozofowie¹⁰⁵.

Poeta podejmuje problem walki, *eris*, a rozumie ją dwojako: jako boginię czyniącą zło, którego przejawem są właśnie i wojny oraz przeciwnie, jako boginię czyniącą dobro, które ujawnia się w pracy śmiertelników na ziemi. Tak więc instynkt walki może przyjąć podwójny wymiar: człowiek może pokierować swoim działaniem i nadać mu miarę, a żyjąc sprawiedliwie osiągnąć szczęście, jednakże jego działanie może także ulec różnym przebraniom miary, *hybris*, i zamienić się w przemoc.

Hezjod po raz kolejny sięga do mitu o Prometeuszu, pierwotnej fikcji literackiej o ludzkim nadmiarze, aby uchwycić źródło zła: wszystkie jego przejawy na ziemi pochodzą z puszeki Pandory i są karą za zniewagę Zeusa przez tytana. Zdaniem Mattéi mit ten zawiera podwójną manifestację *hybris* i podwójną interwencją *eris*. Kradzież ognia przez Prometeusza i podarowanie go człowiekowi wzbudziło okrutny gniew Zeusa, który dotknął nie tylko Greków, ale cały rodzaj ludzki. Według poety jest tylko jedno rozwiązanie, które może ocalić rodzaj ludzki od cierpienia: człowiek musi poświęcić się pracy, żyć sprawiedliwie i zachować Nadzieję, *Elpis*.

Potrzebę miary i życia sprawiedliwego uzasadnia antyczny poeta mitem o pięciu rasach, w którym ukazuje zgubne skutki nadmiaru wpisanego w ludzką kondycję. Pierwsza, rasa złota żyła w pokoju i bez nieszczęść, umarła bez cierpień. Druga, rasa srebrna nie знаła już *dike* rasy poprzedniej, oddawała się „szaleństwu przebrania miary”, odmawiała składania kultu Nieśmiertelnym i nie przestrzegała „prawa”, *themis*, ludzi cywilizowanych, dlatego wyginęła. Po jej śmierci Zeus utworzył trzecią rasę, która jeszcze bardziej niż poprzednia oddawała się *hybris*, prowadziła nieustanne wojny, których konsekwencją stała się jej samozagłada. Po nich Zeus utworzył rasę bohaterów, która była sprawiedliwsza niż poprzednia na „ziemi bez granic”, *apeiron gaian*, jednakże jej przedstawiciele zginęli pod murami Teb i Troi. Wreszcie, piątą i ostatnią rasę, rasę żelazną (wśród której żył Hezjod) reprezentowali ludzie, którzy wciąż cierpieli i byli nieszczęśliwi za dnia, przerażeni i trwożliwi w nocy, byli to bowiem „ludzie przebrania miary”, *hubris anera*. Przygnębione ich nieszczęściem, *Aidos* i *Nemesis*, „Honor” i „Oburzenie”, porzuciły śmiertelników i powierzyły im ich własny los. W ten sposób zakończył się cykl pokoleń, ludzkość doszła do końca, nie znajdując żadnej

¹⁰⁵ J.-F. Mattéi, *Le sens de la démesure*, dz. cyt., s. 38.

nadziei na przerwanie przemocy (*Prace i dni*, w. 134, 137, 160, 191 n). Do tego mitu nawiązał Platon w *Państwie*¹⁰⁶.

Zdaniem Mattéi podłożem wspomnianego mitu jest para *hybris-dike*. Ukazuje ona cel walki: sprawiedliwość przeciw przebraniu miary ma oczyścić ludzkość z jej ekscesów, a świat z przemocy, *hybris*. Według Hezjoda wzorzec moralności zawarty jest w micie o Prometeuszu, uzasadnia się w nim bowiem konieczność pracy, natomiast mit o pięciu rasach uzasadnia konieczność istnienia sprawiedliwości. W ten sposób wyraża się w piękny sposób mądrość grecka: „Szczęsny i błogosławiony jest ten, co wiedząc to wszystko, trzusi się w pracy, niewinny jest bogom nieśmiertelnym, zważa na ptaki wróżebne, unika wszelkiej przesady” (j. w., w. 826–828 nn).

C. Iliada i Odyseja: dlaczego poezja?

Z kolei epopeje homeryckie, *Iliada* i *Odyseja* stawiają problem roli sztuki poetyckiej w życiu człowieka. Homer, ustami swego bohatera Hektora, mówi: „Skazał nas Dzeus na niedolę ogromną, bo ludzie w przyszłości będą nasz los w smutnych pieśniach przekazywali potomnym” (*Iliada*, VI, w. 367–368). Dwadzieścia pięć wieków później, G. Mallarmé, nawiązując do tej sentencji, stwierdził, iż świat powstał po to, aby tworzyć piękne dzieła, bowiem nadmiar ludzkich nieszczęść przyjmuje faktycznie inny sens, gdy zostanie mu nadana miara wiersza. Jak wiadomo, w tradycji mitologicznej źródło sztuki poetyckiej wiązano z boskim natchnieniem. Ta intuicja wydaje się tym bardziej oczywista, gdyż wypowiada ją ślepy wieszcz, któremu Muzy przekazały wiedzę o tym, co jest „dobrem i złem” (*Odyseja*, VIII, w. 63). Według Mattéi poezja dzięki sublimacji słowa wyprowadza ze zła dobro, a z przemocy, *hybris*, prawo, *dike*. *Iliada* i *Odyseja* wpisuje się w tę matrycę, podobnie jak cała literatura zachodnia.

To osobliwe współwystępowanie miary i przebrania miary stanowi podstawę homeryckiej epopei i określa specyfikę myśli greckiej. Zasadniczym przedmiotem *Iliady* jest przerażający i tragiczny w skutkach „gniew Achillea”. Jest on wyrazem „arogancji”, która posuwa największego bohatera Greków do obrazy boga (*Iliada*, XXII, w. 15–20). Ale przebranie miary jest też udziałem Apolla, mściwego boga światła i wojny, wyzbytego z miary apollinijskiej, jaką przypisuje mu tradycja (*Hymny homeryckie*, w. 67–69).

¹⁰⁶ J. w., s. 41.

Dualizm natury boga symbolizują jego atrybuty: łuk i lira, struna która zabija i struna, która gra; obie mają moc przyznawania życia lub śmierci. Przypisany jest mu epitet *Phoibos*, który odsyła do „czystości” i „światła” słońca, a zarazem do „terroru” i „paniki”, (*Iliada*, XIII, w. 299; IV, w. 440; XV, w. 119; Hezjod, *Teogonia*, w. 934). Przebranie miary Apolla ukazuje epizod ze smokiem *Pytonem* niszczącym Delfy, który zginął od strzał boga, a jego ciało najpierw „gnije” w słońcu, *pythein*, potem jest zakopane pod omfalosem świątyni delfickiej, kamieniem uznanym przez Greków za centrum świata. W celu oczyszczenia się od tej zwały bóg *Phoibos* udał się do doliny Tesalii, która przyjęła nazwę *Phobos*. To oczyszczenie boga, odtąd Apolla, *Pythien*, *Pythias*, wyznaczać będzie uroczyste święto w Delfach, odbywające się co osiem lat na pamiątkę śmierci *Phytona* w świątyni, gdzie urzęduje odtąd *Pythia*. Pochodzenie tych wszystkich nazw – *pythein*, *pyton*, *pythias* – podkreśla transpozycję od przebrania miary przez potwora do miary kapłanki¹⁰⁷.

Miara wyznacza cel, jaki miała realizować poezja: *katharsis*, zanim pojawiła się tragedia sublimująca nieład, *hybris*, w porządek, *dike*. Pierwsze pojawienie się granicy, jak zauważa Mattéi za P. Citati¹⁰⁸, miało najpierw wymiar czasowy (u Hezjoda), potem etyczny. Wybrane przez rapsoda epizody z życia bogów lub wojen ludzkich miały w sposób pośredni pouczać słuchaczy, aby nie przekraczali granicy ludzkiej egzystencji. Jak wiadomo, nie wszystko było wyrażalne, gdyż „to, co było, co jest i co będzie” stanowiło przywilej Muz, niemniej jednak człowiek mógł medytować nad pewnymi znaczącymi faktami z życia bohaterów, takich jak np. „gniew Achillesa” lub perypetie Odyseusza. Mattéi po raz kolejny podkreśla, że „Europa znajduje w tych wyborach miarę swojej sztuki poetyckiej”¹⁰⁹.

Przebranie miary było również przedmiotem śpiewu, do którego aplikowano miarę wiersza. Poezja, obok *metron*, zawiera także rytm. Tak więc miara i rytm wyznaczają regularne następstwo dźwięku w poezji, nadając miarę temu, co w swych granicach zawiera naturalną przemoc słów i dźwięków. *Rytm* gestów tancerza i muzyka naśladuje regularne powroty bytów naturalnych, ewolucję gwiazd, cykl pór roku, nadaje jedność egzystencji i celowość światu. Bez tego nic nie miałyby sensu dla człowieka.

Homer przedstawia Odyseusza jako człowieka „bardzo mądrego”, *polymetis*, posługującego się miarą w myśleniu. Jego mądrość przejawia się w roztroprnym działaniu i przebiegłości w osiąganiu wyznaczonych celów. Tę podwójną naturę króla Itaki –

¹⁰⁷ J. w., s. 46-47.

¹⁰⁸ P. Citati, *La Mente colorata. Ulisse e l'Odissea; La Pensée chatoyante. Ulysse et l'Odyssee*, trad. de ital. B. Pérol, Paris: Gallimard, 2004, s.14.

¹⁰⁹ J.-F. Mattéi, *Le Sens de la démesure*, dz. cyt., s. 47.

„przebiegłość” i „sztukę” – (*artifice*), rozpoznaje się w jego umiejętności zapanowania nad gniewem, w nałożeniu hamulców swojemu działaniu, dzięki czemu odnosi on zwycięstwo i realizuje zamierzony cel. Zdaniem Mattéi, „uczucie bohatera homeryckiego jest zawsze na miarę jego przebrania miary”. Miarę sprawiedliwości króla Itaki utożsamiania się z miarą wiersza. Etymologia imienia „Odyseusz” wskazuje na człowieka „nienawiści”, który stał się człowiekiem miłości u boku Penelopy. Epizod z łóżem małżeńskim oraz *omphalos* jako symbol świata odyseuszowego ujawniają ostateczne zwycięstwo miary głęboko zakorzenionej w porządku świata i zakładają ostateczne zwycięstwo sprawiedliwości nad przemocą¹¹⁰.

2. Miara a przebranie miary w tragedii

Grecka tragedia przejmując z tradycji mit, który „konstytuuje pierwotny wzorzec greckiej wizji świata”. Tragicy podejmują te same tematy i problemy, które opisywały epepeje, jak np. wojna Trojańska, powroty bohaterów greckich, losy Atrydów lub nieszczęścia Edypa. Niemniej, jeśli tragedia nawiązuje do tradycji mitycznej, to równocześnie przekształca ona świat wojny w świat *polis* (łac. *civitas*), *diegesis* w *mimesis*, narrację w obraz. Dokonuje się w związku z tym przejście z epoki heroicznej do epoki demokracji obywateli ateńskich. W tym nowym świecie zasadniczą funkcję polityczną pełni teatr tragediowy: lud uczestniczący w sztukach tragicznych ogląda losy państwa, co miało formować kolektywne cnoty obywatelskie, a nie tematyzować jedno-stkową wielkość bohatera. Tragedia zachowuje z epepei homeryckiej i poezji hezjodowej przemoc tytaniczną, a jednocześnie wyłania z siebie miarę sprawiedliwości olimpijskiej¹¹¹.

A. Podwójna gra tragedii

Tragedia w skondensowany i spotęgowany sposób przedstawia dualistyczny obraz świata przejęty z teogonii, jego zmaganie się pomiędzy nadmiarem i miarą, przedstawia konfrontację ludzi i bogów, a miejscem akcji jest przestrzeń teatralna, a nie kosmos. Jak zauważa Mattéi, utwór tragiczny ma podwójną strukturę: opozycja chóru i postaci, którym odpowiadają różne formy poetyckie oraz dwa odrębne miejsca zajmowane przez nich w teatrze. Centralne miejsce zajmował okrągły plac, *orchestra*, z umieszczonym pośrodku ołtarzem Dionizosa, gdzie chór wypowiada się śpiewem, tańcem i gestem scenicznym. Za *orchestrą*, naprzeciw widowni była *skene*, długi mur wzdłuż orchestronu, czyli teren akcji, gdzie aktorzy odgrywali ludzkie losy.

¹¹⁰ J. w., s. 48–49.

¹¹¹ J. w., s. 53.

Tragedię tworzy *drama*, akcja protagonistów, i *patos*, uczucie chóru, które łączą dwa plany różnej, ale zbieżnej rzeczywistości, ponieważ chór komentuje dramat postaci¹¹². Zgodnie ze świadectwem Arystotelesa tragedia zrodziła się z dytyrambów, pieśni chóralnych ku czci Dionizosa, dlatego chór konstrytuje jej genezę i wpisuje się w mit (*Poetyka*, IV, 1449 a).

Na dualizm formy tragicznej zwrócił uwagę niemiecki poeta, F. Hölderlin. Pojął on tragedię jako powrót do wiecznego porządku, który implikuje konieczność transgresji granic. W intrydze tragicznej człowiek konfrontuje się z bogami w paradoksalnym zjednoczeniu nieśmiertelnego i śmiertelnego, które jest przeżywane jako rozdarcie. W eseju *O tragiczności* poeta, nawiązując do Arystotelesowskiej opozycji natury, *physis*, i sztuki, *techne*, przypisał sztuce funkcję doskonalenia natury. W tej harmonijnej opozycji sztuka, czyli człowiek, doprowadza do końca to, czego natura, czyli boskość nie mogła zrealizować. Tę komplementarność nieograniczonej natury i pokierowanej rozumem sztuki wyraził poeta za pomocą dwóch zasad: „organicznej” (*organique*) i „aorgicznej” (*aorgique*), pomiędzy którymi ma miejsce stałe napięcie i w którym wyraża się istota poematu tragicznego. Natura jest potencjalna, pozostaje bezkształtna dopóty, dopóki nie otrzyma miary sztuki. W tej opozycji wielość i miara są po stronie sztuki, czyli człowieka, a wyjątkowość i nadmiar, są po stronie natury, czyli boskości. Antagonizm obu zasad pozostaje nierozwiązywalny i dlatego przybiera formę sztuki tragicznej¹¹³.

Swoją koncepcję podwójnej tragiczności Hölderlin zilustrował przykładem dwóch tytułowych bohaterów tragedii Sofoklesa. W eseju *Uwagi o „Edypie”* stwierdził, iż król Teb nadinterpretuje słowa wyroczni i przekracza granice, kiedy ogłasza z pychą, że wszystko wyjaśni od początku. W ten sposób uruchamia on nieodwracalny proces, który doprowadza go do odkrycia prawdy, mianowicie, jest zabójcą króla Lajosa i winnym zarazy, jaka spadła na Teby. Na tej podstawie poeta definiuje tragedię: „Przedstawienie tragiczności, opiera się przede wszystkim na tym, że coś niesamowitego – to, jak bóg i człowiek się zespalają, a potęga natury i wewnętrzna istota człowieka bezgranicznie jednoczą się w gniewie – pojmuję się przez to, że bezgraniczne jednoczenie oczyszcza się przez bezgraniczny podział”¹¹⁴. W eseju *Uwagi o „Antygonie”* dodaje, iż to zespolenie obecne w myśli greckiej przejęła nowożytność. Jeśli Grecy związali tragiczność egzystencji z odwzorowaniem jej pierwotnego nadmiaru w zdobytej z trudem mierze, to nowożytni związali tragiczność egzystencji z odejściem od naturalnej miary przez wybuch nadmiaru. Camus w *Człowieku zbuntowanym*, nawiązując do myśli Hölderlina

¹¹² J. w., s. 54–55.

¹¹³ F. Hölderlin, *A propos du tragique* (1799), w: *Fragments de poétique et autres textes*, présentation, traduction et notes de J.-F. Courtine, Paris: Imprimerie nationale, La Salamandre, 2006, s. 243, 249.

¹¹⁴ F. Hölderlin, *Uwagi o „Edypie”*, przeł. A. Serafin, „Kronos” 44 (2018) nr 1, s. 153.

stwierdził, że nasz rozum po uczynieniu pustki, kończy swoje panowanie na pustyni. Mattéi po raz kolejny podkreśla, że ta wieczna walka przeciwieństw łączy los świata antycznego z losem świata nowożytnego¹¹⁵.

Znacznie dalej niż niemiecki poeta posunął swoje rozważania Nietzsche, który zinterpretował „tragiczność” w oparciu o tragedię attycką, nie ograniczając swych dociekań tylko do formy teatralnej. Według niemieckiego filozofa tragedia grecka to „dionizyjski chór, który nieustannie wyładowuje się w apolińskim świecie obrazów”¹¹⁶. W tym boskim dualizmie Apollon, bóg miary i opanowania oraz Dionizos, bóg nadmiaru i szału, zmagają się z sobą w ciągłej walce i pozornym pojednaniu. Chór dionizyjski, prapodłoże tragedii (pratragedia) w swym działaniu ujmuje w obraz, *mimesis* sen apoliński, który jest źródłem cierpienia samego Dionizosa i jego tragicznych losów. Zdaniem Nietzschego każda postać greckiej tragedii jest tylko maską jej pierwotnego bohatera, jakim jest Dionizos¹¹⁷.

Epizody tragedii odsłaniają senne marzenie i grozę snu lub pozór zasłaniający potworność egzystencji, ale jej nie leczą. Upojeniu dionizyjskiemu towarzyszy apolińskie ograniczenie według miary, które umożliwia wyzwolenie od dzikich żądz¹¹⁸. Według Mattéi nietzscheańska interpretacja *katharsis* tragicznej różni się od koncepcji Arystotelesa. W *Poetyce* dotyczy ona widza, który „przez wzbudzenie litości i trwogi doznaje »oczyszczenia« [*katharsis*]” (*Poetyka*, VI, 1449 b), natomiast Nietzsche łączy katartyczne rozładowanie i oczyszczenie z samą tragedią, która posługuje się *mimesis* w celu oczyszczenia wystawianych na scenie archaicznych sił z trwogi i strachu. Tak więc tragedia, dodając mim do słowa, *mimesis* do *diegesis*, ukazuje wyraźniej niż epopeja wieczną walkę sił *hybris* i praw *dike*, moce miary i wybuchy nadmiaru¹¹⁹.

Nietzsche wysuwa więc nową interpretację tragiczności, ogłasza pojednanie odwiecznie zwalczających się zasad, które prowadzi do ich wyrównania. W konsekwencji sfera „barbarzyńska” jest równie konieczna jak sfera apolińska: „Wszystko istniejące jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe, a w obu [wypadkach] jednakowo usprawiedliwione”; ale „tylko jako zjawisko estetyczne”¹²⁰.

¹¹⁵ J.-F. Mattéi, *Le Sens de la démesure*, dz. cyt., s. 58.

¹¹⁶ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, albo Grecy i pesymizm*, przełożył i przedmową opatrzył B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009, § 8, s. 92.

¹¹⁷ J. w., § 10, s. 107.

¹¹⁸ J. w., § 1, s. 42–43.

¹¹⁹ J.-F. Mattéi, *Le Sens de la démesure*, dz. cyt., s. 60.

¹²⁰ F. Nietzsche, *La Vision dionysiaque du monde* (1870), w: *Écrits posthumes 1870–1873*, Paris: Gallimard, 1973, s. 55; tenże, *Narodziny tragedii*, dz. cyt., § 4, s. 61–62; § 9, s. 105–106; § 24, s. 223.

B. Powstrzymanie losu: pojednanie postaci i chóru

Akt oczyszczenia tragicznego losu człowieka najdoskonalej realizują tragedie Ajschylosa. Przedstawiany w nich świat „dąży do porządku” (*aspirer à l'ordre*)¹²¹, czyli do zemsty, *Nemesis*: przemoc domaga się sprawiedliwości, a nadmiar domaga się miary. Na *hybris* protagonistów reaguje nieubłagalny los, który domaga się sprawiedliwości. Jego prawom musi ulec każdy, śmiertelny i nieśmiertelny. Mattéi konstatuje po raz kolejny obecność paradoksu: miara potrzebuje swego przeciwieństwa, aby móc panować¹²².

Fabula najstarszej z zachowanych tragedii, *Persowie*, przedstawia zakończoną klęską walkę wojsk perskich pod Salaminą. Ich zguba jest karą wyznaczoną przez los, *Mojrę* helleńską, za naruszenie boskich granic. Persowie przenieśli bitwę z lądu na morze, ograbili Grecję z posągów bóstw, zniszczyli ich ołtarze i spalili ich świątynie¹²³. Arogancja ich wodza Kserksesa wynikała z braku opanowania nad sobą; młody król uległ *Ate*, bogini Błędu i Zbłądzenia. Nauka jaka wyłania się z tego nieszczęścia przyjmuje formę boskiego prawa (w. 97–101).

Z kolei trylogia *Oresteja*, która obejmuje *Agamemnona*, *Ofiarnice* i *Eumenidy*, przedstawia tragizm ludzkiego życia: zbrodniczy szal, w którym jedno zbrodnie pociągają za sobą kolejne. Ten fatalizm wywołuje u Greków grozę. Poeci tragiczni, a szczególnie Ajschylos, odsłaniają tę konkatencję, czyli łańcuchowe sprzęganie się zła, w którym człowiek jest tylko nieświadomym i biernym ogniwiem w długim łańcuchu zbrodni. W *Ofiarnicach* ten tragizm jest spotęgowany uzasadnieniem konieczności zbrodni: syn musi zabić matkę, aby spełnić obietnicę złożoną nad grobem ojca. Orestes swym okrutnym czynem wypełnia stare prawo talonu i nakaz wyroczni Apollina. Ten porządek zakłada logikę konieczności: zbrodnia za zbrodnię. Rodzi się więc pytanie: co zatrzyma lub przekroczy ciągłość tej przemocy?

Według Mattéi to antyczne prawo krwi zostało przekroczone, wręcz usunięte w *Eumenidach*, gdzie poeta wysunął nowe rozumienie prawa: jeśli Orestes mówi o „Sile walczącej przeciw sile”, to Elektra wzywa boską sprawiedliwość, a nie boską zemstę, aby czyniła „*endikos dika*” (w. 394–399).

Tragedia grecka traktuje zatem o kosmicznym wymiarze przebrania miary: ludzi i bogów, zbrodniarzy i sprawiedliwych; równocześnie odsłania, z jakim trudem miara sprawiedliwości domaga się swej obecności. Los, pod różnymi postaciami, *Mojry*, *Eryunii*, *Ate* lub *Nemesis*, dotyczy

¹²¹ J. de Romilly, *Tragedia grecka*, tłum. I. Sławińska, Warszawa: PWN, 1994, s. 52.

¹²² J.-F. Mattéi, *Le Sens de la démesure*, dz. cyt., s. 66.

¹²³ J. Kleiner zauważa, iż „tragiczny” jest przynależny do tragedii, która „jest dramatem śmierci”, rozumianej jako zniszczenie lub załamanie człowieka, ale może też być „coś od śmierci gorszego”, Tenże, *Tragizm*, w: *Kręgu historii i literatury*, Warszawa: PWN, 1981, s. 656.

nadmiaru zabójstw i nadmiaru zemst. Pojawia się pytanie: kto jest winny? Kto odpowiada za zniszczony porządek? Prawo boskie nakazuje Orestesowi zabić matkę, morderczynię męża i jego ojca. Zmaza ciężącą nad pałacem może być usunięta tylko w ten sposób. Orestes, waha się, bo wie, iż jest to czyn moralnie zły, próbuje nawet go usprawiedliwiać: „To nie ja ciebie – zabijasz się sama!” (*Ofiarnice*, w. 923). Konieczne jest przerwanie cyklu tych zemst. Jaka miara sprawiedliwości ma położyć kres temu nadmiarowi zła? – pyta Mattéi.

Tragedie Ajschylosa, a szczególnie Sofoklesa i Eurypidesa, stopniowo przekształcają – zawsze zgodnie z tą samą grą kontrastów pomiędzy *hybris* i *dike* – archaiczny świat bezosobowego losu w nowożytne prawo ludzkie. Ajschylos wskazał w *Eumenidach* na trzy drogi miary: prawo krwi, którego bronią Erynie; autorytet bogów olimpijskich, reprezentowany przez Apolla, Atenę i Hermesa oraz interwencję sędziów Areopagu, czyli prawo ludzkie, a nie zemstę bogów. W ten sposób poprzednia jurysdykcja przemieniła się w nową instytucję i nową miarę dla *polis*¹²⁴.

W *Eumenidach* są obecne dwie koncepcje sprawiedliwości: sprawiedliwość kosmiczna, reprezentowana przez Erynie oraz sprawiedliwość apollińska. Archaiczne siły domagają się zemsty za zbrodnię krwi, tym bardziej, że jest to krew matki. Przebraniu miary Córek Nocy przeciwstawił Ajschylos miarę Ateny i Apolla, która manifestuje się w dialogu pomiędzy nimi. Te dwie przeciwne koncepcje boskiej sprawiedliwości ukazują, iż nie można uciec ani od losu, ani od sprawiedliwości immanentnej, która karze winnego odpowiednio do charakteru jego zbrodni. Dialogi pomiędzy Chórem i Ateną oraz Apollem, są podporządkowane *metrum* sztuki tragicznej, mianowicie: są to dialogi argumentowane, w których *logos*, słowo i rozum, wychodzi ponad *bia*, przemoc. Termin *hé bia*, „przemoc” i „siła życia”, jak zauważa Mattéi, jest bliski terminowi *ho bios*, „życie”, tak jak przemoc pierwotnej sprawiedliwości jest mitygowana miarą nowej sprawiedliwości.

Podkreśla się często, że tragedia *Eumenidy* jest pierwszym przykładem tragedii agonistycznych, które odwołują się do argumentów racjonalnych, a nie do ślepych sił. Każdy z antagonistów może zabrać głos; każda strona może przedstawić i odrzucić argumenty. W tej konfrontacji dwóch koncepcji sprawiedliwości Erynie mają takie samo prawo, aby być wysłuchane, podobnie jak Orestes, Apollon i Atena.

Aby proces o matkobójstwo był sprawiedliwy dla obu stron, musiał się on odbyć w Atenach na Areopagu, przed trybunałem sędziów ateńskich, którym opiekunka Aten nakazała

¹²⁴ J.-F. Mattéi, *Le Sens de la démesure*, dz. cyt., s. 73.

głosować zgodnie z ich sumieniem i wydać sprawiedliwy wyrok. Dzięki temu archaiczne prawo odwetu i nowe prawo rozumu połączył wymóg umiarkowania. Ateńczycy są odpowiedzialni przed bogami za sprawiedliwe wyroki ich trybunałów. Nastąpiła nowa epoka pojednania pomiędzy dwiema formami sprawiedliwości. Ajschylos nie zastąpił tu pierwotnego prawa krwi nowym prawem rozumu, ale przemienił antyczne siły życia i śmierci w nową moc prawa i sprawiedliwości.

Przemoc sił kosmicznych przemieniła się w miarę praw ludzkich. Tak jak akcja dramatyczna nie może istnieć bez śpiewu chóru, a Apollo bez Dionizosa, tak sprawiedliwość ludzka nie może się manifestować bez „bodźca” boskiej sprawiedliwości. Zdaniem J.-F. Mattéi *nomos*, „prawo” jest inną stroną pychy, która jak lekarstwo, *pharmakon*, jest inną stroną trucizny. Pojednanie postaci i chóru kończy się nadejściem „miary” odziedziczonej z przemocy braku umiaru. Można sądzić, iż odtąd nikt już nie będzie domagał się zemsty w teatrze tragicznym, ale będzie domagał się sprawiedliwości przed trybunałem ziemskim.

W konkluzji Mattéi podkreśla, że od tego momentu życiem ludzkim nie kierują już anonimowe siły, nie jest ono do końca zdeterminowane, a człowiek dzięki refleksji nad sobą odkrywa samego siebie jako podmiot i sprawcę własnego działania, szczególnie w doświadczeniu cierpienia, w przeżywaniu ludzkiej kondycji poszukuje sensu swojego życia, który został mu zadany do odkrycia.

3. Miara i przebranie miary w świecie

Grecka wizja świata obecna najpierw w eposie homeryckiej i teogonii hezjodowej, potem w tragedii ateńskiej, jest zgodna z poznaniem filozoficznym. Cechuje ją gra przeciwieństw pomiędzy siłami archaicznymi a boskościami olimpijskimi, siłami Nocy a formami Dnia, szałem dionizyjskim a snem apollińskim, które są obecne pod różnymi postaciami i odsłaniają okrutną i wieczną walkę *hybris* i *dike*. Ten dualizm postaci heroicznych i wzorów bóstw poprzedza abstrakcyjną opozycję *miary* i *przebrania miary* w filozofii. Myślenie filozoficzne zastępuje myślenie archaiczne neutralnymi pojęciami fizycznymi, jak np. woda (Tales) lub ogień (Heraklit). Odtąd świat zjawisk ujmowany jest w oparciu o przyczynowość, a nie o genealogię. Jeśli Grecy wciąż przywołują imiona bóstw i przypisują im ludzką postać, to konfrontują je teraz z zasadami kosmicznymi i etycznymi, które wyrażają nazwy powszechnie, słowem: pojęcia zastępują obrazy. Zdaniem Mattéi zreflektowane myślenie, *logos*, wyzwala się z myślenia archaicznego, *mythos*, niemniej wciąż zachowuje dualistyczną wizję świata, także z jego niewidzialną częścią.

A. Apeiron i peras Anaksymandra

Nowa postawa poznawcza poddaje krytyce poetyckie terminy *dike* i *adikia*, zastępując je terminami filozoficznymi, *arche*, *apeiron*, *stoicheion*, *genesis* i *phtora*. Anaksymander chce poznać początek, *arche*, nieba, *ouranoi*, i światów, *kosmoi*, a pojęcia skończoności i nieskończoności zastępują Gaję i Uranosa. Jest on pierwszym, który użył terminu *kosmos* na oznaczenie „uporządkowanej” widzialnej całości. Odtąd losem ludzkim kierują już nie osobowe boskości, ale bezosobowa moc, *physis*, która wyznacza swoje prawo wszystkim bytom i kieruje ich dynamizmem.

Anaksymandra *arche* zastąpiła porządek genealogiczny, który leżał u podstaw opowiadań mitycznych. *Arche* jest zasadą kosmologiczną, która stawia problem powstania świata w oparciu o jedną przyczynę: *apeiron*, „nieskończoność”. Tę przyczynę utożsamia z wiecznym aktem, bez początku i bez końca, z którego powstaje wszystko to, co jest. *Apeiron* jest zasadą uniwersalną, której działanie obejmuje cały wszechświat, zastępuje on boskość boga naturą boskości¹²⁵.

Jednakże fizyczna zasada nieskończoności, *apeiron*, Anaksymandra musi uwzględnić zasadę przeciwną, którą jest skończoność, *peras*, która jest właściwością rzeczy skończonych i ograniczonych. Jeśli natura, *physis*, jest nieskończona w swym wiecznym przepływie bez początku i bez końca, to każda rzecz skazana jest na powstanie i ginięcie. Świat jest ładem, *kosmosem*, z którego biorą swą egzystencję wszystkie rzeczy skończone, które są jedynie widzialnymi konkretyzacjami kosmicznej nieskończoności, które są w ciągłym ruchu, są bowiem poruszane licznymi i wiecznymi siłami. Wszystko to dzieje się w *teatrze świata*, gdzie potężny nadmiar wszechświata nieustannie wytwarza formy, rodzi miarę rzeczy i ludzi, zgodnie z jednym i tym samym prawem, jakim jest sprawiedliwość¹²⁶.

Według Anaksymandra byty skończone rodzą się i umierają „zgodnie z tym, co ma być”, *kata to chreon*, czyli „zgodnie z koniecznością” w sensie fizycznym lub „zgodnie z przeznaczeniem” w sensie poetyckim. Anaksymander przenosi do porządku fizycznego to, co implikowało w porządku teogonicznym pojęcie przeznaczenia. Jest przekonany, że jest wiele światów, których istnienie, tak jak istnienie poszczególnych bytów, uzasadnia się w oparciu o pojęcia techniczne: *dike* i *tisis*. Tak więc zasada nieskończoności określa działanie bytów skończonych, które ona rodzi. Byty te oddają sobie wzajemnie sprawiedliwość, *dike* i *tisis*, w ich wzajemnej niesprawiedliwości, *adikia*, zgodnie z „orzeczeniem czasu” (Anaksymander, A IX,

¹²⁵ J.-F. Mattéi, *Le Sens de la démesure*, dz. cyt., s. 81.

¹²⁶ J. w., s. 82–83.

B 1). Odtąd przyszłość kosmosu, a nie *Nemesis*, wyznacza równy podział tego, co jest należne każdemu, a czyni to w imię zachowania równowagi wszechświata. Tragedia ukazała, że żaden człowiek nie może być szczęśliwy, gdyż jego przeznaczeniem jest śmierć, a filozofia potwierdza tę pesymistyczną wizję naszej egzystencji, że życie i śmierć tworzą nierozdzielalną parę. Wszystko, zarówno w micie, jak i w filozofii, wyraża niesprawiedliwość egzystencji, bo byty powstają i giną w różnym czasie, a następujące po nich pokolenia ludzkie nie są w stanie zatrzymać tego koniecznego procesu.

Wynika z tego, że Anaksymander chce przywrócić równowagę w świecie, łączy on powstawanie bytów przygodnych z wiecznością świata, a doczesność ich egzystencji ma być wyrównana przez sprawiedliwość, ponieważ byty oddają sobie wzajemnie „sprawiedliwość i naprawę”. To stanowisko suponuje, iż „Byty nie ponoszą w niczym winy za niesprawiedliwość, jaka na nie spada, a która nie pochodzi od nich”. Fakt ich narodzin, ich wejścia do świata to rezultat pewnego rodzaju pierwotnej przemocy (*violence originelle*), która działa w nieskończoność. Wszystko, zarówno w świecie mitologii, jak i w filozofii, jest wyrazem niesprawiedliwości egzystencji, którą wyrównuje sprawiedliwość czasu¹²⁷.

B. Tabela Pitagorejczyków

Według Mattéi problem *hybris* wyraźniej postawili Pitagorejczycy, radykalizując Anaksymandra opozycję *peras* i *apeiron*. Oparta na intuicji pitagorejska nauka łączy liczby arytmetyczne, figury geometryczne i elementy fizyczne, które wspólnie wyrażają celowość etyczną w języku religijnym. Naturę rzeczy definiuje liczba–punkt–element w permanentnej grze opozycji o różnych aspektach. Zgodnie ze świadectwem Arystotelesa pitagorejska tabela kategorii oparta jest na zasadach: ograniczone, *peras*, i nieograniczone, *apeiron*, którą wyznaczają pary przeciwnych zasad ujętych w dwie kolumny:

<i>ograniczone</i>	i nieograniczone	<i>spoczynek</i>	i ruch
<i>nieparzyste</i>	i parzyste	<i>proste</i>	i krzywe
<i>jedno</i>	i wiele	<i>światłość</i>	i ciemność
<i>prawe</i>	i lewe	<i>dobrze</i>	i źle
<i>męskie</i>	i żeńskie	<i>kwadrat</i>	i prostokąt ¹²⁸

¹²⁷ J. w., s. 85–86. Mattéi powołuje się na M. Conche’a, *Anaximandre. Fragments et témoignages*, texte grec, traduction, introduction et notes M. Conche, Paris: Presses universitaires de France, 1991, s. 183.

¹²⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, A, 5, 986 a. W przypadku opozycji *parzyste–nieparzyste* Mattéi odwraca kolejność, obdarza przywilejem liczbę nieparzystą. Tenże, *Le Sens de la démesure*, dz. cyt., s. 88.

Z rozważań Arystotelesa wynika, iż ta usystematyzowana tabela miała obejmować całość bytu ludzkiego i zapewniać organizmowi równowagę. Liczba wyraża zasadniczy dualizm nieparzystego i parzystego, oparty na pierwotnej separacji *peras* i *apeiron*. Arystoteles dodaje, że dla Pitagorejczyków „konstituuje ona [liczba] substancje zmysłowo postrzegalne”, a „rzeczy są przez naśladowanie liczb” (*Metafizyka*, M, 6, 1080 b; A, 6, 987 b). Twierdzenia powstałe przez uniwersalną demonstrację są tylko naśladowaniem struktury bytów przez wszechświat, który jest oparty na pierwotnej opozycji ograniczonego i nieograniczonego.

Tabela pitagorejska rozwija wszelkiego rodzaju opozycje: fizyczne, biologiczne, kosmologiczne i etyczne, które są podporządkowane pierwszej parze: ograniczone i nieograniczone, akcentują prymat miary, *metron*, nad przejawami nadmiaru. Zdaniem Mattéi z tej tabeli, która jest owocem racjonalizacji i systematyzacji opartej na dualistycznej zasadzie: ograniczone i nieograniczone, biorą początek wszystkie pozostałe elementy opozycji, np. dychotomia etyczna dobra i zła powtarza dychotomię ontologiczną ograniczone i nieograniczone, czyli działanie *logosu* na moce *kosmosu*. Zatem analogicznie jak w micie, tragedii i poezji nie można myśleć o jednym z pól opozycji bez jej pola komplementarnego. Co więcej, Arystoteles dostrzegł wkład pitagorejskiej tabeli w rozumienie problemu zła: „zło bowiem należy do tego, co jest nieograniczone, jak to już przypuszczali pitagorejczycy, dobro zaś do tego, co ograniczone” (*Etyka nikomachejska*, II, 1106 a).

Zdaniem Mattéi z pitagorejskiej nauki wynika harmonia (jedność) przeciwieństw: tak jak szal dionizyjski jest konieczny dla snu apollinijskiego, a muzyka chóru jest konieczna w debacie protagonistów, tak moc nieograniczonego wymaga miary ograniczonego. Przez aplikację ograniczonego do nieograniczonego Pitagorejczycy mogli stwierdzić, iż kosmos jest harmonią, którą może zakłócić *hybris* etyczna. Miara *hybris* jest w tradycji niezmienna i jest ona miarą postępowania w życiu człowieka. Chodzi o właściwą miarę jako „doskonałość we wszystkim”. Po raz kolejny Mattéi przywołuje myśl Arystotelesa z jego *Metafizyki*: „Pitagorejczycy mówili tak samo o dwóch zasadach. Ale dodali także coś, co jest dla nich charakterystyczne. Sądzieli mianowicie, że ograniczone albo jedno oraz nieograniczone nie odnoszą się do jakichś natur, takich jak ogień albo ziemia czy coś takiego, ale że samo nieograniczone i samo jedno stanowią wprost substancję tego, o czym się je orzeka” (*Metafizyka*, A, 987 a).

C. „Łuk” Heraklita

W świecie Heraklita trwa ciągle napięcie pomiędzy miarą i przebraniem miary. Jako rzecznik ontologicznego wariabilizmu wskazuje on na wieczną walkę życia i śmierci, dobra i zła,

sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Mattéi przywołuje etymologię greckiego słowa „łuk”, będącego też synonimem „życia”: „„Łuk« (*biós*) nosi tę samą nazwę co »życie« (*bíos*), lecz jego celem jest śmierć” (*Zdania*, frg. 8.09 [D 48]). Jeden termin wskazuje na dwie, przeciwstawne rzeczywistości, które definiują porządek świata, czyli *kosmos*. Obejmuje on całość bytów w niebie i na ziemi, widzialnych dla naszych oczu i ujmowalnych myślą. Wszystko jest zawsze w przeciwieństwie i wszystko jest oparte na podłożu miary i przebrania miary. Życie łączy się w jednym porządku ze śmiercią: „Najpiękniejszy porządek świata przypadkowo zmiecionym śmieciem” (j. w., frg. 2.11 [D 124]).

Zdaniem Mattéi terminologia Heraklita nawiązuje do granic lub do tego, co ograniczone, *termata*: „Krańcem poranka i wieczoru jest Wielka Niedźwiedzica, a naprzeciw niej granica świetlanego Dzeusa” oraz nawiązuje do „miary”, *metra*: „Słońce nie wychyla się ze swej orbity, inaczej wykryłyby je furie, służebne sprawiedliwości” (j. w., frg. 6.01 [D 120]; 6.06 [D 94]).

Co więcej, nie tylko słońce, ale cały świat przestrzega uniwersalnego prawa miary: „Porządek jednaki dla wszystkiego – ani tworem boskim, ani ludzkim był, jest i będzie: ogień wieczny, regularnie wzniecany, regularnie gasnący” (j. w., frg. 7.07 [D 30]). Heraklit odkrył prawo będące podłożem wszelkich przemian: jest nim *logos*, Sprawiedliwość, miara lub proporcja *logiczna*, jako cecha racjonalności.

Chociaż język heraklitejski jest pełen terminów poetyckich, to zdaniem Mattéi, Heraklit odkrywa coś więcej niż jedność przeciwieństw, walkę i sprawiedliwość, mianowicie, stwierdza, że niezgoda, *eris*, jest warunkiem zgody, dzięki niezgodzie *hybris* może przemienić się w prawo, *dike*. Grecki filozof odkrył prawo kierujące tymi transformacjami, według którego „wszystko jest jednym”: *Dike* nie jest negacją *Eris*, ale jej innym obliczem, tak jak dzikie *Erynie* przyjęły twarz przychylnych *Eumenid*. W tej nieustannej walce, w której świat jest teatrem, ślepe siły natury muszą się ugiąć pod prawem sprawiedliwości¹²⁹.

Heraklit uzasadnia konieczność istnienia napięcia pomiędzy miarą a przebraniem miary: „Bez wypadków niesprawiedliwości pojęcie sprawiedliwości byłoby nieznane” (j. w., frg. 10.03 [D 23]). Jego stanowisko suponuje obecność niesprawiedliwości w świecie dla wyrażenia sprawiedliwość i jej nakazów. Mattéi twierdzi, iż jest to paradoksalne odwrócenie dowodu, mianowicie, sprawiedliwość nie uzasadnia sama swego istnienia, czyni to bowiem niesprawiedliwość, która za sprawą okrutnej gry kontrastów odsłania istnienie sprawiedliwości. W konsekwencji w świecie nieustannych konfliktów wszystkie niesprawiedliwe czyny mają swą

¹²⁹ J.-F. Mattéi, *Le Sens de la démesure*, dz. cyt., s. 97–98.

rację bytu i są uzasadnione przez Sprawiedliwość, to *hybris* swoimi ekscesami wciąż wzywa miarę, *Dike*.

Zdaniem Mattéi, Heraklit realizuje nakaz *gnôthi seauton i meden agan!*, głosząc, iż „Samowolę należy wygasić raptowniej niż pożar” (j. w., frg. 10. 05 [D 43]). Ludzkie ekscesy naruszają porządek świata i podobnie jak *hybris* natury, rozprzestrzeniają się jak pożar, pozostawiając po sobie jedynie popiół, jednakże Heraklit widzi większe zagrożenie w *hybris* człowieka niż w *hybris* natury, ponieważ natura ogranicza własnymi siłami swoją działalność, natomiast człowiek, rzadko sam opanowuje własne uczucia, potrzebuje więc interwencji *Dike*, która kładzie kres ziemskiemu nieporządkowi, czyli przebraniu miary w człowieku.

D. Granice bytu: wzór wszechświata

Przeciwnie stanowisko wobec poglądów Heraklita zajął Parmenides, którego zdaniem byt jest nieruchomy i ograniczony i jest tożsamy z ludzką myślą: „tym samym jest bowiem myśleć i być” (*O naturze*, frg. 3, [tamże, B 3]). Filozof z Elei wyłożył swoje poglądy w poemacie filozoficznym *O naturze*, w którym odwołuje się do alegorycznych postaci Sprawiedliwości, wstępuje na „drogę prawdy” i za przewodników wybiera „słuszność i sprawiedliwość”, *Themis* i *Dike*.

Poetyckie „to, co jest” (gr. *estin*, fr. *il y a*,) suponuje, że byt jest ograniczony, ponieważ *Dike* „w pętach swych granic go trzyma”, zatem byt „nie powstaje ani nie ginie”, bo nieugięta Sprawiedliwość uniemożliwia mu wyjście poza jego granice i chroni go przed rozplynięciem się w nieskończoności. Mattéi akcentuje cztery znaczenia *peras* Parmenidesa: byt jest niezmienny, czyli bez początku i bez końca; byt zachowuje swoje granice, jest więc skończony; byt jest aczasowy, *Los-Moira*, sprawia, że jest pełny i nieruchomy; byt ma granicę „końcową”, jest wciąż taki sam, czyli tożsamy ze sobą (*Le Poème*, frg. 8; 13–14; 26–27; 31–33; 37–39; 42–44; 48–49).

Konieczność wyznacza światu określone granice, analogicznie do siły zmuszającej byt do bycia tym, czym być powinien. Etymologia terminu *peras*, „granica”, „kamień graniczny” lub „kres”, odsyła do antycznej formy terminu *peîrar*, od *párvan*, „węzeł” i „połączenie”. To doniosłe odkrycie myśli greckiej obecne w micie, tragedii, fizyce, a wkrótce w etyce i polityce interpretuje porządek świata jako konieczność lub prawo, w terminach relacji, połączenia lub następstwa. Do tej poetycko-mitycznej matrycy nawiązała później naukowa argumentacja jako *powiązanie* demonstracji¹³⁰.

¹³⁰ J.-F. Mattéi, *Le Sens de la démesure*, dz. cyt., s. 102–103.

Mattéi sądzi, że Platon potraktował ten problem wnikliwiej, odwołał się bowiem do mitu Era, który opisuje los dusz po śmierci oraz ich reinkarnację, za sprawą której rozpoczynają one swoją nową egzystencję: „Do tego światła doszli po jednym dniu drogi i zobaczyli tam przez środek światła z nieba napięte końce więzów niebieskich. Bo ono stanowi obwiązanie nieba, podobnie jak liny opasujące okręty trójrzędowe; w ten sposób światło wiąże całą obracającą się kulę. A między końcami jest napięte wrzeciono Konieczności, które wszystkie kule obraca” (*Państwo*, X, 616 c).

Autor *Państwa* przywołał słynną harmonię sfer, której przewodniczy *Temida-Ananke* w otoczeniu sióstr Mojr; to one odpowiadają za porządek świata, przypominają duszom o ich odpowiedzialności za przyszłe życie. Platon dostrzegł zatem relację przyporządkowującą etyczny *obowiązek* do dobra z fizyczną *koniecznością* świata, co oznacza, że moralne granice człowieka są odbiciem kosmicznych granic nieba (j. w., 617 b 7).

Mattéi sądzi, że Platon dążył do przeformowania przemocy instynktów w mądrość rozumu, która ma się dokonać dzięki edukacji duszy. *Timajos* opisuje przemianę irracjonalnego i złego chaosu w racjonalny i dobry świat¹³¹. Model wszechświata został tu oparty na podwójnym kryterium: idealizmie formalnym i rzeczywistości materialnej; kryterium to stawia porządek inteligibilny ponad determinizmem konieczności. Ojciec racjonalizmu wyróżnia dwa rodzaje przyczyn: prawdziwe i współdziałające. Pierwsze należą do porządku konieczności, dlatego Platon wiąże mit z *Ananke*, czyli z wyjaśnieniem mechanistycznym i z przypadkiem. Natomiast przyczyny drugie, należą do porządku racjonalnego zgodnie z rozumieniem finalistycznym. Zakładają one trzy metafizyczne hipotezy: egzystencję Form inteligibilnych, które są niezależne od świata zmysłowego; materię „prymitywną”, która jest obecna w ruchu nieuporządkowanym oraz interwencję Demiurga, który nadaje prawa *kosmosowi*¹³².

4. Miara i przebranie miary w człowieku

Mattéi zwraca uwagę na kreatywność kultury greckiej, która manifestuje się bądź metamorfozą bogów w mitach bądź transformacją elementów naturalnych w filozofii jak np. czynią fizycy, badacze natury poszukujący racjonalnych wyjaśnień. Rzeczywistość jawi się więc jako wspólne podłoże, z którego wyłaniają się różne modyfikacje jednej i tej samej natury;

¹³¹ J. w., s. 104.

¹³² Zdaniem Mattéi każda bez wyjątku koncepcja świata – mityczna lub racjonalna, antyczna lub nowożytna polega w istocie na myślnym doborze określonych elementów, które odpowiednio połączone w jakąś niesprzeczną całość dają zadowalającą teorię. J. w., s. 105.

słowem, na starym podłożu tworzy się nowe idee. To analogiczne myślenie wynika z ciągłości istnienia bytów, które ulegają zmianie, ale zachowują swą tożsamość. Pojęcia mitologiczne i filozoficzne przechodząc z jednego pola na drugie przyjmują inne sensory, ale zachowują relacje podobieństwa lub kontrastów z podłożem, z którego się wywodzą. Adekwatnym pojęciem w filozofii jest „transformacja”, bo przejście z jednego pola semantycznego na drugie nie usuwa jego pierwotnej struktury. Te relacje są szczególnie widoczne wtedy, gdy pojęcia są ujmowane w pary, gdy np. mityczna opozycja sił Nocy i sił Dnia staje się w tragicznym kontekście opozycją szалу dionizyjского i miary apolińskiej, natomiast w kontekście fizycznym opozycją nieograniczonego i ograniczonego, zaś w filozoficznym kontekście opozycją nadmiaru i miary. Nie zmienia się ogląd świata, ale kieruje nim odmienna intencja poznawcza.

A. Miara bytu

Zdaniem francuskiego filozofa u podstaw myśli greckiej leży pojęcie uniwersalności, ponieważ od najdawniejszych czasów uznali rozum za naturalne i wspólne każdemu człowiekowi źródło pozyskiwania wiedzy obiektywnej. Dlatego bardzo wcześnie wraz z uświadomieniem sobie obowiązku względem bogów oraz ludzi powstała tradycyjna mądrość.

W związku z powyższym Mattéi przywołuje poglądy Platona i Nietzschego, którzy w punkcie wyjścia swoich rozważań opowiedzieli się, podobnie jak Hezjod, za *chaosem* jako pierwotną nieskończonością, która poprzedza świat i jest pozaczasowa. Platon związał w pierw nieskończoność z samymi rzeczami (*Timajos*), a następnie z myślą człowieka. Analogiczną intuicją kierował się dwadzieścia cztery wieki później Nietzsche, który uznał chaos za wieczną nicłość tego, co nie jest jeszcze uporządkowane. Platon określił chaos jako dziki zgiełk (*tohubohu*) zagubiony w nieskończonej przestrzeni i idący na oślep w czasie. Nietzsche przyjął, iż *wszystko, co jest nieskończone jest miarą wszystkiego*. W konsekwencji, z niczego, jako wiecznego nieładu, powstało to, co Platon nazwał „une étoile dansante”, czyli porządek o wyglądzie kosmicznym, którego źródłem jest ludzka myśl.

Zdaniem Mattéi u obu myślicieli miara i przebranie miary przybierają inne oblicze, przyjmują formę „zakładu ontologicznego o stawce etycznej” (*pari ontologique à enjeu éthique*). Platon postuluje egzystencję Demiurga, *chôry* i Idee, a w konsekwencji konieczność uniwersalnej miary, której ma być podporządkowana zbuntowana materia. Nietzsche głosi, iż świat jest wyzbyty z wszelkiego sensu, a jedynym możliwym wybawieniem dla człowieka jest pozór (Schein). W konsekwencji pomimo wspólnego punktu wyjścia obaj filozofowie tworzą przeciwne ontologie, których konsekwencją są inne wizje moralności. Według Platona świat

przed pojawieniem się czasu był *chaosem* przebrania miary, który został uporządkowany przez Boga, posługującego się miarą matematyczną. Według Nietzschego świat *od wieków* jest *chaosem*, a człowiek ucieka w iluzję poznania, aby się od chaosu uwolnić. Jest to daremne, ponieważ nic, nawet sen apollinijski poznania nie jest w stanie położyć kresu tej iluzji, wyznaczyć *granice* lub miarę przemocy dionizyjskiej, która konstytuuje ludzkie życie. Nietzsche nawiązał do greckiej tragedii, stwierdził bowiem, iż w przywołanym przez niego kontekście ontologicznym wykluczone jest opanowanie sił przebrania miary, które unieważniłoby wolę okrutnych bogów lub szaleństwo ludzi. Pomimo tych różnic Mattéi dostrzega, że obaj myśliciele sublimują wspomniane siły, mianowicie, Platon za sprawą filozofii, zaś Nietzsche dzięki sztuce. Platon poszukuje granicy w tym, co nieograniczone, aby uzasadnić istnienie miary, natomiast Nietzsche poszukuje tego, co nieograniczone w tym, co ograniczone, aby uzasadnić istnienie *hybris*. Jednakże, jak konkluduje Mattéi, żadnemu z nich nie udało się wskazać na czynnik, który połączyłby z sobą *miarę* i *przebranie miary*¹³³.

Zdaniem Mattéi wynika z powyższego, że świat i poznanie stanowią *jedność*, wierzymy bowiem naszemu doświadczeniu, a nasz rozum tę wiarę potwierdza. Jest to *jedność* logiczna i ontologiczna. Rzeczy podporządkowane są zarówno wielości i jednemu, ograniczonemu i nieograniczonemu, nieskończonemu i skończonemu, a dzieje się to w nieustannej wymianie, czyli w stawaniu się świata. Warunkiem myślenia filozoficznego, naukowego, jest *peras*, która zachowuje dystans do *apeironu*. Człowiek musi porządkować każde swoje poznanie parze nieskończone i skończone, które są stałe, ale podlegają nieustannie wewnętrznym transformacjom. Jednakże, jak zauważa Platon, kieruje nimi Jedno i Ograniczone, dzięki którym świat nie traci miary swoich praw i nie rozpada się „w nieokreślonym morzu tego, co odmienne” (*Polityk*, 273 d).

B. *Miara dobra*

Zgodnie z założeniem Platona to, „Co nie jest doskonałe, nie jest żadną miarą dla niczego” (*Państwo*, 504 c). Zatem wszystko musi być podporządkowane stałej granicy, która umożliwia poznanie cnót człowieka. Poznać kim jest człowiek, to oglądać to, co stanowi w nim problem. Myśl grecka, poczynszy od tradycji poetyckiej, wskazała na *hybris*, która zagraża równowadze świata. Mattéi przypomina, iż przebranie miary duszy odzwierciedla przebranie miary świata. Platon odwołuje się do kategorii ontologicznych – skończone i nieskończone, aby otworzyć poznanie na to, co jest gwarancją najlepszego życia i usprawnić człowieka

¹³³ J.-F. Mattéi, *Le Sens de la démesure*, dz. cyt., s. 111–113.

w podejmowaniu decyzji. Stoi on przed wyborem, czy wybrać eksces przyjemności czy miarę rozumu?

Człowiek przez całe swoje życie poszukuje Dobra, ponieważ chce być szczęśliwy. Pojawia się pytanie: jakie Dobro prowadzi do szczęścia, gdy ludzkiej egzystencji wciąż zagraża zło: choroba, cierpienie, śmierć? Twórca Akademii przeciwstawił tragizmowi śmierci nieśmiertelność duszy (*Fedon*), zaś tragizmowi życia przeciwstawił zwycięstwo miary (*Fileb*). Jednakże począwszy od Platona toczy się spór o Dobro: jaka jest jego natura i w jaki sposób można je osiągnąć? Pytania te są aktualne i uniwersalne, ponieważ dramat ludzkiego życia wiąże się z wyborem miary lub przebrania miary.

Platon wychodzi od ontologii i dochodzi do etyki, wychodzi od kategorii miary i przebrania miary, które są uzależnione od kategorii *peras* i *apeiron*. Życie szczęśliwe polega na odpowiednim połączeniu poznania, przyjemności i prawdy; ta ostatnia jest wspólna dwom pierwszym. Miara i proporcja mogą zrównoważyć wymienione składniki życia: poznanie, przyjemność oraz prawdę i zapewnić człowiekowi szczęście. W związku z tym Platon buduje ostateczną hierarchię form Dobra w relacji do wspomnianych składników życia. Na jej szczycie jest Właściwa Miara, *to metron*, Miara, *metron* i Odpowiedniość, *kairion*; po nich jest Proporcja, *summetria* i Piękno, *kalon*, będące skutkami Dobra; na trzecim miejscu jest Rozum; po nim jest Poznanie i Sztuka, które są dziełem Rozumu; na ostatnim miejscu jest Przyjemność (duszy). Najwyższe Dobro utożsamione jest z Właściwą Miarą, która przewyższa mądrość i przyjemność. Zdaniem Mattéi Platon kładzie tym samym kres pretensji rozumu, jego pokusy przebrania miary, aby panować nad światem.

„Sztuka miary”, *metryka* (*Protagoras*) sprowadza człowieka do „właściwej miary”, *to metron*, i rozstrzyga w dokonywaniu wyboru. Właściwa miara, jak wskazuje jej nazwa, sprowadza całość ludzkiej egzystencji do tego, co „mieści się pośrodku, [*to metron*], między ostatecznościami” (*Polityk*, 284 e). Każde ludzkie działanie i wytwarzanie dąży do osiągnięcia zamierzonego celu, czyli do stanu pełni bytowej. Stan ten mieści się pomiędzy tym, co niewystarczające, *endeia*, a tym, co nadmierne, *hyperbole* (*Alcybiades*, 126 d); pomiędzy tym, co niedokończone, a tym, co przesadne i w ten sposób określa granicę pomiędzy nadmiarem a niedomiarem. Jest to *reguła* lub *kanon* prawdziwej harmonii, definiowanej jako równowaga prowadząca do doskonałości. Tę złotą regułę Platon aplikuje do wszystkich sztuk, technik i dyskursów, zaznaczając, że każdy z nich posiada własną miarę. Miara przewyższa to, co jest pozbawione miary, a najlepsze przewyższa najgorsze (*Prawa*, III, 690 e). Z powyższego wyłania się platoński wzór człowieka, do którego ma dążyć filozof: nie należy poprzestawać na byciu człowiekiem szlachetnym, *kalos kagathos*, trzeba stać się człowiekiem „takim w sam

raz”, *métrios aner*, czyli człowiekiem umiarkowanym, takim który umie rozpoznać w sobie przebranie miary (*Państwo*, 396 c)¹³⁴.

C. Miara duszy

Według Platona człowiek to byt duchowy, a dokładniej mówiąc człowiek to dusza, która za własne przewiny przebywa w ciele (gr. *psyché*). Człowiek=dusza to teren nieustannej walki pomiędzy miarą i przebraniem miary. Jednakże to on sam decyduje w sposób wolny o wyborze własnej drogi życia. Zasadą, jaką powinien się kierować, jest „troska o duszę”, *epimeleia tes psyches* (*Alcybiades*, 124 b; 128 b; 128 d; 129 a; 130 c)¹³⁵.

Zdaniem Mattéi w micie duszę cechuje kosmiczne pochodzenie i zwierzęca natura. Natomiast w interpretacji filozoficznej Platon skupia się na hierarchii jej władz, które zmagają się z sobą o to, która z nich ma kierować życiem człowieka. Symbolizują ją dwa konie, pędzące w różnych kierunkach oraz woźnica trzymający je na wodzy. Pierwszy, koń biały o naturze spokojnej, jest posłuszny nakazom woźnicy, symbolizującego rozum. Drugi, koń czarny, o naturze buntowniczej wobec wszelkich zakazów, ulega *hybris* i w konsekwencji ciągnie zaprzęg ku ziemi, uniemożliwiając wzniesienie się ku niebu. Ten kosmiczny podział duszy wyróżnia zasady ruchu, z których każdy działa według własnej natury: bojowość uczuć (koń biały) oraz impulsy instynktów (koń czarny), które nie mogą się zjednoczyć i współdziałać, ponieważ każdy z nich czerpie swoje siły ze świata: pierwszy, z ognia miłości, drugi, z energii kosmicznej, natomiast woźnica – trzecia zasada ruchu – kieruje zaprzęgiem wpatrzony w najwyższe Idee. Dusza jest zasadą hegemoniczną poruszającą materię świata lub zwierzęcia; może osiągnąć poznanie uniwersalne, jeśli będzie nią kierował rozum-woźnica i zdobyta przez niego wiedza, inaczej poniesie porażkę jak Ikar: „Dusza w ogóle włada nad tym, co bezduszne, i po całym świecie wędruje, rodząc się w tej, a tam w innej postaci. A że doskonała jest i skrzydlata, więc po niebie lata i całym światem włada, i gospodaruje w nim jak u siebie w domu” (*Fajdros*, 246 b–c).

Mattéi po raz kolejny podkreśla, że przedstawiona wizja duszy, przywołana również w *Państwie*, jest stałym składnikiem rozważań nad problemem człowieka w myśli zachodniej. Jednocześnie dodaje, że koncepcja ta uzasadnia na polu etyki godność duszy, co stanie się podstawą w uzasadnianiu godności człowieka¹³⁶. Człowiekiem cnotliwym, posiadającym *arete*, nie będzie kierować wewnętrzna sprzeczność: „Jasna rzecz, że jedno i to samo nie zechce

¹³⁴ J.-F. Mattéi, *Le Sens de la démesure*, dz. cyt., s. 121.

¹³⁵ J. w., s. 122.

¹³⁶ J.-F. Mattéi, *L'Homme indigné*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2012, s. 56.

równocześnie ani działać, ani doznawać stanów przeciwnych z tego samego względu i w stosunku do tego samego przedmiotu. Zaczem, jeżeli znajdziemy gdzieś, że się to dzieje z tymi pierwiastkami w nas, będziemy wiedzieli, że to nie było jedno i to samo, tylko było tych pierwiastków więcej” (*Państwo*, 436 b).

Jak zauważa Mattéi, doświadczenie poucza nas, iż powszechnie ulegamy sprzecznym skłonnościom. Działanie ludzkie poprzedza wybór: ulec czy oprzeć się skłonnościom? Jedna skłonność to zasada logiczna, *to logistikon*, która kieruje rozumowaniem; druga natomiast, kieruje pożądaniem, *to epithuma*, poszukując przyjemności. Pomiędzy nimi, jako mediator jest trzecia zasada: zapalczywość, *thumoeides*. Dusza ludzka jest nieustannie w konflikcie z samą sobą, ponieważ dwie sprzeczne zasady, będące w absolutnej opozycji, determinują jej działania.

Z powyższego wynika, że człowiekiem sprawiedliwym jest według Platona ten, kto panuje nad każdą częścią swojej duszy, uniemożliwiając im wkraczanie w funkcje dwóch pozostałych, słowem: pozwala rozumowi kierować, sercu doświadczać, a instynktowi pożądać. Taki człowiek jest uporządkowany, bo harmonizuje w sobie trzy funkcje swojej duszy, od rozumu, przez pożyteczność do uczucia (*Państwo*, 443 d–e). Natomiast niesprawiedliwość jest rozumiana jako choroba duszy, czyli dysharmonia pomiędzy jej funkcjami, które nie kierując się miarą popadają w sprzeczność. Sprzeczność skłonności narusza tę konieczną hierarchę, powoduje ich wzajemne wyniszczenie i prowadzi do nadmiaru.

Według Platona, tak jak *apeiron* jest zasadniczym czynnikiem wszechświata, tak *hybris* jest zasadniczym czynnikiem duszy. *Apeiron* jest manifestacją przepływu energii w świecie i wyznacza podłoże ludzkiej egzystencji. Jego liczne przejawy nieładu i przemocy domagają się jedynie porządku miary, miarę tę wprowadza rozum¹³⁷. To on doprowadza do umiarkowania, *sophrosyne*, przeciwnie niż pożyteczność, która popycha duszę do licznych ekscesów, *hybris* (*Fajdros*, 238 a). Arystoteles zgadza się w tym względzie z Platonem, kiedy wymienia liczne przejawy nadmiaru w człowieku, np. nienawiść, chciwość lub przemoc (*Polityka*, V, 10, 1311 a).

D. Człowiek miarą wszystkiego

Dla starożytnych Greków uzasadnieniem miary były kosmiczne siły, *Dike*, *Ananke* lub *Nemesis*. Ale kiedy człowiek stawia Boga (lub bogów) na drugim miejscu lub usuwa Go całkowicie ze swojego życia, jak to ma miejsce dziś, to pojawia się pytanie o to, jaki autorytet uzasadni miarę i przeciwstawi się przebraniu miary? Powszechnie, a zwłaszcza dziś, człowiek

¹³⁷ J.-F. Mattéi, *Le Sens de la démesure*, dz. cyt., s. 127.

stawiając to pytanie wskazuje na siebie jako na miarę wszechrzeczy. Co upoważnia człowieka, pyta Mattéi, małą istotę we wszechświecie, do uznania siebie za miarę wszystkiego? Czy człowiek jest *zdolny* do poznania rzeczy, w konsekwencji do samopoznania, skoro jest tylko znikomą częścią wszechświata?

W związku z tymi pytaniami Mattéi przywołuje trzy autorytety, które – ich zdaniem – pozwalają człowiekowi okiełznać *hybris*. Według Camusa miarą wszystkiego jest człowiek, samotnie panujący nad swoim królestwem-pustynią, natomiast według Augustyna tą miarą jest Bóg, który jest bliższy człowiekowi niż on sam sobie, zaś zdaniem Nietzschego tą miarą jest świat, w który nie należy interweniować.

W celu rozstrzygnięcia powyższej aporii Mattéi przywołuje dwa przeciwstawne stanowiska: Protagorasa i Platona. Sofista wszystko sprowadza do człowieka, zarówno świat jak i bogów (*anthropos panton metron*), natomiast Platon w rozbudowanym wywodzie przywołuje scenę kradzieży ognia przez Prometeusza, a czyn ten traktuje jako krańcowy przejaw *hybris*, ciąg zniewag boskości, które zakończą się nieszczęściem zesłanym na ziemię. Scena rozgrywa się przed pojawieniem się istot żywych, kiedy bogowie powierzyli Prometeuszowi i Epimeteuszowi równe rozdanie cech właściwych każdemu gatunkowi zwierząt. Epimeteusz, czyli „myślący wstecz”, rozdał wszystkie władze zwierzętom, ale zapomniał o człowieku, z tej przyczyny ludzie rodzą się nadzy i słabi. Ten brak równowagi pomiędzy gatunkami, którą wprowadziła do świata – za sprawą Zapomnienia – niesprawiedliwość, jest pierwszym przejawem *hybris*. Natomiast Prometeusz, czyli „myślący w przód”, aby ocalić człowieczeństwo od nieszczęścia, wykradł ogień bogom i podarował go człowiekowi, i jest to drugi przejaw *hybris*. Zeus zemścił się na ludziach zsyłając na ziemię Pandorę, z której puszki wyspały się wszystkie nieszczęścia na rodzaj ludzki, i to jest trzeci przejaw *hybris*. Wreszcie ostatni, najokrutniejszy przejaw *hybris* to zemsta Zeusa na Prometeuszu, przykucie tytana do skały i skazanie go na wieczne cierpienie (*Protagoras*, 320 d–322 d).

Nawiązując do hezjodyjskiej pary bogów miary, *Aidos* i *Nemesis*, Platon wprowadza w *Protagorasie* nową parę *Aidos* i *Dike*, Sprawiedliwość następuje po Zemście: schodzi z Olimpu, aby zamieszkać wśród ludzi i darzyć ich dobrodziejstwami w postaci sztuki politycznej. Platona „sztuka miary”, *hé métrétike technè*, przeciwstawia się światu pozorów, czyli naszym zmysłowym wrażeniom i wyznacza swoje prawo po to, aby zapewnić człowiekowi równowagę i celowość w działaniu (j. w., 356 d).

Według sofisty źródłem takiej wiedzy są wrażenia: rzeczy są takie, jakie jawią się *mnie*. Platon skrytykował w *Teajtecie* tę subiektywistyczną interpretację, przeciwstawiając jej interpretację ogólną: rzeczy są takie, jakie jawią się *człowiekowi* rozumianemu w jego

człowieczeństwie (*Kratylos*, 385 e; *Eutydem*, 286 b–c). Jednakże zdaniem Mattéi, nawet przy takiej różnicy oba stanowiska prowadzą do identycznych konsekwencji, ponieważ człowiek postrzegany jako jednostka lub jako rodzaj nie wprowadza zmiany w rozumieniu miary. W obu przypadkach *metron* jest miarą zmienną, samodeterminującą się w sposób absolutny, jest ona bowiem względna, czyli zależna ostatecznie od człowieka.

Konsekwencją iluzji człowieka-miary, który uzurpuje sobie prawo do postrzegania bytu według własnej wizji, jest *hybris*, czyli prawo jednostki bądź grupy jednostek do przekraczania miary we wszystkich dziedzinach życia. Życie takich ludzi to nieustanny przepływ opinii, który sprawia, że ztraca się ono w nicości i właśnie, jak stwierdza Mattéi, Platon położył kres temu rozpadowi egzystencji, piętnując w *Prawach* wszelkie przejawy *hybris* i *adikia*; uznał też za błąd hezjodowe zalecenie umiaru, w którym „połówka jest większa niż całość” (*Prace i dni*, w. 40), przez wykazanie, iż właściwa miara przewyższa to, co jest wyzbyte z miary, najlepsze jest ponad gorszym (*Prawa*, III, 690 c).

W związku z powyższym w ostatecznej konkluzji swojego wywodu Mattéi stwierdza, że Platon nie poprzestał na tej krytyce, gdyż jego myśl uległa całkowitej przemianie religijnej, czego wyrazem jest teza o Bogu, który jest prawdziwą miarą Dobra. Dla człowieka poszukującego życia umiarkowanego istnieje tylko jedna droga, mianowicie, jest nią człowieczeństwo, które jest dalekie od absolutyzowania samego siebie i które świadomie upodabnia się do boskości: „Podobny będzie bliski swojemu podobieństwu, jeśli ten jest we właściwej mierze, podczas gdy rzeczy wyzbyte z miary, nie są drogie ani dla jednego ani dla jednych ani dla drugich. Zatem Bóg będzie dla nas najwyższym stopniem miary wszystkich rzeczy, a on raczej, podejrzewam, nie jest, według niektórych, tego czy tamtego człowieka” (j. w., IV, 716 c). W tym kontekście jawi się potrójny platoński zakład: prymat porządku kosmicznego, a nie chaosu; nieśmiertelność duszy, a nie jej unicestwienie; pierwszeństwo uniwersalnej miary nad przebraniem miary; kosmos, nieśmiertelna dusza i uniwersalna miara łączą świat, ludzi i Boga. W bezpośredniej polemice z Protagorasem oraz pośredniej z Nietzschem Platon przywołuje uniwersalną zasadę dyskursu filozoficznego, mianowicie, zasadę niesprzeczności, która „jest miarą prawdy i której wszyscy zabierający głos muszą się podporządkować”. Zdaniem Mattéi w tak zarysowanym kontekście, w perspektywie wertykalnej, czyli dzięki skonfrontowaniu problemu zła-*hybris* z ideą Boga, należy widzieć możliwość przekroczenia zła i tym samym nadaniu sensu ludzkiemu życiu¹³⁸.

¹³⁸ „[...] ce qui différencie formellement la thèse de Socrate et celle de Protagoras, c’est l’usage d’un principe universel qui permet à la première de réfuter la seconde en montrant son absurdité : le principe de contradiction est la mesure de la vérité à laquelle tous les hommes, dès qu’ils prennent la parole, sont contraints de se plier.

Podsumowanie i komentarz

Według J.-F. Mattéi wspólnym założeniem myśli starożytnej Grecji, począwszy od mitu i czerpiącej z niego tragedii aż do odkrycia filozofii, jest teza, według której dzieje świata i człowieka to rozmaite scenariusze, w których kluczową rolę odgrywa zmaganie się odwiecznych i nieusuwalnych sił, mianowicie, *hybris* – przebrania miary z *dike* – sprawiedliwością. Jednakże z tym założeniem boryka się nieustępliwe poszukiwanie miary, którym kieruje intencja wyzwolenia się czy też osłabienia determinizmu i fatalizmu ontologicznego, teologicznego, a zwłaszcza antropologicznego. Mattéi cierpliwie przeprowadza przez meandry myśli greckiej, wskazując na konteksty wspomnianego zmagania się *hybris* i *dike* pomiędzy chaosem-apeironem a bogami, pomiędzy bogami a człowiekiem oraz pomiędzy człowiekiem a światem, bogami i innymi ludźmi. Wspomniany scenariusz i poszukiwanie *dike*-miary są dziedzictwem kultury Zachodu. Współczesnym znamieniem tej kultury jest ideologia modernizmu, konsekwencja ludzkiej *hybris*, czyli pełnej pychy myśli o możliwości „samozbawienia się” człowieka, czyli ustanowienia transcendentalnej miary, która zapewni mu wyzwolenie z tragizmu, uzależnienie od świata lub bogów i zagwarantuje mu szczęście. Wbrew tej aroganckiej intencji *hybris* modernizmu prowadzi do nieokiełzanego przebrania miary, do kryzysu antropologicznego i antykultury. W tej sytuacji należy wrócić do Greków, oni bowiem odkryli tę miarę i wskazali na sposób wyzwolenia się człowieka z tragiczności i absurdu.

Odyseja myśli greckiej, biorąc rzecz historycznie przebiega w następujących etapach. Według pierwszego z nich świat rodzi się z Chaosu-*Apejronu*, który za sprawą pierwszych bogów – Gai i Uranosa, a następnie bogów młodszych, na czele z Zeusem, oraz ludzi, jest procesem wyłaniania się Kosmosu, a wraz z nim *Logosu* jako miary sprawiedliwości. Pojawia się wówczas pytanie o sens życia człowieka. Według Hezjoda sensem tym nie jest walka, lecz pokorne znoszenie losu wyznaczonego przez bogów oraz praca i życie sprawiedliwe. Podobnie sądzi Homer. Jego zdaniem poezja – owoc boskiego natchnienia – dyscyplinuje myślenie i działanie człowieka, sublimuje *hybris* i postuluje ład moralny: człowiek nie powinien przekraczać granic własnej egzystencji. Czy istnieje nadzieja na ostateczne zwycięstwo miary

„[...] Grecs qui n’ont apprivoisé la mesure que pour mettre un terme à leur démesure naturelle. [...] On peut y voir aussi, de façon plus modeste, l’articulation que l’homme tente d’assurer, pour donner un sens à sa vie, entre le Monde, *Cosmos*, dans la hauteur du ciel et de la terre, et le Langage, *Logos*, dans l’horizon des hommes et des dieu. [...] Ce n’est pas un hasard si Platon, dans *Le Sophiste*, évoque la *gigantomachia peri tés ousias*, »le combat de géants au sujet de l’existence«, qui se situe entre ciel et terre (246 a). C’est là que les philosophes viennent affronter leurs thèses et que la raison puise sa mesure à la violence du monde. En écho à Platon, Kant n’hésitera pas à voir dans la métaphysique, pourtant la plus haute manifestation de la raison, un perpétuel champ de bataille, où *l’hubris* ne cède jamais son rang au *metrion*.” J.-F. Mattéi, *Le Sens de la démesure*, dz. cyt., s. 133, 174.

nad *hybris* bogów i ludzi? Z tym pytaniem mierzy się sztuka tragediowa, budzi ona *katharsis*, oczyszcza duszę z nadmiaru, czyli dominacji zmysłów i uczuć i wzbudza refleksję człowieka nad samym sobą. Symbolem tej refleksji jest znane Grekom zawołanie: *Gnothi seauton*. Refleksja ta ma charakter polityczny, mityguje stałe napięcie pomiędzy światem i człowiekiem, kształtuje w człowieku cnoty. Myśl ta jest nieobca Tragikom: świat dąży do Porządku, dlatego *hybris*-winę człowieka spotyka zasłużona kara, ale z kolei przemoc, która narusza porządek kosmiczny, rodzi okrutną przemoc, która w postaci nadmiaru zła, jako „wina niezawiniona” spada na niewinne osoby, a nawet na całą ludzkość. Remedium jest dyskurs i prawo, a nie bezradne zdanie się na przeznaczenie czy grę ślepych sił. Ewentualna przemoc sił kosmicznych i bogów winna być równoważona przez ludzkie prawo, miarę *dike*-sprawiedliwości.

Wraz z odkryciem filozofii *mythos* zostaje zastąpiony przez *logos*, myślenie wyobrazeniowe przez pojęcia i racjonalną argumentację. Zmienia się więc spojrzenie na kwestię dualizmu *hybris* i *dike*, ale już nie w kontekście mitu i genealogii, lecz w perspektywie kosmologii i ontologii. I tak Anaksymander wprowadza pojęcie natury – *physis*: rodzi się ona z chaosu, w jej ramach wszystko powstaje i ginie. *Physis* to „wieczny przepływ” i zarazem „pierwotna przemoc”. Jednakże powstałe w jej ramach byty skończone podlegają określonym relacjom i prawom i oddają sobie nawzajem sprawiedliwość i naprawę. Dzięki temu nieskończoność i skończoność wyrównują się nawzajem w czasie, dlatego w świecie panuje równowaga. Podobna myśl przyświeca Pitagorejczykom, według których świat to „harmonia przeciwieństw”: moc nieograniczonego wymaga miary tego, co ograniczone, a więc to, co ograniczone, tworzy dobro jako miarę mitygującą nieograniczone. *Hybris* etyczna człowieka zakłóca równowagę-harmonię, zatem człowiek powinien doskonalić się we wszystkim, co służy wspomnianej harmonii przeciwieństw. Identyczna wizja kieruje myślą Heraklita: wieczna walka pomiędzy nieograniczonym a ograniczonym tworzy jedność przeciwieństw, wszystko staje się Jednym, niesprawiedliwość bowiem uzasadnia i zarazem domaga się sprawiedliwości. Świat ogranicza własną *hybris*, ale człowiek ma skłonność do przekraczania miary, czego konsekwencją jest dysharmonia i zło w jego działalności.

Inaczej kwestię relacji pomiędzy *hybris* i *dike* określają Parmenides i Platon. Świat nie jest polem wewnętrznej walki przeciwieństw, ponieważ prymarną ontologicznie zasadą świata jest byt. Jest on skończony, aczasowy, niezmienny i bytowo doskonały, czyli tożsamy z sobą. Myśleć można tylko byt, zatem myślenie i bycie to jedno. Według Platona świat jest dziełem Demiurga, który wprowadza idee w nieograniczoną materię – chaos i w ten sposób nadaje bytom prawa i ze świata czyni kosmos. Celem życia ludzkiego jest naśladowanie idei, które są dla człowieka miarą wszystkiego i mitygują jego *hybris*. Zdaniem Mattéi myśl współczesna stanęła

przed alternatywą: czy przyjąć parmenidejsko-platońską, racjonalną wizję źródła miary czy raczej pójść za myślą F. Nietzschego, według której świat jest wyzbyty z jakiegokolwiek sensu i celu, a człowiek może się jedynie „wybawić” dzięki samooszustwu, czyli dzięki ucieczce w pozór bytu. Według Platona tożsamość bytu ogranicza to, co nieograniczone, natomiast według Nietzschego nieograniczone rezyduje w tym, co ograniczone, czego konsekwencją jest *hybris* świata i człowieka.

Platon stwierdza, że kluczowym problemem, który należy rozstrzygnąć, aby dotrzeć do miary zarządzającej światem i człowiekiem jest problem dobra, a zwłaszcza Dobra Najwyższego. Dobro jest celem działalności człowieka, należy zatem poznać miarę dobra, która będzie „złotym środkiem” pomiędzy *hybris* nadmiaru oraz niedomiaru. W związku z tym należy poddać analizie ideę dobra i dzięki *paidei* wykształcić w człowieku cnoty-dzielności. Dzięki wiedzy i prawej woli rodzi się w człowieku harmonia pomiędzy rozumem, pożądlivością i uczuciami, a brak tych cnót to choroba duszy i przyczyna ludzkiej *hybris*. Mattéi stawia pytanie, czy wobec tego człowiek jest miarą wszystkich rzeczy? Według Protagorasa jest to człowiek zmysłów i uczuć, które kierują jego wyborami, natomiast według Platona rozum ludzki jest miarą rzeczy, ale jest to rozum myślący niesprzecznie, rozum autonomiczny i samowystarczalny poznawczo. Racjonalna analiza idei Boga dowodzi, iż Bóg jest Dobrem Najwyższym, sprawcą świata i jego porządku. W nim jest zatem „miara wszystkiego”. Dzięki temu człowiek nie jest skazany na życie horyzontalne i względności miary, lecz odkrywa, że jego życie ma wymiar wertykalny i jest ono podporządkowane konieczności. Konfrontacja zła-*hybris* z ideą Boga otwiera możliwość neutralizacji *hybris* świata i człowieka i tym samym możliwość nadania sensu ludzkiemu życiu.

Myśl omawianego autora wyraźnie suponuje, że problem zła i tragiczności jest podejmowany w trzech kontekstach, mianowicie, po pierwsze, w kontekście świata i związanego z tym pytania czy kieruje nim Chaos-*Apeiron* czy przeciwnie immanentny *Logos* i jego ontologiczne prawa, które kształtują oblicze świata i które poznane przez człowieka obowiązują go i są kryteriami celowości jego życia? Czy człowiek wbrew chaosowi może określić własną miarę, opanować chaos i w jakim stopniu? Po drugie, kolejnym kontekstem wspomnianego namysłu są bogowie i pytanie, czy są oni „okrutni, lecz sprawiedliwi”, zarządzają światem przyrody oraz człowiekiem według własnej woli i dlatego są sprawcami zła i cierpienia? A więc czy są oni skażeni przebraniem miary, czy raczej są miarą dobra i wzorem dla człowieka, dzięki któremu może on opanować pokusę *hybris*. Trzecim kontekstem rozważań jest człowiek: czy jest on „miarą wszystkich rzeczy”, a więc kieruje się własnym „widzimisię”, przyczyną jego *hybris*

czy raczej poddaje się uniwersalnej mierze, jaką jest *Logos* świata lub Dobro Boga, które stanowią podstawę jego etyki i powściągają pokusę *hybris*?

Te trzy kwestie podejmowane w mitach, tragediach i filozofii są dziedzictwem myśli Zachodu, zawarte w nich aporie są aktualne do dnia dzisiejszego i dlatego dzisiejsza kultura jest ich spadkobierczynią i zakładniczką. Zdaniem Mattéi drogą prowadzącą do przewyciężenia wspomnianych aporii i związanego z nim kryzysu jest pójście drogą obraną przez Platona. Podobnie jak Festugière, Mattéi przywołuje racjonalną wizję Boga: wgląd w ideę Boga wyklucza z niej zło, zarówno *hybris* jak i *hamartia*, dlatego przyczyn zła i cierpienia należy poszukiwać w świecie oraz w człowieku. W świecie doksalnym tą przyczyną jest skażona zmałą *hybris* materia, która zniekształca działanie idei i zwodzi ludzkie poznanie i jest przyczyną braku równowagi pomiędzy rozumem, zmysłami i uczuciami. Zdaniem Platona Bóg jest odpowiedzią na naturalną religijność człowieka, stawia przed nim wymóg bezwzględnej akceptacji wspomnianej miary, co jest gwarancją dobra w jego działaniu i unikania pokusy *hybris*.

Mattéi, podobnie jak wspomniany Festugière, jest świadom, iż Bóg Platona to Bóg filozofów, a nie Bóg wiary religijnej. Pomija ważną kwestię, czy z idei Boga wynika jego realne istnienie? Pomimo to zaznacza, że człowiek stoi przed koniecznością uznania tej idei. Przykładem takiego uznania jest myśl R. Descartesa, według którego niedoskonały człowiek nie mógł sobie wymyśleć idei Boga, zatem jest ona człowiekowi wrodzona oraz myśl I. Kanta, według którego idea Boga jest postulatem rozumu praktycznego i kryterium jego celowego bytowania w świecie lub pogląd S. Kierkegaarda, według którego jedynie człowiek religijny (a nie estetyczny czy etyczny) dzięki bezwzględnej wierze w Boga osiąga dostęp do uniwersalnej miary własnego życia. Mattéi nie pyta czy ów krok w kierunku Boga nie oznacza zarazem słabości filozofii, jej niezdolności do znalezienia uniwersalnej antropologicznie recepty na szczęście człowieka. Wskazaliśmy poprzednio na *hybris* modernizmu, za sprawą której człowiekiem zawiaduje suwerenne i idealne państwo, które może zmieniać prawo, a wraz z nim zasady moralne i religijne według własnej woli. Ta dwuznaczność myśli Platona przemawia – zdaniem Mattéi – za jego kluczową tezą, według której świat to „teatr”, a człowiek to widz i – dodajmy – uczestnik tego niekończącego się spektaklu zmagania się pomiędzy *hybris* i *dike*.

Rozdział IV

M. Conche: problem zła absolutnego i jego konsekwencje antropologiczne

Marcel Conche należy do czołowych przedstawicieli francuskiego postmodernizmu¹³⁹. Swój system myślowy tworzy od ponad siedemdziesięciu lat, tłumacząc i komentując myśl starożytnych Greków i podejmując dyskusję z nowożytną i współczesną filozofią, a zwłaszcza z filozofią, która jest związana ideowo z chrześcijaństwem. Nie podejmuje osobnej analizy tragedii jako gatunku literackiego, choć przyznaje, że gatunek ten przedstawia w sposób wymowny tragizm ludzkiej egzystencji i że należy *logos i ethos* obecny w greckich tragediach uwzględnić w debacie nad kwestią tragiczności. Nie należy o niej zapominać, ponieważ jest w niej obecna wizja świata, w której zło jest nie tylko możliwe, lecz także realne oraz nieusuwalne, co rzutuje na postawienie i rozstrzygnięcie problemu człowieka i sensu jego życia. Tragedia jako gatunek literacki była miejscem pierwotnego namysłu nad problemem zła i w sposób istotny zainspirowała filozofię.

Punktem wyjścia filozofii Conche'a jest teza, według której istnieje zło „absolutne”, czyli takie zło, którego nie da się w żaden sposób uzasadnić czy usprawiedliwić. Fakt istnienia tego rodzaju zła stawia pod znakiem zapytania tezę o istnieniu Boga, Stwórcy świata i jego opiekuna. Teza ta prowadzi Conche'a do radykalnego ateizmu, a jego, jak podkreśla, nowa metafizyka ma odsłonić nową koncepcję człowieka, koncepcję oczyszczoną z błędów i fałszów metafizyki tradycyjnej i wyzwolić człowieka ze złudnych iluzji, jakie niesie idea Boga i wiara religijna.

Conche posługuje się postmodernistyczną metodą dekonstrukcji metafizyki klasycznej, opowiada się za krytycznym podejściem do filozofii i metodycznym wątpieniem, w którym upatruje panaceum na te systemy myślowe, które tworzą „wszechogarniające systemy” (metanarracje). Sądzi, że należy filozofię uprawiać w sposób spekulatywny i eksperymentalny oraz zawsze brać pod uwagę jej konsekwencje antropologiczne, zwłaszcza gdy ich nieuniknioną

¹³⁹ Marcel Conche, (1922–2022), filozof i historyk filozofii, emerytowany profesor Sorbony, członek stowarzyszonej Académie d'Athènes. Domeną badań jest metafizyka, etyka, moralność, filozofia starożytna. Przedmiotem badań jest m.in.: problem zła, porządek i nieład, zjawisko, natura, czas, moralność, wolność. Opublikował około czterdziestu książek, które dzielą się na dwie zasadnicze części: z historii filozofii, poświęcone szczególnie Grekom, (tłumaczenia i komentarze), m.in.: Pirrona z Elidy, Anaksymandra, Hraklita, Parmenidesa, Epikura, ale też Lukrecjusza, Montaigne'a, Spinozy, Hegla, Nietzschego, Heideggera, (stał w jego obronie, by nie postrzegać go jako nazistę, *Heidegger résistant*), Lao-Tseu; oraz książki prezentujące jego własną filozofię: m. in.: *Orientation philosophique* (1974), *Temps et destin* (1980), *Analyse de l'amour et autres sujets* (1997), *Le Sens de la philosophie* (1999), *Présence de la Nature* (2001), *Philosopher à l'infini* (2005; *Filozofować w nieskończoność*, 2006), *La Liberté* (2011), *Métaphysique* (2012), *Présentation de ma philosophie* (2013), *Penser encore. Sur Spinoza et autres sujets* (2016), *Nouvelles pensées de métaphysique et de morale* (2017).

konsekwencją jest tragizm. Tak uprawiana filozofia oznacza powrót do „greckości” i w konsekwencji odrzucenie tego, co niesie z sobą „chrześcijaństwo”. Conche jest przekonany, że dzięki temu człowiek odzyska utraconą mądrość, która ujawni mu, kim jest oraz jak ma żyć, aby jego życie miało sens i nie ulegało błędnym fantomom myślowym.

1. Bóg a problem zła

Conche przyznaje, że doświadczenia wieku XX dowiodły istnienia zła i że problem zła jest dla człowieka kwestią aktualną, z którą musi się odpowiedzialnie zmierzyć. Ta refleksja ożywiła debatę nad złem, a w tej debacie główną rolę odgrywa filozofia, która albo boryka się z problemem natury zła, jego przyczyn i możliwości jego usprawiedliwienia albo przeciwnie stwierdza, że problem ten jest problemem nierozstrzygalnym. Conche włącza się w tę debatę, a w jej punkcie wyjścia stawia tezę, według której cierpienie dzieci-ofiar zagazowanych w piecach krematoryjnych, napromieniowanych i palonych żywcem po wybuchu bomb atomowych oraz umierających z głodu lub zimna jest złem absolutnym, czyli takim złem, które unieważnia wszelkie próby jego uzasadnienia czy usprawiedliwienia¹⁴⁰. Tego rodzaju zło jest niezaprzeczalnym faktem obecnym w całych dziejach rodzaju ludzkiego, nie jest więc czymś przypadkowym, lecz czymś pozytywnym w swej naturze i nieusuwalnym ze świata. Wbrew tej tezie, którą potwierdza w sposób niezbity historia człowieka jednym ze sposobów wyjaśnienia problemu zła jest skonfrontowanie zła z ideą Boga. Podejście to głosi, że Bóg jest sprawcą zła bądź przeciwnie – że idea Boga jako bytu najdoskonalszego wyklucza myśl, iż jest on bezpośrednim sprawcą zła.

A. Tradycja

Według Conche’a chrześcijańska teodycea, czyli „obrona Boga” głosi, że w świecie istnieje coś więcej niż ślepa przyczynowość i przypadek lub nienawiść ludzka czy też ludzka głupota. Tym „czymś więcej” jest dobro, dzięki czemu można zło skonfrontować z dobrem i wyjaśnić naturę dobra i zła oraz ich rodzaje, a pozyskaną wiedzę wykorzystać w antropologii i etyce dla dobra człowieka. Tym dobrem – jak głoszą – jest Wszechmocny Bóg, Stwórca świata i Jego Opatrzność.

¹⁴⁰ „L'expérience initiale à partir de laquelle s'est formée ma philosophie fut liée à la prise de conscience de la souffrance de l'enfant à Auschwitz ou à Hiroshima comme mal absolu, c'est-à-dire comme ne pouvant être justifié en aucun point de vue”. J. Cerf, entretien avec Marcel Conche, „La mort ne peut plus m'enlever ma vie”, „Philosophie magazine” n° 1, avril – mai (2006), s. 56–60.

W związku z tą deklaracją myśliciele chrześcijańscy wysuwają różne rozwiązania, np. B. Pascal twierdzi, że Bóg dobroci wszechmocny i wszechwiedzący jest „zasadą wszystkich rzeczy”, a dzieje świata i człowieka są przez Boga zaplanowane i przez Niego stworzone (*Myśli*, frg. 487)¹⁴¹. Tego rodzaju twierdzenia, podkreśla Conche, prowokują znane od greckiego antyku pytanie: Jeśli Bóg jest uosobieniem dobra, to dlaczego w świecie stworzonym przez niego istnieje zło? Z tym pytaniem zmierzył się Augustyn z Hippony, który twierdzi, że Bóg jest wystarczająco mocny i dobry, aby wyprowadzić dobro nawet ze zła (*Enchiridion*, CI.). Conche ripostuje, że obecne w świecie zło ma taką potęgę, że niewyobrażalne wydaje się, iż jakiegokolwiek dobro może je przekroczyć i wyprowadzić z niego dobro. Cierpienie niewinnych dzieci wzbudza zwątpienie we wszechmoc Bożą i tak, jak w chórze *Heleny* Eurypidesa (w. 1137), skłania do ateizmu, ale jednocześnie rzuca wyzwanie człowiekowi i zmusza go do poszukiwania innego rozwiązania kwestii zła.

W związku z tą wątpliwością Conche sięga do doświadczenia, które było udziałem starożytnych Greków i które doprowadziło do pytania: czy Bóg jest przyczyną zła? Kwestia zawarta w tym pytaniu podzieliła Greków, wyłoniły się dwa przeciwstawne poglądy. Jedni stwierdzili, że odpowiedzialni za obecne w świecie zło są bogowie. Tak sądzi Homer, jeden z największych poetów greckich. Obarcza on bogów winą za wojnę Achajów. To bogowie sprowokowali wojnę Achajów, to oni tę wojnę „obfitą w łzy nam zesłali” (*Iliada*, III, w. 164–165). O winie bogów świadczy również mit o dwóch beczkach stojących na progu domostwa Zeusa, zawierających losy złe i losy dobre zsyłane przez niego na ludzi (j. w.). Tragicy wyrażają podobne przekonanie, np. w *Agamemnonie* Ajschylosa chór podkreśla, że Zeus jest „przyczyną i sprawcą wszystkiego” i że nic się nie dzieje „bez woli bożej” (w. 1485–1486). Z kolei Teukros, bohater Sofoklesowego *Ajasa* podkreśla, że „wszystko nam, ludziom, zawsze gotują bogowie” (w. 1037). To przekonanie zawierają również końcowe wersety jego *Trachinek*, gdzie wszystko, co się dzieje w świecie, dzieje się z woli Zeusa (w. 1278).

Przeciwnie stanowisko zajmuje legendarny poeta grecki Pindar, według którego „Człowiekowi wypada mówić o bogach pięknie” (*Oda olimpijska* I, w. 2–1). Podobnie twierdzi Eurypides, najbardziej tragiczny z poetów: „Jeśli bogowie popełniają haniebny czyn, nie są bogami” (w. 294), zaś tytułowa heroina tragedii *Ifigenia w kraju Taurów* twierdzi, że „By miał ktoś z bogów być zły, nie wierzę!” (w. 391), zatem – zdaniem lirycznego poety Bakchylidesa „Zeus [...], nie jest przyczyną cierpień śmiertelników” (*Dytyramby*, XVII, w. 29). Kluczowy

¹⁴¹ *Lettre sur la mort de Pascal le père*, s. 97 Br., w: M. Conche, *Le destin de solitude*, Le Versanne: Encre marine, 1999, s. 15.

pogląd w tej kwestii głosi Platon krytykując tych poetów, zwłaszcza Homera i Ajschylosa, którzy sprawstwo zła przypisują bogom. Tym samym Platon uniewinnia Boga, Bóg bowiem ze swej istoty „jest dobry”, z tej racji nie może on być przyczyną jakiegokolwiek zła, a jeśli Bóg zezwala na cierpienia ludzkie, to ze względu na sprawiedliwość i ludzkie błędy. Karząc złych, Bóg czyni dobrze, ponieważ kara jest dla winnych lekarstwem (*Państwo*, 379 b – 380 b). O tym, że „cierpieniem zdobywa się wiedzę” i o „przemocy przynoszącej korzyść”, mówi już Ajschylos w *Agamemnonie* (w. 176). W komentarzu do przywołanych przykładów Conche stwierdza, że teologia starożytnych Greków uwzględnia wyłącznie cierpienie winnych, *hybris*, natomiast pomija kwestię niezasłużonego cierpienia niewinnych, *hamartia*.

Francuski filozof sięga ponownie do tradycji judeo-chrześcijańskiej i stwierdza, że Stary Testament mówi podobnym głosem jak Homer i Ajschylos: „Ja jestem Pan, i nikt poza Mną. Ja czynię światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja, Pan, czynię to wszystko” (*Iz* 45, 6–7) oraz „Czyż zdarza się w mieście nieszczęście, by Pan tego nie sprawił?” (*Am* 3, 6). Jednakże Augustyn z Hippony i Tomasz z Akwinu oraz wielu teologów chrześcijańskich idzie śladem Platona i głosi zgodnie, że Bóg jest absolutnie dobry, co wyklucza podejrzenie, iż może On być sprawcą zła. Przywołują także, np. Tomasz z Akwinu, obecne już w myśli Platona odróżnienie „przyczyny pierwszej” i „przyczyny wtórnej”: „Wszystko to, co jest bytem i działaniem, w działaniu złym sięga do Boga jako jego przyczyny; ale to, co jest tu z błędności nie jest sprawiane przez Boga, to jest bowiem skutek przyczyny wtórnej” (*Sth*, I, 49, a. 2, resp.). Na tym etapie swoich rozważań Conche nie rozstrzyga kwestii odpowiedzialności Boga za zło obecne w świecie, niemniej wysuwa przeciwko Bogu zarzut za zgodę na istnienie zła sprawianego przez wspomniane przyczyny wtórne.

W związku z powyższym Conche stawia kolejne pytanie: czy Bóg jest dla człowieka jedynym pocieszeniem w doświadczeniu zła i cierpienia? B. Pascal twierdzi, że tak i wskazuje na Opatrzność Bożą, która jako jedyna i prawdziwa przyczyna, może nieść człowiekowi ulgę w cierpieniu¹⁴². Podsumowując przeprowadzoną krytykę tradycji francuski filozof stwierdza, że myśliciele chrześcijańscy głoszą ostatecznie, iż sprawcą zła i cierpienia jest człowiek, a Bogiem, który dopuszcza tego rodzaju zło i cierpienie, kieruje intencja, aby człowiek zwrócił się do Niego i szukał w Nim pocieszenia. Zatem – jak konkluduje Conche – zarówno tradycja grecka, jak i chrześcijańska skupia się na kwestii cierpienia zawinionego przez człowieka, ale pomija

¹⁴² „La raison en est, que toutes les créatures ne sont pas la première cause des accidents que nous appelons maux; mais que la Providence de Dieu en étant l'unique et véritable cause, l'arbitre et la souveraine, il est indubitable qu'il faut recourir directement à la source et remonter jusqu'à l'origine pour trouver un solide allègement.” *Lettre sur la mort de Pascal le père*, dz. cyt., s. 96 Br.

problem cierpienia niezawinionego, czyli cierpienia niewinnych. Problem ten pozostaje nadal nierozstrzygnięty.

B. Krytyka chrześcijańskiej teodycei

Ostrze swej krytyki kieruje Conche przeciwko kluczowym tezom i argumentom chrześcijańskiej teodycei, której celem jest usprawiedliwienie, czy wręcz uwolnienie Boga od odpowiedzialności za obecność zła i cierpienia w świecie. Chce dowieść, że stawiana przez teologizujących filozofów idea czy hipoteza o istnieniu Boga, Stwórcy świata i jego Opatrzności nie wytrzymuje konfrontacji z faktem niezasłużonego cierpienia Jego najmniejszych stworzeń. Mają tego dowieść następujące argumenty-drogi.

Pierwsza droga stawia czoła tezie, według której istnienie zła w świecie ma być „ceną” za ludzką wolność¹⁴³. Zdaniem Conche’a należy odrzucić ten rodzaj usprawiedliwienia Boga, ponieważ ludzka wolność jest dziełem Boga, z czego wynika, że zło nie jest czymś, co jest *przypadkowo* z wolnością związane, lecz jest ono wpisane w wolność jako możliwość czynienia zła. Przecież Bóg jest Wszechmocny, zatem mógł On stworzyć taki świat, w którym istniałaby wolność, ale wykluczałaby ona sprawstwo zła i tym samym cierpienie. Ludzie byłiby wówczas nie tylko wolni, ale również sprawiedliwi i szczęśliwi. Inaczej mówiąc, skoro grzech pierwotny był konsekwencją ludzkiej wolności, ale nie był konieczny, czyli nie musiał się zdarzyć, to Bóg mógł przecież stworzyć taki świat, w którym istniałaby wolność, ale nie byłoby upadku człowieka.

Autor *Orientation philosophique* twierdzi, że argument odwołujący się do ludzkiej wolności nie uniewinnia Boga, ponieważ jeśli Bóg, wiedząc do czego zdolny jest człowiek, nie interweniuje, to z tego wynika, że nie chce przyjść z pomocą Jego najsłabszym stworzeniom. Ponadto, można wnosić, że skoro ludzka wolność przekracza moc Bożą, to z tego wynika, że Bóg nie jest Bogiem Wszechmocnym i że „przez Boga zło jest w świecie”¹⁴⁴.

Conche odróżnia cierpienie osób dorosłych od cierpienia dzieci. Dorosły posiada w sobie moc, dzięki której może wyrzec się sprawiania zła, może też nadać swojemu cierpieniu sens nadnaturalny, duchowy, przyjmując postawę bohatera, mędrca lub świętego (męczennika). Dziecko takiej mocy w sobie nie posiada, trudno oczekiwać od niego, aby przyjęło cierpienie po stoicku, jako mędrzec lub przemieniło je w chwałę Bożą. Dziecko nie używa rozumnie i celowo

¹⁴³ M. Conche, *Orientation philosophique*, Villers-sur-Mer: Mégare, 1974, s. 44.

¹⁴⁴ J. w., s. 41.

własnej wolności, aby nadać sens swoim działaniom, gdyż brak mu wiedzy i refleksji, czyli dystansu do siebie, brak mu również mocy do nadawania swojemu cierpieniu jakiegoś transcendentnego sensu. Dlatego cierpienie dziecka jest daremne.

Druga droga nawiązuje do wysuwanej przez tomistów koncepcji zła jako braku dobra (*privatio boni debiti*). Conche przywołuje tezę M.-A. Krąpca z *Pourquoi le mal?*, według której zło nie jest bytem, („nie posiada własnej egzystencji”), jest jedynie brakiem czegoś w jakimś bycie-konkrete¹⁴⁵. Zdaniem Conche’a koncepcję tę uchyla proste odróżnienie, mianowicie, czym innym jest np. brak zęba, a czym innym cierpienie, którego doznaje pacjent podczas usuwania zęba. Wynika z tego, że, jak twierdzi G. Marcel, zło nie jest „iluzją”, ale „jest rzeczywistością”¹⁴⁶. Inny tomista, A.-D. Sertillanges twierdzi, że ból, tak jak przyjemność, jest „stanem psychologicznie bardzo pozytywnym”, jednakże podkreśla zarazem, że „pozytywność bólu w niczym nie dowodzi pozytywności zła”¹⁴⁷. Zdaniem Conche’a twierdzenie tomistów, że brak jest złem, ale świadomość braku jest czymś pozytywnym, czyli jest dobrem, jest całkowicie bezzasadne i paradoksalne. Należy odrzucić twierdzenie Sertillanges’a, że zło jest „informacją psychologiczną, ostrzeżeniem i obroną przed złem”¹⁴⁸, ponieważ ostrzeżenie przed złem nie służy niczemu, jeśli nie dysponuje się żadną formą obrony przed złem. Przecież dzieci są bezbronne, nie znają żadnej formy obrony przed złem i dlatego ich cierpienie jest cierpieniem niezawinionym, absolutnym; tego rodzaju zło dowodzi, iż żadna teodycea nie jest w stanie tego zła wyjaśnić ani usprawiedliwić.

Trzecia droga napotyka argument, według którego zło jest jednym ze składników świata-kosmosu. Jest ono rozumiane jako niezbędny składnik, dzięki któremu dostrzegamy dobro i piękno wszechświata. Jak głosi G. W. Leibnitz „trochę nieładu wśród części cudownie wzmacnia piękno całości, a użyte niekiedy odpowiednio dysonanse powodują piękniejszą harmonię”¹⁴⁹. Podobny pogląd głosi wielu myślicieli chrześcijańskich, ale żaden z nich nie zatrzymuje się nad pytaniem, dlaczego Bóg, który mógł uniknąć „nierówności” i „nieładu”

¹⁴⁵ *Pourquoi le mal?*, Paris: Éditions du Dialogue, 1967, s. 219. (*Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Kraków: Znak, 1962; jako *Dziela*, t. III, Lublin: RW KUL, 1995; nowe wyd. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005); tenże: *Zło*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2008, s. 942 (941–944).

Zob. M. Conche, *Christianisme et mal absolu*, „Raison présente” n° 7, juillet – août – septembre (1968), s. 77.

¹⁴⁶ „Elle n’est pas une ombre, une illusion, un mirage; elle est une *réalité*”. G. Marcel, *Dialogues avec la souffrance*, S. Fouché (éd.), Paris: Éditions Spes, collection „Foi vivante” n° 68 (1968), s. 87.

¹⁴⁷ „[...] état psychologique très positif”. A.-D. Sertillanges, *Le problème du mal*, t. 1, Paris: Aubier, 1949, s. 266; „[...] la positivité de la douleur ne prouve en rien la positivité du mal”, tenże, *Traité de la création*. (Saint Thomas, *Somme théologique*, Paris: Éd. de la Revue des Jeunes), qq. 44–49, appendice II, s. 275.

¹⁴⁸ „Au titre de renseignement psychologique, d’avertisseur et de défense”. J. w.

¹⁴⁹ G. W. Leibnitz, *Teodycea*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa: PWN, 2001, s. 489.

w świecie, nie skorzystał z tej możliwości? Przecież zło przybiera różne postaci, a jego skrajną manifestacją są umierające w komorach gazowych dzieci. Bóg mógł zapobiec temu dla własnej chwały, ale nic dla tych dzieci nie uczynił. Augustyn z Hippony dostrzegł, że cierpienie dzieci jest faktem i usprawiedliwia je twierdząc, że Bóg przygotowuje tym dzieciom „szczęśliwą kompensację w tajemnicy swych decyzji?” (*De libero arbitrio*, ks. III, rozd. 23)¹⁵⁰. Zdaniem Conche’a takie tłumaczenie nie może ani usprawiedliwić, ani zwolnić Boga z odpowiedzialności za zło doświadczane przez Jego dzieci; pozostają one samotne w swoim cierpieniu i bez żadnego pocieszenia. Podkreśla, że na cierpienie należy patrzeć z punktu widzenia tego, kto cierpi (a więc subiektywnie), a nie patrzeć na cierpienie abstrakcyjnie, dążyć do jego anulowania przez umieszczanie go w kontekście kosmicznym.

Czwarta droga podejmuje kwestię cierpienia-winy jako zasłużonej kary. W związku z tym Conche pyta, czy na cierpienie można patrzeć jak na zasłużoną karę za grzech pierworodny? Augustyn z Hippony umieszcza Boga poza wszelkimi podejrzeniami o sprawstwo zła i wysuwa ideę, według której „istnieje w dzieciach zasada zła”, jakiegoś „brzemie”, za które mogą one ponieść sprawiedliwą karę. Krótko mówiąc, Bóg jest sprawiedliwy, a dzieci cierpią dlatego, ponieważ rodzą się naznaczone grzechem pierworodnym. W związku z tym argumentem Conche pyta: dlaczego dzieci mają płacić cierpieniem za błędy swoich rodziców? Jest to przecież sprzeczne z powszechną regułą ludzkiej sprawiedliwości, zgodnie z którą na żadnym człowieku nie ciąży wina ani kara za czyn, którego on nie popełnił. Ta powszechna reguła suponuje, że Bóg nie liczy się ze sprawiedliwością¹⁵¹.

W oparciu o powyższą argumentację Conche twierdzi, że religia chrześcijańska, a zwłaszcza jej dogmat grzechu pierworodnego ma charakter z gruntu niemoralny, co pociąga za sobą zasadniczy obowiązek, mianowicie, człowiek powinien odrzucić religię chrześcijańską, ponieważ jej rzekoma sprawiedliwość nie tylko dopuszcza, lecz także uzasadnia konieczność cierpienia niewinnych dzieci¹⁵².

Przeszkodą na piątej drodze jest teza o Bogu miłości i miłosierdzia, który w imię naszego zbawienia przyjął na siebie cierpienie i śmierć. M. Scheler poucza, iż jedynie „wtedy, gdy fakt bólu i cierpienia umieści się w świecie idei o f i a r y, jak to wpierw w historii uczyniło w sposób najbardziej zdecydowany chrześcijaństwo głosząc ideę zrodzonego z miłości dobrowolnego (*frei*), zastępczego, ofiarnego cierpienia samego Boga w Chrystusie”, może przybliżyć nas do

¹⁵⁰ „[...] quelle heureuse compensation Dieu leur réserve dans le secret de ses conseils?”.

¹⁵¹ *Six livres de Saint Augustin contre Julien*, ks. VI, rozd. V (*Œuvres complètes*, t. 31, s. 389); cyt. za M. Conche, *Christianisme et mal absolu*, art. cyt., (przyp. 1), s. 80.

¹⁵² M. Conche, *Orientation philosophique*, dz. cyt., s. 53.

„głębszej teodycei cierpienia”¹⁵³. „Chrystus wszystko uzasadnia”, jak twierdzi Sertillanges: „świat i grzech i cierpienie i śmierć [...]. Wszystko jest dobre, gdyż On jest”¹⁵⁴. W związku z tym Conche pyta, czy cierpienie Jezusa może uzasadnić cierpienie niewinnych dzieci? Przecież dzieci, jak twierdzi Scheler, „są niezdolne c i e r p i e ć we wspólnocie krzyża z Chrystusem i w Chrystusie”¹⁵⁵. Scheler daje do zrozumienia, że cierpiące dziecko nie wie, iż sam Chrystus cierpi w nim dla jego dobra. Jest więc samotne i bezradne w swoim cierpieniu. Natomiast cierpienie Chrystusa, które jest wyrazem Jego nieskończonej miłości do człowieka, ma swój sens i jest celowe, o czym sam Chrystus wiedział.

Ostatnim argumentem, jaki przywołuje chrześcijaństwo, jest potraktowanie zła i cierpienia jako tajemnicy. Według Conche’a argument ten jest konsekwencją radykalnej niemożności wyjaśnienia istnienia faktu zła i obecności cierpienia w świecie, zatem filozof może jedynie stwierdzić, że cierpienie „implikuje niezgłębianą tajemnicę”¹⁵⁶, że stajemy bezradni wobec „tajemnicy zła”¹⁵⁷.

Według Conche’a przywołanie pojęcie tajemnicy oznacza, że Bóg kieruje się własnymi, nieznanymi dla nas racjami, które uprawniają Go do posłużenia się złem i cierpieniem w imię rzekomego dobra człowieka. Argument ten zastępuje problem zła jego tajemnicą, czego potwierdzenie znajdujemy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*: „Dopuszczenie przez Boga zła fizycznego i zła moralnego jest tajemnicą”¹⁵⁸. Bóg dopuszcza zło, jest ono realne i powoduje cierpienie, ale dlaczego tak się dzieje, Bóg zachowuje w tajemnicy. W konsekwencji jesteśmy, podobnie jak w tradycji greckiej, skazani na zło wiemy, iż Bóg je dopuszcza, ale nie potrafimy racjonalnie wyjaśnić, dlaczego tak się dzieje.

Ostatecznie francuski filozof jest przekonany, że poddał dekonstrukcji chrześcijańską teodycę i dowiódł słuszności tezy, według której obecności zła i cierpienia w świecie nie da się pogodzić z tezą o istnieniu Boga dobrego, sprawiedliwego i wszechmocnego, zwłaszcza niezawinione cierpienie dzieci, które jest złem absolutnym, dostarcza najmocniejszego

¹⁵³ M. Scheler, *O sensie cierpienia*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak”, 11–12 (1986) nr 384–385, s. 9; tekst ukazał się też w: M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł., wstępem i przyp. opatrzył A. Węgrzecki, Warszawa: PWN, 1994.

¹⁵⁴ A.-D. Sertillanges, *Le problème du mal*, t. 2, dz. cyt., s. 68.

¹⁵⁵ M. Scheler, *O sensie cierpienia*, art. cyt., s. 40.

¹⁵⁶ G. Marcel, *Dialogues avec la souffrance*, art. cyt., s. 91.

¹⁵⁷ F. Mauriac, *Le Mystère*, „Semaine des intellectuels catholiques” (nov. 1959), Paris: P. Horay, 1960, s. 270.

¹⁵⁸ „Dopuszczenie przez Boga zła fizycznego i zła moralnego jest tajemnicą. Bóg ją wyjaśnia przez swojego Syna, Jezusa Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał, by zwyciężyć zło. Wiara daje nam pewność, że Bóg nie dopuściłby zła, gdyby nie wprowadzał z niego dobra drogami, które poznamy w pełni dopiero w życiu wiecznym”. *Opatrzność a zgorzzenie z powodu zła*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum, 1994, art. 324, s. 85. Zob. J. Sochoń, *Przygodność i tajemnica. W kręgu filozofii klasycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2003.

i niepodważalnego argumentu, który domaga się, aby odrzucić istnienie Boga. W konsekwencji Conche opowiada się za radykalnym ateizmem, który określa mianem „ateizmu dogmatycznego”, nakazującego eliminację idei Boga oraz religii chrześcijańskiej z życia człowieka. Jak sądzi, ateizm jest moralną koniecznością: „nie mam prawa wierzyć”, bo w przeciwnym razie popełnię „błąd moralny”, który jest udziałem wszystkich, którzy wierzą w Boga i mówią o nim, iż jest Bogiem miłości i miłosierdzia. W zamian za usunięcie Boga i religii chrześcijańskiej ze struktury świata i ludzkiego życia Conche proponuje, aby spojrzeć na świat i na człowieka w aspekcie dwóch relacji: człowiek-świat oraz człowiek-człowiek. Jest zdania, że pierwsza relacja pozwoli wyjaśnić kwestię pozycji człowieka w świecie, a druga pozwoli wypracować właściwą koncepcję zasad moralnych obowiązujących każdego człowieka.

2. Projekt „nowej” metafizyki

Wraz z dekonstrukcją idei Boga chrześcijan Conche odrzuca metafizykę kreacjonistyczną¹⁵⁹, ale – jak sam zaznacza – jej dekonstrukcja nie oznacza odrzucenia samej metafizyki, w związku z czym proponuje spojrzeć na kwestię metafizyki z innego punktu widzenia. Stwierdza, że metafizyka „jest poszukiwaniem prawdy na temat całej rzeczywistości”, ale, jak zastrzega, metafizyka nie jest i nie może być nauką, ponieważ nie opiera się ona na dowodach, lecz na argumentach; siła tych argumentów decyduje o tym, czy są one uznane za ostatecznie i prawdziwe¹⁶⁰.

Dzieje filozofii dowodzą, iż nie ma zgody na to, czym jest prawdziwa rzeczywistość, czyli na to, co jest naprawdę realne, np. według Platona są to idee, Pitagorasa – liczby, Epikura – atomy, Montaigne’a – Bóg, materialistów – materia, a według Spinozy – przyroda etc. Ta różnorodność stanowisk, czyli „pluralizm metafizyczny”, pozostaje nierozstrzygalny „gdyż jedna metafizyka nie może zbić innej”¹⁶¹. Wynika z tego, że filozofii jest tyle, ilu jest filozofów, że „każda filozofia zawiera w sobie rys osobowości swego twórcy”, co uzależnia sądy o rzeczywistości od podmiotu, czyli od tego, co ów podmiot uważa za właściwy przedmiot filozofii¹⁶². Zdaniem Conche’a koniecznym warunkiem uprawiania dyskursu racjonalnego jest odróżnienie tego, co jest prawdziwie rzeczywiste (*ontôs on*), od tego, co nim nie jest. Francuski

¹⁵⁹ Conche informuje, że terminem „dekonstrukcja” posłużył się już w 1974 roku w eseju *Orientation philosophique*, którego trzecie wydanie z 2011 roku ma podtytuł *Essai de déconstruction*, tamże, s. 16.

¹⁶⁰ *Filozofować w nieskończoność*, przeł. P. Bobowska-Nastarzewska, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007, s. 5.

¹⁶¹ J. w., s. 6.

¹⁶² J. w.

filozof uznaje uprawianą przez siebie metafizykę za prawdziwą, bo jej przedmiotem jest to, co rzeczywiście istnieje, czyli Natura, a nie to czego nie ma, czyli Bóg: „Moja metafizyka jest prawdziwa negatywnie przez negację Boga, a pozytywnie przez afirmację Natury”. Jest też metafizyką realną, bo cechuje ją podwójna koherencja: logiczna i praktyczna. Filozofować to tyle, co medytować nad tym, co jest zawsze oczywiste i spójne z myśleniem oraz z tym, co wpływa i modyfikuje nasze doświadczenie¹⁶³.

Na powyższych założeniach i deklaracjach Conche opiera projekt „nowej” metafizyki, którą dzieli na „metafizykę Zdarzenia”, *Apparence*, oraz „metafizykę Natury”; ta druga rozstrzyga prawdę o świecie i o miejscu człowieka w świecie.

A. *Metafizyka zjawiska, apparence*

Autor *Orientation philosophique* ogłasza, że wraz z odrzuceniem idei Boga, musiał także odrzucić ideę Prawdy (absolutnej), ideę człowieka (człowieka-istoty), ideę Świata (jako sensownej całości) oraz ideę Całości i ideę porządku (na poziomie całości), a ostatecznie ideę bytu¹⁶⁴. W konsekwencji filozofowi pozostaje tylko *zjawisko, apparence*. Zdaniem Conche’a, aby oglądać rzeczy *sub specie aeternitatis* trzeba porzucić tradycyjną ideę bytu jako czegoś stałego i niezmiennego i oprzeć metafizykę na pojęciu *zjawiska*. Wzór takiej metafizyki zarysował starożytny sceptyk Pirron z Elidy, który zniósł kluczową w metafizyce Arystotelesa różnicę pomiędzy zjawiskiem a bytem: „Żadna rzecz [...] nie jest w większym stopniu taka niż inna” (Diogenes Laertios, XI, s. 545). Dzięki temu zjawisko nie jest zjawiskiem bytu (przedmiotem) *dla* bytu (podmiotu), ale staje się zjawiskiem bez bycia, czyli Zjawiskiem *absolutnym, apparence absolu*, gdzie termin „absolutny” znaczy „bez relacji”¹⁶⁵. Conche jednocześnie dodaje, że na poziomie codziennego doświadczenia posługujemy się pojęciem bytu, które dotyczy bytów konkretnych i skończonych, ale kontekstem tego doświadczenia jest Zjawisko absolutne¹⁶⁶.

Nasze codzienne doświadczenie informuje nas, że byty-konkrety istnieją, mówimy: „chleb jest tu na stole”, stwierdzamy zatem pewien fakt. W związku z tym pojawia się aporia. Aby ją rozstrzygnąć należy sięgnąć do myśli M. Montaigne’a, który ujmuje pojęcie bytu w aspekcie *rzeczywistości*, jaką jest czas. W ślad za francuskim sceptykiem Conche odróżnia

¹⁶³ *Présentation de ma philosophie*, Paris: H Diffusion, 2013, s. 25.

¹⁶⁴ M. Conche, *Orientation philosophique*, dz. cyt., s. 17.

¹⁶⁵ M. Conche, *L’Apparence*, w: *La Liberté*, dz. cyt., s. 87–88. Rozwija tę interpretację w *Pyrrhon ou l’apparence*, Villers sur Mer: Mégare, 1973.

¹⁶⁶ M. Conche, *Présentation de ma philosophie*, dz. cyt., s. 55.

dwa rodzaje czasu: czas skończony oraz czas nieskończony i stwierdza, że kiedy ujmujemy świat w perspektywie czasu skończonego, czyli naszego codziennego czasu (czasu kosmicznego) traktujemy poznawane przedmioty jako byty-konkrety, natomiast gdy spojrzymy na świat z perspektywy czasu nieskończonego, czyli nieskończonego czasu Natury, wówczas każdy byt, w tym także człowiek, jawi się wyłącznie jako zjawisko, jako ulotna zjawia. Człowiek jest więc bytem podlegającym wpływom czasu Natury i zachodzącym w jej łonie zmianom. Czas Natury nie jest czasem kosmosu, zatem kategoria Zjawiska absolutnego nie ma swojego odpowiednika w bycie¹⁶⁷.

Sprowadzenie wszystkich bytów do zjawiska, do efemerycznych obrazów nad którymi dominuje czas Natury, odsłania powszechność przemijania, śmierci i rozpadu tego, co jest skończone, a co bytuje w czasie Kosmosu. Montaigne pyta: „Czemu bowiem dawać nazwę bytu tej chwilce, która jest jeno błyskawicą w nieskończonym biegu wiekuistej mocy” (*Próby*, II, XII, s. 207). Heraklit zaś mówi *panta rhei, wszystko płynie* (*Zdania*, frg. 136), wszystko jest zmienne. „Panta”, czyli wszystkie rzeczy skończone mają swój początek i koniec. Dusza ludzka rezyduje w skończoności, co wyklucza jej nieśmiertelność. Świat (kosmos) nie może być nieskończony, bo ma on swój początek i koniec; Czas jest losem (j. w., frg. 130, 136). Zatem, jak Conche konkluduje, wszystko co się dzieje, dzieje się wyłącznie w wymiarze horyzontalnym, jest więc pozbawione jakiegokolwiek transcendencji.

Zdaniem francuskiego myśliciela filozofia krytyczna, rozumiana jako racjonalny dyskurs o całej rzeczywistości odsłania prawdę zasadniczą, mianowicie, byty skończone rezydujące w czasie nieskończonym są skazane na śmierć, a ich bytowanie na los-przypadek¹⁶⁸.

Ten determinizm ontologiczny odsłania zasadniczy rys ludzkiej egzystencji, mianowicie, jej tragiczność. Wynika ona z naszej skończoności, nieuchronności śmierci. Jako byty skończone uzależnione od czasu nieskończonego jesteśmy przelotną rzeczywistością, nieustannym przepływem, zjawiskiem, *appareance*, które przemija tak samo jak rośliny i zwierzęta.

Śmierć rozumiana jest przez francuskiego filozofa podobnie jak przez Epikura, jako nie-życie, czyste zaprzestanie życia, słowem „nieuniknione zdarzenie, jedyne zdarzenie, które nastąpi i które nie wzbudza wątpliwości”, dlatego śmierć jest *fatalna*, jest „naszym losem”. Ten fatalizm jest konsekwencją mocy czasu nieskończonego i dotyczy on wszystkich bytów-konkretów: byty przychodzą na świat, *aby w nim umrzeć*¹⁶⁹.

¹⁶⁷ M. Conche, *Filozofować w nieskończoność*, dz. cyt., s. 6.

¹⁶⁸ *Métaphysique*, Paris: Presses universitaires de France, 2012, s. 223.

¹⁶⁹ *Le fondement de la morale*, 2 éd., Paris: Presses universitaires de France, 1999, s. 104–105.

Świadomość własnej skończoności i śmiertelności, czyli świadomość tragiczności sprawia, że filozofia ujmowana subiektywnie może się stać medytacją nad śmiercią. Tak określona filozofia jest wyrazem sposobu życia w prawdzie, czyli w zgodzie z naszym przeznaczeniem-losem. Ta konstatacja zdaniem Conche'a uzasadnia konieczność „powrotu” do tradycji greckiej, do „greckości”, do jej ducha tragicznego i do heroizmu. Uzasadnia także odrzucenie „chrześcijańskość”, ponieważ religia prowadzi człowieka do „egzystencji nieodpowiedzialnej, nie tragicznej, opartej na *zapomnieniu nicości*”¹⁷⁰.

Powyższy pesymizm jest nieobcy Homerowi, który określa człowieka mianem „jednodniowca” (*ephemeros*), jest także bliski pesymizmu Sofoklesa, który w *Ajasie*, stwierdza, że ludzie są jedynie zjawami i cieniami (w. 124–126). Jednakże, wbrew temu pesymizmowi Conche podkreśla, że „człowiek tragiczny” posiada zdolność do przewyciężenia skrajnego pesymizmu, ponieważ jako widz realnych zdarzeń nie przyznaje im całkowitej realności, przemienia je w obrazy-pojęcia, niejako odrzucając ontologiczną opozycję pomiędzy rzeczywistością a zjawiskiem. Człowiek tragiczny przyjmuje postawę odrealniania rzeczywistości, *déréalisation*, która przybiera postać medytacji nad nicością. Ta medytacja pozwala mu odróżnić to, co jest istotne, od tego, co istotne nie jest, mianowicie, pozwala mu odróżnić to, na co mamy wpływ od tego, na co wpływu nie mamy, chodzi przede wszystkim o czas i śmierć. Człowiek i jego życie zredukowane do czystego zjawiska, odsłania naszą przemijalność, naszą tragiczną skończoność, w której śmierć pochłania wszystko. Dzięki tej świadomości człowiek jest w stanie, jak deklaruje Conche, przekroczyć ów ontologiczny nihilizm bycia i bytu¹⁷¹.

B. Metafizyka natury

Po dekonstrukcji idei Boga oraz wszystkich koncepcji metafizyki, które odwołują się do pojęcia bytu i rozumieją byt jako coś pierwotnego i niezmiennego, Conche przywołuje pojęcie Natury, w łonie której wszystko powstaje i wszystko się rozpada. Natura jest tym, co naprawdę istnieje, zatem w oparciu o nią należy wyjaśnić „całość rzeczywistości”, a także kwestię, jakie miejsce w tej całości zajmuje człowiek. Conche podkreśla, że Natura, w przeciwieństwie do idei Boga, jest tym, co jawi się każdemu człowiekowi jako oczywiste i koherentne, jednakże aby

¹⁷⁰ *Temps et destin*, Paris: Presses universitaires de France, 1992, s. 67.

¹⁷¹ *Montaigne et la philosophie*, Paris: Presses universitaires de France, 1987, s. 66.

rzucić więcej światła na specyfikę metafizyki Natury należy jeszcze raz podjąć dyskusję z metafizyką kreacjonistyczną, a zwłaszcza z metafizyką materialistyczną.

I tak, zabsolutyzowane przez materialistów „pojęcie materii jest zbyt ubogie, aby równać się z nieskończonym bogactwem aspektów Natury”¹⁷². W dziele *Présentation de ma philosophie* Conche przytacza dwa argumenty przeciwko materializmowi. Po pierwsze, według tej koncepcji metafizyki całość bytu to materia nieożywiona, czyli coś co jest pozbawione życia, a zarazem głosi się, że życie jest przejawem czy produktem materii. Jest to kluczowa niekonsekwencja i sprzeczność, nie można przyjmować w punkcie wyjścia, że fundamentem wszystkich rzeczy jest martwa materia, czyli śmierć. W związku z tym Conche twierdzi, że nie śmierć, lecz Życie jest ontologicznie pierwotnym rysem świata. Zatem naturalizm należy rozumieć w duchu witalizmu, w ramach którego Natura jest źródłem życia i siłą pobudzającą życie¹⁷³. Po drugie, nieskończoność wszechświata materialnego jest tylko nieskończonością potencjalną, czyli czymś nieokreślonym (*un indéfini*): „żaden skończony byt nie tłumaczy się sam przez się: deszcz wymaga chmury, dzień warunkowany jest przez słońce, roślina powstała z ziarna, a zwierzę ma swoich rodziców. Wszystkie te byty, które nie tłumaczą się same przez się, tworzą świat, który również nie może się tłumaczyć sam przez się”¹⁷⁴. Zdaniem Conche’a, taką „potęgą” lub „mocą”, którą wytwarza świat jest Natura, bezosobowa i ślepa siła¹⁷⁵.

Materializm nie stawia „problemu bytu”, bowiem człowiek pospolity widząc na stole chleb, nie wątpi w jego realność: jest mu to dane w doświadczeniu zmysłowym¹⁷⁶. Jednakże R. Descartes i M. de Montaigne podważają wartość poznawczą spostrzeżeń zmysłowych. Descartes twierdzi, że może tylko nam się śni, że chleb jest na stole, zaś Montaigne pyta, czy ten chleb, który jest tu tylko na krótko, zasługuje na to, aby nazywać go „realnym”? Na podstawie tego Conche wnosi, że można wątpić w realność bytu-konkretu, ale ani człowiek pospolity, ani mędrzec, ani filozof-materialista nie wątpi w istnienie Natury – powszechnej rzeczywistości. Co więcej materialista zaprzecza sam sobie, gdy neguje istnienie wolności, gdyby tak było, to jego własny system myślowy byłby niemożliwy¹⁷⁷. Powyższe obiekcje przemawiają za koniecznością odrzucenia materializmu.

¹⁷² *Filozofować w nieskończoność*, dz. cyt., s. 6.

¹⁷³ *Métaphysique*, dz. cyt., s. 237.

¹⁷⁴ *Filozofować w nieskończoność*, dz. cyt., s. 15.

¹⁷⁵ *Présentation de ma philosophie*, dz. cyt., s. 104.

¹⁷⁶ J. w., s. 27.

¹⁷⁷ *Filozofować w nieskończoność*, dz. cyt., s. 6.

Naturalizm filozoficzny głosi, że „jest tylko Natura. Natura jest Całością, [...] która niczemu się nie przeciwstawia, ponieważ tylko ona istnieje”¹⁷⁸. Naturę należy rozumieć w duchu greckiej *Physis* czy też *arche*, jest ona bowiem najpierwotniejszą zasadą wszystkich bytów, jest ona nieskończonością, *apeironem* Anaksymandra, jest „wieczna i nie starzeje się”, *aidion kai agerō*¹⁷⁹ oraz jest wszechogarniająca, ponieważ wszystkie byty z niej powstają. Będąc stałym Źródłem tego wszystkiego, co powstaje, czyli wszystkich bytów skończonych, jest „wszystko-rodząca”. Będąc nieskończoną, *apeiros*, Natura jest bez racji bycia, i bez pytania „dlaczego?”, nie można bowiem wytłumaczyć niczego w oparciu o to, co jest nieskończone¹⁸⁰, a będąc tym, co nie wymaga żadnego warunku, od czego wszystko zależy, a co nie zależy od niczego, Natura jest Absolutem¹⁸¹.

Innym rysem tak pojętej Natury jest jej wieczna kreatywność, a ponieważ jest ona bezosobową siłą twórczą, ślepią i spontaniczną, nie przewidującą skutków swojego działania, to w konsekwencji Natura wiecznie improwizuje, jak poeta¹⁸². W swojej innej rozprawie Conche stwierdza wprost: „Natura jest Poetą”, poetą pierwszym i uniwersalnym, której wszyscy poeci są potomkami¹⁸³.

Natura zrodziła człowieka, ale jest ona nieświadoma i nie wie, co tworzy, jest obojętna na sprawiedliwość i niesprawiedliwość, na dobro i zło, nie troszczy się ani o człowieka, ani o jego los. Anaksymander pisze, że człowiek zawdzięcza swoje życie Naturze, a życie jest dobrem, dlatego człowiek ma dług wobec Natury, który musi spłacić swoją śmiercią. W ten sposób śmierć jawi się jako wola sprawiedliwości, *dike*¹⁸⁴. W tak przedstawionym porządku rzeczy każdy człowiek musi umrzeć. Co więcej, jeśli człowiek jest nierozzerwalną częścią Natury to pojawia się pytanie o jego miejsce w świecie, czyli o jego status bytowy. Conche sądzi, iż jest to kwestia *prawa, de droit*.

Demokryt i Epikur podkreślają, że prawo Natury definiuje ślepa siła i przypadek, czego konsekwencją jest eliminacja racji bycia czegokolwiek oraz tego, co ma (może) nastąpić. Zdaniem Conche’a wynika z tego, że nie istnieje żadna Opatrzność, która mogłaby zabezpieczyć naszą przyszłość i pokierować ją pod kątem jakiegoś transcendentnego celu. W tej sytuacji zbędne są poszukiwania finalistyczne czy też rozważania nad sensem i celem porządku rzeczy,

¹⁷⁸ J. w.

¹⁷⁹ *Présentation de ma philosophie*, dz. cyt., s. 30.

¹⁸⁰ J. w., s. 101.

¹⁸¹ J. w., s. 30.

¹⁸² *Métaphysique*, dz. cyt., s. 237.

¹⁸³ *L'aléatoire*, Paris: Presses universitaires de France, 2 éd., 1999, rozd. VII, § 4.

¹⁸⁴ *Anaximandre. Fragments et témoignages*, dz. cyt., 2006, rozd. VI.

z czego wynika, że człowiek powinien być obojętny na to, co „może być” i powinien akceptować los, jaki mu przypada, aby osiągnąć spokój. Przypadek wyjaśnia, w jaki sposób dzieją się rzeczy, a przypadek w życiu człowieka to jego *los*, *destin*. Jest on rozumiany nie jako racja z góry determinująca człowieka, ale jako jego los w biegu zdarzeń, z których składa się ludzkie życie. Natomiast koncepcja losu-*fatum* ogranicza człowieka, wyklucza to, co jest dla niego możliwe, a więc to, co jest jego wolnością.

Pojawia się w związku z tym problem ludzkiej wolności: czy i jak jest ona możliwa? Conche sądzi, że na gruncie metafizyki Natury tragiczność należy związać z dziedziną wartości i relacji pomiędzy wartościami. Jeśli rodzenie i umieranie są krańcami wszystkich rzeczy bytujących w Naturze, to w konsekwencji śmierć lub zniszczenie bytu bez wartości eliminuje wszelki tragizm, ponieważ nie istnieje odpowiedzialność za cokolwiek. Jak stwierdza M. Scheler, tragizm pojawia się wyłącznie wtedy, gdy ginie lub ulega zniszczeniu byt o największej wartości¹⁸⁵. Zatem koniecznym warunkiem istnienia tragizmu jest świat wartości, a zwłaszcza zachowanie różnicy pomiędzy wartościami oraz hierarchią ich ważności. Dokładnie mówiąc, największy tragizm ma miejsce wtedy, gdy to, co jest najwyższe i najlepsze, ulega zniszczeniu równie nieodwołalnie jak to, co wartości nie posiada¹⁸⁶.

Śmierć postrzegana jest w metafizyce Natury jako „gest” natury uniwersalnej eliminującej indywidua, jest ona „nieuniknionym zdarzeniem, jedynym przyszłym zdarzeniem, co do którego nie mamy żadnej wątpliwości”¹⁸⁷. Zatem jeśli życie i śmierć są nierozłączne (Heraklit), to każde pożądanie życia zakłada też pożądanie śmierci, *voluntas fati*¹⁸⁸. Tragizm egzystencji człowieka wynika więc z faktu, że życiu przypisuje się większą wartość niż śmierci. Dzięki temu metafizyka Natury ukazuje człowiekowi, kim on naprawdę jest, jakie jest jego miejsce we wszechświecie oraz jego przeznaczenie.

3. Człowiek jako wolność i kreatywność

Człowiek wezwany jest do poszukiwania prawdy o sobie samym, aby żyć i działać w świecie „po ludzku”. Już od greckiej starożytności zachęca do tego wezwanie ze świątyni delfickiej: „Poznaj samego siebie”. Odkrycie, iż jest on rozumny i wolny i że żyje w wymiarze horyzontalnym i realizuje wartości prowadzi do pytania, które dotyczy jego relacji z innymi

¹⁸⁵ M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, dz. cyt., s. 49–95.

¹⁸⁶ *Analyse de l'amour et autres sujets*, Paris: Presses universitaires de France, 1997, s. 13.

¹⁸⁷ „[...] l'événement inévitable, le seul événement à venir qui ne fasse aucun doute”. M. Conche, *Le fondement de la morale*, dz. cyt., s. 104–105.

¹⁸⁸ „[...] toute volonté doit être volonté de vie et (de) mort : *voluntas fati*”. J. w.

ludźmi. Conche wyjaśnia, że człowiek, dzieło Natury, był pierwotnie dobry, ponieważ Natura nie mogła zrodzić czegoś złego, a stał się on zły przez przypadek, bo żyjąc stadnie musiał walczyć o przetrwanie, co najlepiej ilustruje relacja przyjaciel-nieprzyjaciel. Natura, ślepa i bezosobowa siła, zrodziła człowieka, „nie wiedząc, co tworzy. Zatem w człowieku Natura uwolniła się od siebie samej”, ale w człowieku pozostała wolność, a więc wraz z człowiekiem pojawiła się wolność oraz miłość¹⁸⁹.

A. Wolność jako niczym nieograniczona otwartość-na-świat

Pojęcie wolności wprowadza zasadniczą różnicę pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem: „człowiek ma wolność, której nie ma zwierzę”, a to stanowi o jego wyjątkowości¹⁹⁰.

Wolność jawi się już w kontekście samej struktury bytowej człowieka, która jest strukturą otwartą na świat. Dzięki Otwartości, *l'Ouvert*, człowiek ma wolny dostęp do prawdy, czyli jest niczym nieograniczony i od niczego niezależny. Jego działanie nakierowane jest na poszukiwanie prawdy uzyskanej dzięki jego własnemu, naturalnemu rozumowi. Świadomość własnej Otwartości sprawia, że człowiek może odtąd sam o sobie stanowić, być twórcą siebie samego¹⁹¹.

Kolejnym krokiem Conche'a jest przywołanie kryteriów „prawdziwego” dyskursu, czyli dyskursu racjonalnego (filozoficznego). Dzięki spełnieniu tych kryteriów człowiek może osiągnąć całkowitą wolność, wyzwolić się od tego wszystkiego, co wywiera wpływ na jego sąd i uniemożliwia jego umysłowi otwarcie się na jedyną prawdę. Tylko całkowita wolność pozwala dobrze widzieć i dobrze oceniać. Conche twierdzi w związku z tym, że „*idea* poznania” istnieje tylko przez *ideę* wolności, i że obie są skierowane ku nieskończoności. Inaczej mówiąc, „pole poznania jest też polem wolności”, dzięki czemu „*idea* poznania i *idea* wolności współistnieją i przenikają się”¹⁹².

Wolność w człowieku pojawiła się najpierw w sposób niezdeterminowany, dopiero później uległa ona różnym determinacjom. Wraz z samouświadomieniem się w człowieku w postaci jego Otwartości, wyłoniło się ludzkie „ja”, które samo siebie wybiera i samo siebie kreuje. Człowiek odkrywa się samemu sobie dzięki własnym decyzjom i staje się dzięki temu tym, kim jest, czyli tym, kim się stał. Realizuje się w człowieku nietzscheńska zasada: „Stań się, kim jesteś!”.

¹⁸⁹ *Filozofować w nieskończoność*, dz. cyt., s. 7.

¹⁹⁰ *Présentation de ma philosophie*, dz. cyt., s. 83.

¹⁹¹ *Nouvelles pensées de métaphysique et de morale*, Paris: Encre Marine, 2017, s. 37, 63.

¹⁹² *Filozofować w nieskończoność*, dz. cyt., s. 106,

Conche podkreśla ważną rolę wolnej woli jako najbardziej powszechnej podstawy wolności: „Wierzyć w wolną wolę, oznacza wierzyć w to, że możemy wybrać siebie samych, nie będąc w tym determinowani przez żadną przyczynę, ale tylko przez rozum”¹⁹³. Jak wyznaje, o istnieniu wolnej woli przekonał się sam wtedy, gdy zerwał z kulturą tradycyjną (katolicką), w łonie której był wychowany od dzieciństwa. Ten wybór był podyktowany „wyborem prawdy”, a to oznaczało rozstanie się ze swoją „drugą naturą”, która była skutkiem determinacji kulturowych. Wspomniane rozstanie się z „drugą naturą” oznacza wolny powrót do „natury pierwszej”, czyli do autonomicznego rozumu. Wraz z odkryciem swojego „ja”, dokonuje się akt wyboru siebie jako istoty rozumnej, a wraz z nim ma miejsce odkrycie, że jesteśmy sami w bytowaniu (*on est seule à être*)¹⁹⁴. Wolność wynika z używania rozumu, to on jest władzą, dzięki której człowiek poznaje samego siebie. Do takiej refleksji zachęca – w ślad za starożytnymi Grekami Pascal: „Trzeba znać siebie samego” (*Mysli*, frg. 66 Br).

Człowiek jest więc bytem rozumnym, a refleksyjność stanowi o jego specyfice. Co w takim razie z wolnością? Conche wskazuje na dwa warunki prawdziwej wolności, z jednej strony wolność musi być niezależna od wszelkich zewnętrznych wpływów i uwarunkowań, a z drugiej człowiek musi uwzględnić racje, jakie jego wolnością kierują, nie mogą to być złe racje, jak np. egoizm. Definiując prawdziwą wolność trzeba zatem brać pod uwagę to, co się wybiera oraz wartość tego czegoś. W związku z zasygnalizowanym problemem wartości Conche stwierdza, że najwyższymi wartościami, jakimi człowiek powinien kierować się w swoim życiu, są: prawda, dobro i piękno¹⁹⁵. Człowiek musi w swoich wyborach kierować się kryterium prawdy, realizować dobro oraz piękno, a środki, jakie stosuje we własnej działalności, nie mogą być sprzeczne z zamierzonym przez niego celem. Conche sądzi, że naturalizm filozoficzny i jego aksjologia są jedyną propozycją, dzięki której człowiek może przekroczyć nihilizm, jego „prawdziwa wolność” pozwala mu wyrazić się w sposób źródłowy i całkowity: rozumny, wolny i zdolny do miłości.

B. Samotność jako zło „absolutne”

Przeświadczony o tym, że człowiek pospolity nie zwraca uwagi na własną samotność lub po prostu zapomina o niej, Conche wskazuje na dwie przyczyny tego stanu rzeczy. Pierwsza jest rezultatem zaabsorbowania codziennymi rzeczami oraz troskami, natomiast druga jest owocem relacji międzyludzkich, relacji opartych na miłości lub przyjaźni, które osłabiają odczuwanie

¹⁹³ *Ultimes réflexions*, Auxerre: H Diffusion, 2015, s. 192.

¹⁹⁴ J. w., s. 77, 79.

¹⁹⁵ J. w., s. 192.

własnej samotności. Kiedy śmierć przerywa tę relację, człowiek odkrywa własną samotność i doznaje cierpienia. Odkrywa ją dwojako, najpierw cierpienie odczuwa w głębi samego siebie, w bezpośrednim doświadczeniu, a wraz z nim odczuwa pustkę. W konsekwencji pojawia się samotność „sama w sobie”, która jest nieodwracalna i ma charakter samotności ludzkiego bytu jako bytu. Conche dostrzega w tym złu-samotności pewne „dobrodziejstwo”, jakim może być refleksja człowieka nad samym sobą i tajemnicą jego samotności¹⁹⁶.

Myśl powyższą francuski filozof ilustruje osobistym dramatem, którym była dla niego śmierć jego ukochanej żony, śmierć, która pociągnęła za sobą destrukcję jakości jego życia i stała się zaczynem wspomnianej samotności. Fakt śmierci bliskiej osoby odsłania to, co w człowieku najgłębsze i jednocześnie odsłania tajemnicę ludzkiego losu. Fakt ten wymusza pytanie: czy naszym ostatecznym przeznaczeniem jest samotność? Zdaniem Conche'a wspomniany fakt jest złem „absolutnym”, czyli skazaniem człowieka na samotność esencjalną, *solitude essentielle*, czy też samotność ontologiczną. Doświadczenie wspomnianej odmiany samotności odsłania kondycję człowieka w świecie, źródłowy wymiar jego bytowania. Dramat człowieka to nie jest splot zdarzeń wiodących do śmierci, ile jego głębokie cierpienie spowodowane faktem śmierci, czyli zniszczeniem wartości życia. Ten osobisty los jest niezależny od człowieka, jest potężniejszy i wyższy, wynika bowiem z porządku rzeczy, czyli z jego losu. Jednakże to skazanie na los, czyli na samotność-cierpienie domaga się przezwyciężenia, oparcia się w czymś, co się uzna za wyższe i większe od śmierci.

Zdaniem francuskiego filozofa samotność esencjalna nie jest odczuwana przez pospolitego człowieka, jest ona przeżyta i rozumiana dopiero wtedy, gdy człowiek wzbudzi refleksję, staje się wówczas samotnością mędrca. Refleksja starożytnych Greków nad kwestią tragizmu ludzkiego życia dowiodła, że istotą tragedii jest utrata bliskiej osoby, która jest traktowana jako najwyższa wartość. Jakaś ślepa siła lub przypadek niszczy relację dwóch kochających się osób, jedna z nich bezpowrotnie odchodzi, pozostawiając w drugiej pustkę, której nic nie jest w stanie wypełnić. Samotność-cierpienie egzystencjalne łamie psychicznie człowieka. Taką samotność przedstawia Sofokles w tragedii *Filoktet*, jest nią wygnanie człowieka ze wspólnoty ludzkiej. Ten akt skazania go na samotność esencjalną wzbudza w widzach tragedii litość.

Samotność „grecka” różni się od samotności „chrześcijańskiej”. Grecy wierzą w fatalizm życia, którego kresem jest śmierć. W kulturze greckiej pesymizm łączy się z nihilizmem. Grecy

¹⁹⁶ *Le destin de solitude*, dz. cyt., s.14.

mieli własne rozwiązania problemu samotności, pozbawione konieczności odwołania się do pomocy boskiej lub ludzkiej. Przykładem jest postawa Achillesa. Bohater jest świadom, że umrze, ale wbrew temu znajduje w sobie moc, aby nadać swojej śmierci sens, walczy i zdobywa chwałę, o której będą opowiadać kolejne pokolenia. Dzięki przetrwaniu w pamięci wspólnoty ludzkiej grecki heros osiąga nieśmiertelność.

Inny przykład samotności absolutnej zawiera tragedia Sofoklesa *Trachinki*. Zdaniem Conche'a jest to skrajna forma samotności: samotność wstydu. Doświadcza jej Dejanira, która nieświadomie przyczynia się do cierpienia i śmierci Heraklesa, i która ze wstydu popełnia samobójstwo. Dzieje się to, jak stwierdza jej syn, przy „ogromnej obojętności bogów, których ofiarami są ludzie (w. 1266).

Samotność, którą Conche nazywa samotnością „grecką”, jest konsekwencją „śmierci Boga” i jest ona losem dzisiejszego człowieka: „nie ma wokół niego uszu otwartych na jego cierpienie lub nieszczęście”. Człowiek jest ontologicznie samotny wobec świata, ale egzystencjalnie nie jest sam, kiedy towarzyszą mu bliskie osoby lub kiedy posiada przyjaciół. Konsekwencją zerwania tej relacji jest samotność esencjalna, samotność absolutna, ponieważ doświadczanego cierpienia nie można komunikować innym ani dzielić z innymi, nikt nie może w niej partycypować¹⁹⁷. Jest cierpieniem, po którym jest *tylko* cierpienie, niekończące się cierpienie, takie którego osobiście doświadczył Cynceron po śmierci ukochanej córki Tullii i Conche po śmierci swojej ukochanej żony.

Samotność absolutna niszczy w sposób nieodwracalny relację pomiędzy tymi, których łączyła miłość, a miłość jest byciem-dla-drugiego, byciem wypełnionym przyjaźnią, *philia*, i czułością, *stargè*. Miłość usuwa dystans pomiędzy osobami, drugi staje się moim „ja”. W tej sytuacji człowiek ma dwa wyjścia, może nie zaakceptować śmierci kochanej osoby lub pogodzić się z nią. Jednakże, w obu przypadkach doświadcza tragizmu samotności, zwłaszcza wtedy, kiedy zaakceptuje śmierć drugiej osoby, bo wtedy pojawia się tragizm jako nuda życia. Świat staje się prozaiczny i jest wówczas ciężarem dla człowieka¹⁹⁸.

Conche przyznaje, że pierwotnie postrzegał śmierć podobnie jak Epikur, mianowicie jako już-nie-być, nie czuć nic, nie być świadomym, nie cierpieć, jednakże gdy dostrzegł, że grecki myśliciel patrzy na śmierć z perspektywy własnej śmierci, a nie śmierci drugiego, zwłaszcza osoby mu bliskiej, zmienił swój pogląd. Doświadczenie śmierci ukochanej żony wstrząsnęło nim

¹⁹⁷ J. w., s 33.

¹⁹⁸ J. w., s 41. Por. „ce n'est pas seulement la souffrance de la privation. C'est au-delà: l'horreur du non-être”. *Montaigne et la philosophie*, dz. cyt., s. 60.

całkowicie. Cierpiał nie tylko z powodu braku, ogarnęło go bowiem przerażenie nie-bycia, doznał tej śmierć „niemal w sobie samym”, odczuł rozdarcie tego, co było dla niego „nie do podzielenia”. Nie było bowiem już bytu będącego na miarę, jak mówi, „mojego bycia”, moje bycie nie jest już byciem, a cierpienie z braku bycia to już nie jest bycie, ale nicość. Dzięki temu doświadczeniu odkrywa się nie tylko, że niebo jest puste, ale też, że w świecie nie ma dobra, umiera przecież byt, który najmniej zasługuje na śmierć.

Pod koniec swych egzystencjalnych rozważań Conche stwierdza, że na gruncie lansowanej przez niego metafizyki, która jest jego zdaniem ostatnim słowem filozofii, nie istnieje odpowiedzialność za zło obecne w świecie, bo Natura, nieświadoma i nieodpowiedzialna siła, nie wie, co czyni. Ona jest naszym losem, a ten los jest ślepy. Konsekwencją antropologiczną tej bytowej sytuacji jest bezsilność człowieka, któremu pozostaje tylko zdziwienie, że świat jest splotem tego, co racjonalne i irracjonalne. Lekarstwem na ten kryzys egzystencjalny jest odrealnianie świat, jego estetyzacja i kreowanie sobie mitów.

Tak ujawnia się dramat współczesnego człowieka, który – z jednej strony – odrzucił Boga, uwierzył bowiem we własną doskonałość, i dlatego Bóg przestał mu być potrzebny, ale jak się okazuje bez Boga jest jak „trzcina kołysząca się na wietrze”, nie wytrzymuje konfrontacji ze światem. Z drugiej strony materializm prowadzi do redukcjonizmu antropologicznego, redukuje bowiem człowieka do pewnej postaci bytu przyrodniczego, a za sprawą pozytywizmu i scjentyzmu, zafałszowuje ludzką rzeczywistość. W tej sytuacji poszukiwanie recepty na uszczęśliwienie człowieka dzięki mądrości tragicznej i woli twórczej okazuje się być raczej nieużyteczne w obliczu cierpienia i samotności, na jakie skazany jest człowiek¹⁹⁹.

Podsumowanie i komentarz

Według M. Conche'a greckie tragedie i zawarta w nich wizja zła zasygnalizowała, że istnieje zło absolutne, którego nie da się ani usprawiedliwić ani wyeliminować. Jedną z takich prób podjęła filozofia teistyczna (chrześcijańska), lecz jest to próba z gruntu nieudana, co –

¹⁹⁹ „Je m'interroge sur ce qui est le propre de ma sagesse. J'ai parlé de sagesse »tragique«, laquelle consiste à vouloir le meilleur (le plus beau, le plus accompli, ce qui mérite le moins de périr) tous en le sachant périssable. Une telle sagesse, bien que mienne, ne m'est pas propre : je la vois chez Nietzsche et chez d'autres philosophes – encore doivent-ils remplir la condition d'être radicalement athées. [...] La certitude que tous les être naturels, étant des êtres finis, sont voués à cesser d'être, de sorte que toutes les œuvres de l'homme sont périssables, cette certitude du néant à venir est le défi que relève la volonté du créateur. [...] Le tragique vient de ceci : que ce qui a le plus de valeur est voué à disparaître autant que ce qui ne vaut rien. La sagesse, dans son côté tragique, est volonté du meilleur malgré le néant. [...] J'ai obtenu la vérité que je cherchais, tous en sachant qu'il y a d'autres métaphysiques possibles (que la métaphysique de la nature telle que je l'entends), quoique non vraies”. *Présentation de ma philosophie*, dz. cyt., s. 73,78.

zdaniem francuskiego myśliciela – uzasadnia ateizm, a nawet radykalny antyteizm. Nie zadowala również filozofia materialistyczna, jej mechanistyczna odmiana i jej wizja wyzwolenia człowieka od zła, dlatego zachodzi konieczność zbudowania nowej metafizyki, która wyzwoli człowieka z błędnych koncepcji świata i człowieka i ostatecznie wyjaśni kwestię zła oraz kondycję człowieka w świecie.

Wgląd w debatę nad złem, jaką prowadzono w tradycji antycznej oraz w tradycji Starego Testamentu i chrześcijaństwa, wykazuje ambiwalencję postaw wobec kwestii odpowiedzialności bogów *resp.* Boga za zło. Raczej zgodnie głosi się, że Bóg reaguje karą na ludzką *hybris* i że ta kara jest dla czyniących zło i sprawiających cierpienie innym ludziom swoistym lekarstwem czy wołaniem o opamiętanie się, ale zasadniczą kwestią, której grecka i chrześcijańska teologia nie jest w stanie wyjaśnić, jest problem niezawinionego cierpienia osób niewinnych, *hamartia*. Chodzi zwłaszcza o cierpienie dzieci oraz cierpienie spowodowane śmiercią bliskich nam osób. Aby dowieść słuszności powyższej tezy Conche koncentruje się na krytyce chrześcijańskiej teodycei przywołując następujące argumenty – drogi.

I tak, głosi się, że istnienie zła w świecie to swoista cena za ludzką wolność. Z tego usprawiedliwienia wynika, iż zło jest wpisane w wolność człowieka jako możliwość czynienia zła, a przecież Bóg mógł stworzyć taki świat, w którym istniałaby wolność, która wykluczałaby sprawstwo zła i cierpienia. Taka decyzja wykluczałaby grzech pierworodny, czyli upadek człowieka, a tym samym eliminowałaby nie tylko *hybris* ludzką, lecz także dziedziczenie skutków tego grzechu i skazanie osób niewinnych na cierpienie spowodowane *hybris* biblijnych pierwszych rodziców. Ponadto skoro wolność człowieka przekracza moc Bożą, to z tego wynika, że nie jest on Bogiem Wszechmogącym i że wraz z wolnością daną człowiekowi stworzył również zło. W związku z tym argumentem Conche zgadza się, że człowiek dorosły może osiągnąć moc wyrzeczenia się zła, a swojemu cierpieniu może nadać jakiś sens transcendentny (bohatera, mędrca, świętego). Natomiast dziecko nie używa jeszcze rozumnie własnej wolności, brak mu bowiem wiedzy i refleksji, zatem jeśli cierpi, to cierpi w sposób niezawiniony i cierpienie to jest daremne.

Nie zadowala również argument, według którego zło nie jest bytem ani czymś pozytywnym, lecz jest jedynie brakiem czegoś, czego jakiś byt-dobro nie posiada, a co powinien posiadać na mocy swej natury. Zdaniem Conche'a ten argument uchyla pytanie, co jest przyczyną wspomnianego braku i spowodowanego przez ten brak cierpienia. Nie zadowala również argument, według którego doznawane cierpienie ostrzega człowieka i wywołuje obronę przed złem i jego skutkami. Otóż, dziecko nie dysponuje żadną formą obrony przed złem, jest ono bezbronne i jego cierpienie jest cierpieniem niezawinionym i absolutnym. Trzeci argument

teistów głosi, że zło jest niezbędne, jest ono dysonansem ontologicznym, który uwyrażnia piękno i harmonię świata. Ten często przywoływany argument pomija pytanie, dlaczego Bóg dopuścił wspomniany dysonans pomiędzy złem i dobrem, mógł przecież do tego nie dopuścić dla własnej chwały, ale nie uczynił tego, czego konsekwencją jest cierpienie niewinnych dzieci. W związku z tym usprawiedliwia się Boga głosząc, że Bóg wynagrodzi dzieciom ich niezasłużone cierpienie. Zdaniem Conche'a na cierpienia należy patrzeć subiektywnie, czyli z punktu widzenia tego, kto cierpi, a nie szukać usprawiedliwienia dla zła umieszczając je w jakimś kontekście.

Nie można również uznać argumentu, według którego dzieci noszą w sobie brzemień grzechu pierworodnego. Argument ten jest bezradny w obliczu pytania, dlaczego dzieci mają płacić cierpieniem za błędy swoich prarodziców? Jest to niezgodne z powszechną regułą ludzkiej sprawiedliwości, zgodnie z którą na osobie niewinnej nie ciąży wina ani nie podlega ona karze za czyn, którego nie popełniła. Z tej uniwersalnej zasady wynika, że Bóg nie liczy się ze sprawiedliwością. Trudno również uznać, że cierpienie Chrystusa usprawiedliwia cierpienie człowieka, ponieważ dziecko nie rozumie teologii ofiary Chrystusa i jest niezdolne współcierpieć we wspólnocie Krzyża. Zatem o ile cierpienie Chrystusa jest wyrazem Jego nieskończonej miłości do człowieka, a więc subiektywnie rzecz biorąc ma swój sens i jest świadome i celowe, o tyle dziecko w swoim cierpieniu jest absolutnie samotne i bezradne. Ostatni argument głosi, że zło i cierpienie jest tajemnicą, że Bóg kieruje się własnymi racjami, które uzasadniają Jego decyzje o posłużeniu się złem i cierpieniem dla dobra człowieka. Z tego argumentu wynika, że podobnie jak w tradycji greckiej filozofia teistyczna dopuszcza, że człowiek jest skazany na zło i że nie potrafi racjonalnie wyjaśnić, dlaczego tak się dzieje.

Przywołane kontrargumenty skłaniają Conche'a do opowiedzenia się za – jak się wyraża – „ateizmem dogmatycznym”, który postuluje eliminację Idei Boga i religii chrześcijańskiej z życia człowieka. Teizm jest „błędem moralnym”, a wiara w Boga jest bezpodstawna. Należy w związku z tym spojrzeć na podjęty problem w dwóch aspektach: w relacji człowiek – świat oraz w relacji człowiek – człowiek. Na tym założeniu Conche realizuje projekt nowej metafizyki, w ramach której wyróżnia metafizykę Zjawiska oraz metafizykę Natury, z którą należy wiązać wyjaśnienie kwestii dotyczących człowieka. W punkcie wyjścia metafizyki Zjawiska odrzuca ideę bytu jako niezmiennej podstawy porządku świata i zastępuje ją pojęciem Zjawiska absolutnego, czyli pozbawionego jakichkolwiek relacji. Jednakże, jak zauważa, w potocznym, naiwnym doświadczeniu posługujemy się pojęciem bytu, które odnosimy do danych nam w doświadczeniu konkretów. W związku z tą aporią należy odróżnić czas skończony, czyli czas naszego bytowania w świecie-kosmosie od nieskończonego czasu Natury,

w świetle którego każdy byt, również człowiek, jest zjawiskiem. Czas Natury odsłania przemijalność i rozpad tego, co jest skończone, inaczej mówiąc byty skończone są skazane na unicestwienie, a ich bytowanie to los, który tworzy kalejdoskop przypadków. Wiąże się z tym kluczowy rys ludzkiej egzystencji: jej tragiczność. To odkrycie sprawia, że filozofia ujmowana subiektywnie staje się medytacją nad śmiercią. Ten rodzaj filozofii znamionuje tragicznego ducha „greckości” i dowodzi, że „chrześcijaństwo” podejmuje daremną próbę „zapomnienia nicości”. Jednakże wspomniana tragiczność życia ludzkiego nie oznacza nihilizmu. Dlaczego?

Natura jest pierwotną potęgą, mocą, ale jest bezosobową i ślełą siłą, jej kluczowym rysem jest życie i zdolność rodzenia życia (witalizm, naturalizm). Jest ona materialna, jest apeironem, ogarnia wszystko, jest więc ontologicznym absolutem, wieczną kreatywnością, improwizującym Poetą. Jest nieświadoma, obojętna na dobro i zło, sprawiedliwość i niesprawiedliwość, ale człowiek jest świadom, że zawdzięcza jej życie i że życie jest dla niego najwyższą wartością, choć jego kształt jest zdany na los w biegu zachodzących zdarzeń. Życie i śmierć są nierozłączne, ale człowiek dopóki żyje przypisuje życiu większą wartość niż śmierci, a tym samym zakłada, że istnieje świat wartości i że tragizm jego życia polega na tym, że podlega ono nieuniknionej śmierci. Ta świadomość odsłania, że człowiek jest wolny i że kieruje nim miłość do życia. To doświadczenie odsłania otwartość człowieka na świat, uzmysławia mu, że może stanowić siebie samego, być twórcą własnego losu. Wyłania się więc w człowieku jego „ja”, które samo siebie wybiera i samo siebie kreuje. Warunkiem tej kreacji jest całkowita wolność, czyli niezależność od zewnętrznych uwarunkowań, ale z drugiej strony nie może on ignorować świata wartości: prawdy, dobra i piękna. Dzięki temu człowiek przekracza nihilizm, wyraża się w sposób źródłowy i całkowity. Conche dodaje, że nie każdemu jest dane dotrzeć do wspomnianego „ja” i źródłowego doświadczenia samego siebie, natomiast ten, zwłaszcza filozof, który doświadczy własnej kondycji w świecie, dociera do największej tajemnicy swojego bytu, jaką jest samotność tzw. esencjalna, która jest samotnością mędrca, a którą Conche określa samotnością grecką. To graniczne doświadczenie pojawia się zwłaszcza wtedy, kiedy doświadczamy śmierci bliskich nam osób lub cierpienia i śmierci osób, które niczym nikomu nie zawiniły. Świat zatem jawi się jako splot tego, co racjonalne i irracjonalne, a człowiek jako byt skazany na kryzys egzystencjalny. Można ów kryzys przezwyciężyć dzięki kreacji własnego świata, jego odrealniania i estetyzacji, w niczym to jednak nie unieważni skazania człowieka na samotność i cierpienie.

W rozważaniach Conche’a wybijają się trzy kwestie: zło i jego status bytowy, Bóg a zło oraz nowa metafizyka (ontologia) i jej antropologia.

Odnosnie do kwestii zła należy odnotować, że gdyby istniało zło absolutne, pozytywne i realne, to musiałyby ono z konieczności unicestwić samo siebie (Tomasz z Akwinu, *STh*, I, 49 ad. 3), z czego wynika, że zło ma jedynie charakter przypadłościowy, jest ono aspektownym brakiem dobra (jakiejś cechy lub właściwości), które przysługuje bytowi-dobru na mocy jego natury, a którego ów byt-dobro nie posiada. Pojawia się ono zatem jako brak tego, co ów byt integruje i doskonali. Tradycyjnie wyróżnia się dwie odmiany zła: *hybris* – zło zawinione oraz *hamartia* – zło niezawinione. Wynika z tego, że zło jest konsekwencją działania dwóch przyczyn. Sprawcą „zła zawinonego” jest człowiek, a jest to konsekwencja jego niewiedzy bądź arogancji, czyli jego świadomego i celowego działania, natomiast przyczyną zła niezawinionego jest zarówno działalność przyrody oraz przypadku, ale również jest nią ludzka *hybris*, która jest przyczyną cierpienia drugich osób.

Powyższe wyjaśnienie jest racjonalne i zgodne z ludzkim doświadczeniem. Czy zatem Bóg jest bezpośrednim lub pośrednim sprawcą zła? Bóg jest Summum Bonum, a więc nie ma w nim zła ani bezpośredniego sprawstwa zła, lecz Bóg dopuszcza zło, którego przyczyną bezpośrednią jest *hybris* człowieka lub *hamartia*, czyli działalność przyrody lub przypadku bądź działalność samego człowieka. Jeśli człowiek ulegnie *hybris* i świadomie sprawia zło, przysparzając cierpienia innym lub ich unicestwiając, obarcza się tym samym winą oraz zasługuje na karę. Wynika z tego, że Bóg nie stworzył zła ani winy człowieka, lecz stworzył karę. W życiu społecznym kara jest wymierzana przez zemstę lub prawo, które (choć zawodne) wyrasta z prawa moralnego, które każe czynić dobro i unikać zła. Natomiast ludzka *hybris*, czyli zło ma postać grzechu, a każdy grzech zasługuje na moralne potępienie. Jest on bowiem odstępstwem od prawa natury oraz od przykazań Bożych. Bóg zatem wymierza karę respektując naturalne, przyrodzone rozumienie sprawiedliwości oraz w świetle objawionych przez Niego kryteriów dobra i zła. Tą karą, czyli złem jest utrata zbawienia, które traci sam człowiek z racji swej pychy czy arogancji. Jednakże Bóg „nie zawodzi w trosce o to, co jest konieczne do zbawienia” (j. w., 49, 2, ad. 3).

Kwestia „Bóg a zło” prowokuje pytanie, jaką wizją Boga operuje Conche? Nie jest to Bóg religii chrześcijańskiej, lecz aprioryczna Idea Boga, która *ex definitione* wyklucza jakąkolwiek niedoskonałość w Bogu, a w konsekwencji w stworzonym przez Niego świecie i człowieku. Ujęcie to jest swoistą reminiscencją świata jako biblijnego raju. Skoro jednakże zło jest ontologicznym rysem świata i bytu ludzkiego, to z tego wynika – jak wnioskuje Conche – że Bóg jest sprawcą zła, przyczyną jego obecności w świecie i w człowieku. Z tego względu należy tę Ideę wykluczyć z rozważań filozoficznych, nie spełnia ona bowiem tego, co jest w niej konieczne. Należy ją także wykluczyć z dyskursu kulturowego, a wiarę w Boga, religię oraz

związane z nią kultury z życia człowieka. Wiara jest rodzajem samooszustwa i czymś niemoralnym. Za sprawą powyższego wywodu Conche nawiązuje do tradycji mitologicznej, do wizji boskości (bogów lub Boga), która przedstawia go jako przyczynę wszelkiego zła, a tym samym przyczynę tragizmu świata i człowieka. Natomiast te stanowiska obecne w mitologii, a także w filozofii, które wykluczają związek Boga ze złem ripostuje argumentem w postaci pytania: jeśli Idea Boga wyklucza zło, to dlaczego zło jest obecne w świecie?

Tradycja mitologiczna wyróżniła dwa rodzaje zła: zło niezawinione, *hamaria*, oraz zło zawinione, *hybris*. Sprawcą zła niezawinionego jest *hybris* bogów, bądź *hybris* świata (w łonie którego zmagają się anonimowe siły Dobra i Zła, Miłości i Nienawiści), a także jest nim *hybris* człowieka, który wyrządza zło innym ludziom. Spójrzmy wobec tego na religijny obraz Boga i na jego racjonalną (nieuwikłaną światopoglądowo) wykładnię. Zgodnie z tym obrazem Bóg stworzył człowieka „na swój obraz i podobieństwo” i dał mu w posiadanie ziemię, obdarzył go rozumem i wolnością oraz sztuką, aby „czynił sobie ziemię poddaną”. Po upadku człowieka, człowiek ponosi konsekwencje własnej *hybris*. Bóg nie stworzył zła ani winy, lecz stworzył karę. Zła dopuścił się człowiek, obciążył się za ten czyn winą oraz skazał się na jego konsekwencje. I w tym sensie można mówić, że Bóg dopuszcza zło jako karę. Jednakże zarazem Bóg wyposaża człowieka w Dekalog i Ewangelie, które są – brane aspektownie – traktatami antropologicznymi, zawierającymi pedagogię Bożą. Gdyby człowiek wyeliminował własną *hybris*, zniknęłoby zło sprawiane przez niego, czyli zło niezawinione, które dotyka innych ludzi i sprawia im cierpienie, zwłaszcza „tym najmniejszym” (dzieciom). Konsekwencją zła kosmicznego (kataklizmy, choroby lub przypadek) jest zło, czyli niezawinione przez człowieka cierpienie, a nawet utrata życia, ale człowiek jest wyposażony w rozum i sztukę, dzięki którym może poznać działanie praw rządzących przyrodą i uniknąć ich zgubnych oddziaływań, a nawet je unieszkodliwić. Na tym polega współpraca człowieka z przyrodą, bowiem jej bogactwa, czyli rozliczne dobra zabezpieczają jego życie i pozwalają mu budować świat kultury i cywilizacji. Przyroda-natura „rodzi z siebie”, jest powszechnobytową zasadą powstawania zmiany i rozpadu, jej działanie jest celowe, ale zróżnicowane, inaczej ma się rzecz w świecie minerałów i płynów, a inaczej w świecie roślin, zwierząt oraz ludzi. Dobra przyrody są niezbędne, dzięki nim bowiem człowiek pozyskuje to, dzięki czemu aktualizuje swoje życie i zmierza do jego celu ostatecznego. Kosmos, czyli ład w przyrodzie świadczy o jej celowości, ale owa celowość ma charakter dynamiczny i cykliczny, działają w tym zakresie tzw. przyczyny drugie, czyli prawa i prawidłowości właściwe dla poszczególnych sfer bytowych świata, obecnych w nim rodzajów i gatunków. Przyroda nie jest przyczyną samej siebie, jest ona stworzona przez Boga i podtrzymywana przez Niego w istnieniu (*creatio et conservatio*). Człowiek dzięki naśladowaniu

celowości przyrody buduje swój świat „na obraz i podobieństwo swojej natury”. Musi pracować, a praca jest jedną z biblijnych kar, którą Bóg dopuszcza za zło, którego przyczyną była *hybris* pierwszych ludzi.

Dlaczego Bóg stworzył karę? Jest to tajemnica. Możemy spekulować nad tą kwestią, racjonalnie traktować karę jako przejaw pedagogii Bożej. Jak wspomniano za Tomaszem z Akwinu: „Bóg nie zaniedbuje niczego, co służy zbawieniu człowieka”, czyli powrotu do macierzystej bytowo sytuacji i osiągnięcia życia wiecznego i szczęścia. Myśl ta wyraża się w nadziei pokładanej w Bogu, ale nie możemy tego wyjaśnić ostatecznie, bo nie możemy zająć pozycji bytowej Boga i spojrzeć na kwestię zła z Jego punktu widzenia. Conche twierdzi, że zasłanianie się tajemnicą to nieracjonalny unik, który ma usprawiedliwić Boga, uwolnić go od sprawstwa zła, a przecież po rzekomej dekonstrukcji Idei Boga i religii, sam staje w obliczu tajemnicy człowieka i tę tajemnicę uznaje za przyczynę tragiczności jego bytu, skazanie na cierpienie i na śmierć oraz na samotność ontologiczną. Dodajmy, że trudno wiązać to z tragicznością, raczej jest to absurdalność istnienia człowieka. Zwraca też uwagę osobliwa teza Conche’a, według której człowiek pospolity żyje w świecie kosmosu, czyli w świecie ułudy poznawczej i bytowej, nie zdając sobie sprawy z absurdalności własnego życia. Tę świadomość zyskuje jedynie filozof-gnostyk, który dekonstruuje fałszywą świadomość człowieka pospolitego i ujawnia mu jego pozycję bytową w świecie i proklamuje środki zaradcze w postaci medytacji nad śmiercią lub życia heroicznego w świecie, który w ramach rekompensaty jest światem kreowanym w nieskończoność przez człowieka. Jak się Conche wyraża „natura wyzwala się w człowieku od samej siebie”, nie wyjaśnia jednak, jakie są przyczyny tego wyzwolenia się Natury i tym samym uwolnienia się człowieka od jej determinacji. Stwierdza jedynie, że dzięki temu uwolnieniu się człowiek zyskuje samoświadomość i wolność oraz miłość do życia wbrew temu, iż jest ono skazane na cierpienie i śmierć. W konsekwencji człowiek może realizować wartości, zwłaszcza – jak deklaruje – Prawdę, Dobro i Piękno i unikać wszelkiego zła natury moralnej. Pojawia się w związku z tym pytanie, czym są Prawda, Dobro i Piękno? Conche deklaruje otwartość człowieka na świat i konieczność „filozofowania w nieskończoność”, naśladowania kreatywności natury, z czego wynika relatywizm wspomnianych wartości, czyli brak jakiegokolwiek kryterium ich oceny, w związku z czym jawią się one jako czysto formalne, pozbawione jakichkolwiek treści postulatory.

Z kolei jego „nowa metafizyka”, która miała przewyciężyć wszelkie dotychczasowe próby wyjaśnienia zagadki świata, nie jest wcale nowa, jak błędnie sądzi jej autor. Jest ona jedynie jedną z wersji tzw. wariabilizmu ontologicznego znanego od greckiej starożytności. Ontologia wariabilistyczna jest konsekwencją idealizmu filozoficznego, jednej z jego wersji,

jaką jest irracjonalizm, którego antypody tworzy racjonalizm. Do kwestii tej wrócimy w zakończeniu rozprawy, ale na koniec odnotujmy rzecz ważną, że irracjonalizm, wizytówka postmodernizmu, jest w istocie kryptoracjonalizmem, bo przecież jego wizja świata, w żargonie modernistów „metanarracja”, jest z konieczności dziełem rozumu. Tego typu ontologia jest zatem projekcją rozumu, który w punkcie wyjścia potępia rozum w jego roszczeniu do prawdy; dowiódł tego Sokrates w polemice z sofistami.

Rozdział V

C. Rosset: ontologiczna zasada powstawania „z przypadku” i jej konsekwencje antropologiczne

Clément Rosset²⁰⁰ został określony mianem „filozofa szczególnego”, *philosophe rare*²⁰¹, a zasłużył sobie na ten epitet z uwagi na sposób uprawiania filozofii, której *clou* stanowi „jedność sprzeczności”. Polega ona na zabiegu łączenia z sobą przeciwstawnych pojęć, jak np. radość i tragiczność, przyjemność życia i konieczność przypadku. Jest to konsekwencja założenia, według którego świat i życie jest pełne sprzeczności, które, jak sądzi Rosset połączone w jedno (paradoks), pozwolą opisać to, co jest zadziwiające i zarazem niedefiniowalne, czyli pozaracjonalne, przekraczające możliwości rozumu ludzkiego oraz ludzkiej woli. Oprócz metody opisu fenomenologicznego wspomnianych sprzeczności Rosset przywołuje metodę dekonstrukcji, za pomocą której zamierza skutecznie zdemaskować błędy i fałszywe oraz iluzje, jakie goszczą w dyskursie filozoficznym i kulturowym. Chodzi mu o te dyskursy, które przekraczają doświadczenie i tworzą systemy myślowe wraz z obietnicą, iż systemy te rozstrzygają zagadkę świata i celu ostatecznego ludzkiego życia. Postuluje powrót do starożytnej Grecji, zwłaszcza do teatru greckiego, ponieważ poeci greccy jako pierwsi podjęli próbę zgłębienia „enigmy” ludzkiej egzystencji. Wyprzedzili oni refleksję filozoficzną, ale filozofia nie mogła pominąć dorobku poezji i zawartej w mitach poetyckich wizji świata i człowieka. Rosset nawiązuje do tzw. filozofii tragicznej, zwłaszcza do poglądów pionierów myślenia tragicznego A. Schopenhauera i F. Nietzschego. Cechą tej filozofii jest głęboki tragizm, który, paradoksalnie, występuje w parze z tzw. radością tragiczną.

Rosset zakłada, że tragiczność jest rysem świata oraz nieusuwalnym składnikiem ludzkiego życia. Jest ona siłą, która wyłania z siebie wszystko i wszystko unicestwia, także

²⁰⁰ Clément Rosset, (1939–2018) filozof i pisarz francuski. Studiował w École normale supérieure w Paryżu. Był profesorem filozofii w Montrealu w latach 1965–1967, potem na uniwersytecie w Nicei w latach 1967–1998. Zasadniczy wpływ na jego myśl wywarł Nietzschego i Schopenhauer, także Lukrecjusz, Montaigne, Pascal, Spinoza, Hume, Bergson, Deleuze, Lacan. Jest autorem około czterdziestu książek (eseje), m.in.: *La Philosophie tragique* (1960), *Le Monde et ses remèdes* (1964), *Schopenhauer, philosophe de l'absurde* (1967, 2013), *Logique du pire. Éléments pour une philosophie tragique* (1971), *L'anti-nature. Éléments pour une philosophie tragique* (1973), *Le réel et son double. Essai sur l'illusion* (1976), *Le réel. Traité de l'idiotie* (1977), *La Force majeure* (1983), *Le philosophe et les sortilèges* (1985), *Le principe de cruauté* (1988), *Principes de sagesse et de folie* (1991), *Le choix des mots* (1995), *Le démon de la tautologie* (1997), *Le réel, l'imaginaire et l'illusoire* (2000), *Loin de moi. Étude sur l'identité* (2001), *Le régime des passions et autres textes* (2001), *Fantasmagories* (2005), *L'École du réel* (2008), *Faits divers* (2013), *L'Endroit du paradis. Trois études* (2018).

²⁰¹ Zob. M. Crisuel, *Rosset Clément (1939–2018)*, w: *Encyclopédie Universalis* [en ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/clement-rosset/> [dostęp: 18.07.2020].

ludzkie życie. Na tym tle francuski filozof podejmuje problem zła i możliwości jego eliminacji ze świata i ludzkiego życia. Celem jego filozofii jest wyeliminowanie rozmaitych pochoinnie sformułowanych interpretacji intelektualnych, etycznych i estetycznych, puryfikację filozofii od *wszystkich* idoli, przesądów i wierzeń, które zaciemniają myślenie i skazują ją na nieustanny kryzys. Kluczowym błędem filozofii, którym skażona jest filozofia europejska, jest przyjęty przez nią w punkcie wyjścia dualizm ontologiczny i w konsekwencji antropologiczny, a wraz z nim naznaczona ciągłymi niepowodzeniami próba przezwyciężenia dualizmu i wyzwolenia człowieka od zła.

1. Tragizm jako kategoria literacka i filozoficzna

W swoim pierwszym eseju *La philosophie tragique* Rosset informuje, że zasadniczym motywem, który skłania go do wspomnianej puryfikacji filozofii jest dwojakié podejście do problemu tragizmu. Pierwsze z nich wyróżnia *paradoks radości*, radości, która stawia czoła tragizmowi, ale akceptuje wszystko, co niesie z sobą świat i życie, natomiast drugie podejście cechuje *paradoks moralny*, gdzie „cnoty”, takie jak np. dobroć, sprawiedliwość, uczciwość są traktowane jako wartości wyższe niż wspomniana *radość, joie*, co – zdaniem Rosseta – wynika z niezdolności tego podejścia do skonfrontowania się z tragizmem i do akceptacji świata takiego, jaki jest nam dany w doświadczeniu. Te dwa podejścia do problemu tragizmu są obecne w tradycji starożytnej Grecji, a teatr grecki i wystawiane w nim dramaty są pierwotnym źródłem refleksji nad kwestią, która z tych koncepcji stawia w sposób właściwy problem świata i sensu ludzkiego życia. W postaciach bohaterów antycznych tragedii odbijają się jak w lustrze powszechne cechy ludzkości, odsłania się w nich ludzka kondycja, co więcej w przekonaniu Rosseta tragedie antyczne demaskują myśl o istnieniu uniwersalnych „wartości”, które miałyby obowiązywać każdego człowieka w każdym czasie. Dzięki temu, grecka tragedia jest aktualna do dnia dzisiejszego, rzuca wyzwanie filozofii i zmusza do krytycznego rozważenia jej charakteru i roli w kulturze.

Swą refleksję Rosset rozpoczyna od przywołania Arystotelesa definicji tragedii, jaką zawarł on w swojej *Poetyce*. Według tej definicji celem tragedii jest wzbudzenie litości i trwogi oraz oczyszczenie wymienionych uczuć („[...] tragédie, au moyen de la pitié et de la terreur, opère la purification de semblables passions”. Aristote, *Poétique*, VI). Zdaniem francuskiego filozofa tę definicję należy odrzucić, a zwłaszcza obecną w niej kategorię *katharsis*, ponieważ jest ona całkowicie obca rdzennie greckiemu pojmowaniu tragizmu. Bliska antycznemu pojmowaniu tragedii jest myśl Schopenhauera, a szczególnie Nietzschego, który w *Narodzinach*

tragedii określił antyczny dramat jako „miejsce” działania sił świata i życia, które wytwarzają pomiędzy sobą stałe napięcie i przesądzają o tragiczności świata i życia człowieka. Z jednej strony siły świata próbują osłabić siły ludzkiego życia, ale z drugiej strony, ujawnia się w człowieku instynkt życia, który wyposaża go w siłę, dzięki której przeciwstawia się sile świata. Teatr grecki przedstawia działanie tych sił, co zdaniem Nietzschego, działa jak lekarstwo, *pharmakon*, ponieważ dzięki aktowi twórczemu nadaje formę utworu dramatycznego najbardziej tragicznym zdarzeniom i tym samym stawia czoła pesymizmowi. Dzięki temu teatr pełni w ludzkim życiu bardzo ważną rolę, mianowicie, uczy nas tragizmu, informuje nas „estetycznie” o jego obecności w świecie i wzbudza w nas refleksję nad światem i nad naszą pozycją w świecie²⁰².

A. Jak powstaje tragizm?

W swojej pierwszej rozprawie *La philosophie tragique* Rosset podkreśla, że na problem tragizmu należy spojrzeć z perspektywy opisu fenomenologicznego, który ujawnia, że istnieją tylko „zdarzenia tragiczne”, *événement tragique*, ujawniające zasadniczą cechę tragizmu, którą jest „zaskoczenie”, *la surpris par essence*. Zdarzenia te pojawiają się nieoczekiwanie, zaskakują człowieka i wywołują w nim określone konsekwencje natury psychologicznej. Rosset przeciwstawia wspomniane zaskoczenie rozumowi ludzkiemu, jest ono bowiem – jego zdaniem – niedostępne dla rozumu, z czego wynika, że tragizm sytuuje się poza rozumem, jest on dla niego „enigmą”. Skoro tragizm przekracza rozum, to wymaga on radykalnego odrzucenia myśli o możliwości jego interpretacji na rzecz *opisu* procesu powstawania zdarzenia tragicznego oraz opisu skutków, jakie powoduje on w człowieku²⁰³.

W związku z powyższą deklaracją, według której należy zrezygnować z prób wyjaśnienia, czyli poszukiwania przyczyn fenomenu tragizmu, Rosset wyróżnia dwa rodzaje czasu, jakie towarzyszą percepcji utworu tragicznego, mianowicie jest to, po pierwsze, czas przeżywania tragedii w trakcie jej prezentacji na scenie oraz, po drugie, czas tzw. immobilny. Otóż człowiek, który doświadczył tragizmu doznaje wrażenia, jakby czas się zatrzymał, czuje się sparaliżowany i pozbawiony możliwości jakiegokolwiek działania. W tym właśnie momencie ujawnia się psychologiczny wymiar tragedii, tragizm pojawia się wtedy, gdy uświadamiamy sobie, po fakcie, istnienie mechanizmu tragicznego. Tragedia grecka przedstawia „ślepe”

²⁰² C. Rosset, *La philosophie tragique*, Paris: Presses universitaires de France, 1960, s. 82.

²⁰³ J. w., s. 7.

następstwo kolejnych zdarzeń, wobec których ukrytej obecności bohater tragiczny nie jest świadom, nie jest on, wbrew własnemu przekonaniu, podmiotem swoich rozumnych i wolnych działań, lecz częścią wydarzeń tworzących świat, w którym wszystko w sprawach ludzkich zostało już z góry postanowione. Typowym przykładem jest tragedia *Król Edyp*, gdzie pojawia się właśnie czas tragiczny, czyli czas przebiegający wstecz, odwrotnie do czasu prezentacji treści tragedii i poznawania przez widza. Cały utwór przebiega od końca do początku, od zarazy niszczącej Teby do ocalenia syna Lajosa przez starego sługę. W czasie tragicznym bohater nie jest podmiotem, lecz przedmiotem, czy wręcz składnikiem toczącego się procesu, a kiedy uświadomi on sobie własną sytuację, wówczas doświadcza wszechmocy tragizmu oraz odczuwa swoją znikomość i bezsilność, *insignifiance*, wobec jego potęgi, zatem i rozum i ludzka wola są bezsilne wobec tego zjawiska. Jaka jest antropologiczna konsekwencja tragizmu?

Jeśli człowiek nie decyduje sam o swoim losie i sam nie kieruje swoim działaniem, lecz jest bezwolnym narzędziem w ręku losu, to nie może on ponosić odpowiedzialności za to działanie. Tragizm jest kontekstem tego działania, a ponieważ stojący w obliczu tragizmu człowiek jest wobec niego bezradny, to – jak wnioskuje Rosset – człowiek nie może walczyć z tragizmem, może on wyłącznie „doznawać” jego działania, czyli tragicznie przeżywać swój los wyznaczony mu „z góry”. Akceptacja tragizmu, której wyrazem jest stwierdzenie, iż „jesteśmy tragiczni w świecie tragicznym”²⁰⁴, jest lepszym wyborem, jest bowiem mimo wszystko wyborem życia, tragizm bowiem jest tą paradoksalną siłą, która niszczy życie, ale która zarazem pozwala człowiekowi żyć, pobudza w nim moc do przetrwania porażek. Rosset jest zdania, iż jest to wyraz „szlachetnej postawy” człowieka, który odrzuca konflikt pomiędzy tragizmem i jego niezgodą na tragizm i przyjmuje tę sama tragiczną naturę co świat. Ta wspólnota tragizmu uniewinnia człowieka, unieważnia ona podejrzenie, że tragizm jest niesprawiedliwy wobec człowieka, a inaczej mówiąc unieważnia ona determinizm, przeciwko któremu człowiek nie chce walczyć, oznaczałoby to bowiem jego unicestwienie. O bezsensowności walki z tragizmem świata świadczy historia rozmaitych skazanych na porażkę prób modernizacji świata, wyeliminowania z niego tragizmu i uczynienia z człowieka pana świata.

W oparciu o powyższe wyjaśnienie Rosset polemizuje z myślicielami anty-tragicznymi. Sądzi, że suponowany przez nich instynkt antytragiczny, domagający się przekroczenia lub

²⁰⁴ „Nous sommes *tragiques* dans un monde *tragique* : ne voit-on pas quel merveilleux accord nous remplit de joie ? Nous pouvons regarder le monde avec un regard noble, un regard d'égal à égal... Nous n'avons pas à le mépriser ; il nous vaut, il est à notre hauteur. L'anti-tragique n'était qu'un fantôme, qu'un spectre maléfique que la tragédie a effacé ! Nous découvrons, en réalité, un monde avec lequel nous pouvons entrer en contact : il nous connaît, nous le connaissons, nous sommes en accord avec lui sur ce point fondamental : rien n'existe, rien – que le tragique”. J. w., s. 90.

usunięcia tragizmu z ludzkiej egzystencji, wprowadza w jego miejsce postulatory moralne. I tak, Sokrates, bohater dialogów platońskich, odrzuca tragedię, gdyż jest ona „przedstawieniem wyglądown rzeczy”, a nie samych rzeczy (idei) i zarzuca tragedii osłabianie umysłów i woli obywateli doskonałego państwa. Odrzucenie tragedii oznacza odrzucenie proklamowanych w niej wartości i zastąpienie ich wartościami moralnymi, a dokładniej mówiąc moralizowaniem²⁰⁵. Rosset zdecydowanie krytykuje postawę antytragiczną i pogardę dla teatru, widzi w niej przejaw swoistego bluźnierstwa. Dlaczego? Sokrates proponuje nowy porządek wartości, nową hierarchię wartości intelektualnych i moralnych, która neguje wartości tragiczne i ich hierarchię, a przecież dramat i zawarty w nim tragizm uczciwie przedstawia doskonałe państwo, jego wielkość, rację jego bycia i jego cele oparte na kulcie postawy heroicznej, aby w ten sposób ukazać obywatelom sprzeczne wartości, takie jak np. życie i śmierć, radość i nieszczęście, wielkość i małość. Tymczasem Sokrates próbuje te sprzeczności unieważnić, kiedy stwierdza, iż byt nie może być „myślany” w oparciu o sprzeczności²⁰⁶. Jednakże, wbrew temu, jak podkreśla Rosset, to właśnie te sprzeczności tworzą tragedię, ujawniają się one w ludzkim życiu i świadczą, iż pomimo tragizmu życia człowiek ów tragizm musi zaakceptować i nauczyć się z nim żyć. Według postawy antytragicznej moralność skłania do wyboru radości a nie tragizmu, odpowiedzialności a nie nieodpowiedzialności (niewinności), a przecież tragizm ujawnia jedność sprzeczności: radość tragiczną i nieodpowiedzialną odpowiedzialność. Wspomniana jedność sprzeczności odsłania znaczenie tragedii, uczy ona nas myślenia w świetle sprzeczności, akceptacji różnicy i dwuznaczności, rozpoznania „natury bytu” w tym, co jest dla nas nieprzekraczalne. Natomiast moralność chce przekroczyć to, co nieprzekraczalne, czyli chce znieść tragizm za sprawą woli człowieka. W związku z tym Rosset udobitnia, że tragedia wyzwala człowieka od winy i odpowiedzialności oraz kładzie je na karb nieodpowiedzialności tragizmu. Dzięki temu filozofia tragiczna przynosi człowiekowi radość, wyzwolenie z odpowiedzialności. Spór pomiędzy filozofią tragiczną a antytragiczną wskazuje na istnienie dwóch paradoksów: paradoksu radości i paradoksu moralności. Pierwszy, paradoks radości, akceptuje rzeczywistość, nawet najgorszą; drugi, paradoks moralności, jest niezdolny do tego aktu i do zmierzenia się z rzeczywistością i jej tragicznym obliczem. Filozofia zatem ma do

²⁰⁵ „Socrate, dit-on, *n'allait pas à la tragédie*. Il restait par là non seulement fidèle au programme moral qu'il avait institué, mais il soulignait l'essence même de son être : »anti-tragique«... Avant d'être un »sage«, un »moraliste«, un homme qui »doute« et qui sait qu'il ne sait rien«, Socrate était un homme qui haïssait la tragédie”. J. w., s. 97.

²⁰⁶ J. w., s. 100.

wyboru dwie opcje ontologiczne: tragiczność i immoralność albo moralność i antytragiczność, ale, jak się okazuje, wybór drugiej opcji zakłada pierwotność pierwszej.

B. Cechy zdarzenia tragicznego i jego skutki antropologiczne

Zdaniem Rosseta człowiek wraz doznaniem „zaskoczenia” i odkryciem tragizmu uświadamia sobie jego trzy konsekwencje: estetyczne, etyczne i psychologiczne, które modyfikują wyznawaną przez niego wizję wartości. Tragizm odsyła do tego, co jest „nie do pojednania”, *irréconcilable*, co jest „nieodpowiedzialne”, *irresponsable* i co jest „niezbędne”, *indispensable*. Wgląd w treść tych pojęć to droga do zrozumienia, czym jest upadek tragiczny bohatera dramatu (*chute*) i jego porażka tragiczna (*échec*).

W tragedii antycznej pojęcie upadku oznacza przejście od chwały bohatera do jego nieszczęścia, które jednakże, jeśli spojrzemy na to przejście *a posteriori*, dostarcza mu radości tragicznej, zrodzonej ze wspomnianego niezawinionego upadku. Przykłady „tragicznego upadku” znajdziemy w tragediach *Król Edyp* i *Edyp w Kolonie*. Źródłem radości tytułowego bohatera jest zdolność do znoszenia nieszczęścia przez całe życie aż do jego śmierci. Tragedia odtwarza życie, w którym pojawiają się nierozwiązywalne sprzeczności i które tworzą pomiędzy sobą napięcie przeciwieństw. Na tym tle jawi się podmiot tragiczny jako zdolny do doznawania radości pomimo zagrażających mu sił. Zdarzenie tragiczne jest dla człowieka porażką, bo jest nieprzekraczalne, a co więcej, wprowadza ono definitywną zmianę jego losu, jest więc nieodwracalne; wreszcie, jest niezbędne, ponieważ uświadomienie sobie jego nieprzekraczalności i nieodwracalności prowadzi do akceptacji porażki. Na tym tle jawi się pierwsza metafizyczna cecha upadku tragicznego i ujawnia się najgłębszy sens zdarzenia tragicznego, które bohater tragedii doznaje jako nie do pogodzenia z jego życiem poprzedzającym zdarzenie tragiczne.

Drugą cechą zdarzenia tragicznego jest jego nieodpowiedzialność, która przeciwstawia się odpowiedzialności moralnej. Bohater dialogów Platona, Sokrates wskazuje na akt wyboru pomiędzy sprawiedliwością a niesprawiedliwością, dobrem a złem. Akt ów suponuje ludzką wolność i czyni człowieka odpowiedzialnym za jego działalność w świecie. Rosset kontestuje wolne i rozumne działanie człowieka, bowiem obecność tragizmu znosi możliwość takiej działalności i tym samym wyzwala człowieka od wszelkiej odpowiedzialności. Przykładem jest Edyp, ulubiony bohater rozważań Rosseta, który ponosi porażkę pomimo podjętych wysiłków zmierzających do przewyciężenia przeznaczenia. Jeżeli instynkt antytragiczny jest źródłem odpowiedzialności jednostki przekonanej o swojej wyższości nad siłami kierującymi światem, to

instykt tragiczny jest źródłem jego nieodpowiedzialności gdyż wtedy rozpoznaje ona swoją małość i niemożliwość kierowania własnym losem.

Z kolei Rosset podejmuje problem zła moralnego stawiając pytanie: dlaczego człowiek jest nikczemny, uprzejmy lub szczodry? Zasadniczo wskazuje się na dwie alternatywy, na grzech pierworodny (upadek tragiczny) lub na ludzką wolność. W związku z tym Rosset przywołuje nowożytną dyskusję jansenistów, zwłaszcza B. Pascala, z jezuitami w kwestii odpowiedzialności moralnej oraz wolności. Autor *La philosophie tragique* opowiada się za stanowiskiem Pascala wyrażonym w *Myślach*²⁰⁷, ale jego ideę grzechu pierworodnego zastępuje ideą tragizmu i odrzuca ideę ludzkiej wolności. Jego zdaniem Edyp jest typowym przykładem człowieka przekonanego, iż działa „dobrze”, a przecież robi dokładnie to, czego nie chce czynić, a więc w trakcie swojej działalności nie jest tego świadom. Splot okoliczności wymusza na nim określone działanie, z tej przyczyny, jak twierdzi Rosset, człowiek czyni zło nie dlatego, że chce je czynić, lecz dlatego, że z woli bogów rodzi się „zły”, co zdejmuje z niego winę i wyklucza jego odpowiedzialność. Z powyższego wynika, że tragedia nie rozwiązuje problemu zła, ale wskazuje na sprzeczności istniejące w indywiduum, które nie chce działać, tak jak działa. Tę ideę o tragicznej nieodpowiedzialności w działaniu Rosset pogłębia podkreślając, iż człowiek nie decyduje sam o tym, aby być „dobrym” lub „złym”, gdyż nie ma wpływu na swoje postępowanie. Wolność nie pełni bowiem żadnej roli w najbardziej podstawowych ludzkich działaniach²⁰⁸. Idea wyboru, konieczna w moralności, jest nie do przyjęcia w porządku psychologicznym, ponieważ porządek ten odrzuca ideę przypisującą człowiekowi świadomy wybór czynienia zła. Postawa wyjaśniająca zło, wskazująca na jego przyczyny i wynikającą z nich ludzką małość, usuwałaby tragiczny charakter rzeczywistości, czyli jej wsobną nieodpowiedzialność, ale konsekwencją definitywnego wykluczenia wolności z ludzkiego działania jest przyznanie człowiekowi całkowitej nieodpowiedzialności w sferze moralnej²⁰⁹,

²⁰⁷ „[...] Pascal, homme tragique, exècre que nous introduisons de force cette extravagante idée de liberté au sein du mal et du bien, sans voir que le mal est en fait une ignorance du bien, comme si le péché était une sorte de résistance au désir du bien, résistance non exempte, probablement, d'un certain »masochisme« moral!” J. w., s. 43.

²⁰⁸ J. w., s. 43.

²⁰⁹ Conche krytykuje stanowisko Rosseta: „[...] dans votre opposition à la morale, je ne puis vous suivre, car vous paraissez condamner non seulement le discours moral, et le jugement moral, mais l'action morale. L'homme tragique, dites-vous avec Nietzsche, est »dégoûté de l'action«. Je vous pose la question : si je vois un sadique arracher les yeux d'un enfant, dois-je ou non intervenir ? Qu'il faille être un »homme tragique«, je l'admets, mais cela ne signifie pas que notre action ne doive pas être anti-tragique. Plus exactement, la véritable action morale (celle d'un Lénine par exemple) est tournée tragiquement contre le tragique. Marx, Lénine ne vivaient pas dans l'avenir comme vous semblez le croire mais contre le présent. C'est là la véritable manière de dire »non« – sinon le »non« reste verbal. En un mot, je crois que vos affirmations dépassent quelque peu le champ d'expériences authentiques à l'intérieur duquel elles ont été vérifiées”. M. Conche, *Lettre envoyée à Rosset le 9 février 1962*, w: *Fonds Clément Rosset*, Bibliothèque Nationale de France, Richelieu.

czyli w sferze wartości, a wspomniana nieodpowiedzialność uświadamia naszą nieistotność, *insignifiance*, w świecie²¹⁰. Jednocześnie ukazuje swoje oblicze paradoks radości, mianowicie, pozbawienie człowieka wolności wytwarza u niego radość, ponieważ wyzwala go z moralnej odpowiedzialności za jego czyny. Ta radość wiąże zdolność działania z mocą, z jaką przyjmuje on to, co tragiczne. Jeśli człowiek rozpoznaje swoją nieistotność, to rozpoznaje też w sobie moc przetrwania negatywnych i miażdżących go sił, jakie napotyka w swoim życiu.

Wreszcie Rosset dochodzi do ostatniego elementu tragizmu, czyli tego, co jest niezbędne, *indispensable*, w życiu. Tragizm jest postrzegany nie jako to, co niszczy, ale jako to, co pozwala nie tylko zerwać z czymś, ale też wprowadzić zmiany lub wzmocnić się. Na tę ideę zwrócił uwagę Lukrecjusz, który w swym poemacie *De rerum natura* przedstawił powstawanie i rozpad rzeczywistości. Chodzi o teorię deklinacji atomów jako zasadę kreatywną, która jest źródłem życia i przeciwnością losu pozwalającą życiu trwać. Rosset podkreśla, że tylko z perspektywy poznającego podmiotu tragizm może istnieć jako to, co jest nieprzekraczalne i nieodpowiedzialne, a co ukazuje się nam jednocześnie jako niezbędne i wieczne (*aeterno*). W związku z tym jeszcze raz podkreśla, że każda próba wyjaśnienia i przekroczenia tragizmu jest dla niego błędem, chce bowiem usunąć tragizm, a tym samym to, co stanowi jego zasadniczą właściwość: radość tragiczną²¹¹.

Świadczą o tym konkursy dramatyczne, które odbywały się podczas Wielkich Dionizjów na cześć Dionizosa, boga szału i upojenia. Uroczystości te były pełne ekscesów, odrzucały społeczne normy zachowania się, ale ukazywały państwo, które pomimo niszczycielskich sił tragizmu mogło stawiać im opór i wyjść z tej walki wzmocnione. Uroczystości te były kolektywnymi manifestacjami absurdalności życia, obnażającymi jego bezsensowność w każdym jego aspekcie. Tragiczność bytu zarysowuje się najmocniej przez absurd i pustkę ludzkiego działania, które kończy się porażką. W uroczystości tych manifestowało się tragiczne objawienie, *révélation tragique*, w którym świat, wszystkie reguły i normy oraz człowiek rozplywa się w tanecznym szale. Ten przykład ujawnia najważniejszy rys tragizmu, mianowicie, śmierć lub zniszczenie wszystkich idei, które wydają się niezbędne wraz z doświadczeniem, które jawi się także jako niezbędne, odsłania bowiem relację pomiędzy niszczącym wszystko czasem i nicością

²¹⁰ „La révélation tragique nous enseigne d’une façon définitive la ruine de cette idée de liberté en affirmant l’irresponsabilité totale de l’homme en matière de morale, entendons dans le domaine des valeurs”. C. Rosset, *La philosophie tragique*, dz. cyt., s. 44.

²¹¹ „Aux caractéristiques de l’insurmontable et de l’irresponsable, il faut ajouter celui de l’indispensable. Toute tentative d’expliquer ou de justifier le tragique, effort blasphématoire par excellence et qui sonne à mes oreilles comme le plus vilain son de cloche qu’il puisse être donné à l’homme d’entendre, revient donc à éliminer le tragique dans sa caractéristique essentielle : la joie tragique ; ou plus simplement : la joie”. J. w., s. 50.

obojętną na postęp lub udoskonalanie ludzkości. Słowem, tragizm jest ostatecznie doświadczeniem nicości, obnaża on daremność naszych projektów, celów, bezwartościowość tego, co wydaje nam się istotne i konieczne. Jednakże, zdaniem Rosseta ten nihilizm nie ma charakteru negatywnego, nie domaga się żadnego lekarstwa, *pharmakon*, ma on bowiem pozytywny wymiar: człowiek nie porzuca życia, nie przeciwstawia się tragizmowi, lecz zgadza się z nim, ponieważ nauczył się akceptować tragiczną niezbędnosć.

Rosset sądzi, że filozofia tragiczna wyzwala ludzkość od zła, czyli od ciężącej nad nią modernistycznej pokusy przemiany świata, wyzwala ją z odpowiedzialności moralnej i z winy. Towarzyszy temu postulatowi idea nowej odpowiedzialności, rozumianej jako konfrontacja równego z równym: tragizmu i człowieka, który chroni własne życie od porażek. Stawiając opór człowiek przeciwstawia się nieszczęściu i doznaje uczucia radości, „radości tragicznej”, rodzi się ona w walce, która toczy się pomiędzy dwiema siłami: siłą człowieka zorientowaną na poszukiwanie radości, przeciwko sile, która chce tę radość unicestwić. Radykalna nieodpowiedzialność tragizmu wypływa z odkrycia jego mocy i jednocześnie jego antropologicznej roli w zachowaniu życia.

Zasada nowej odpowiedzialności powinna brzmieć następująco: nauczyć się żyć z tragizmem i z odpowiedzialnością jako nowym sposobem życia, etyką właściwą człowiekowi, który jest świadomy tej próby i dzięki temu nabywa zdolności do życia w świecie tragicznym.

Tak więc to, co jest nie do pogodzenia, nieodpowiedzialne i niezbędne tworzy strukturę zdarzenia tragicznego w pierwszym etapie filozofii tragicznej. Zdarzenie tragiczne jest dla człowieka porażką, bo ma on poczucie, iż sytuacja jest nie do przekroczenia, bo uniemożliwia mu dotychczasowy sposób życia, wywiera na nim piętno „na zawsze”. Człowiek nie poznaje przyczyn zjawisk tragicznych, ani ich sensu, dlatego jest on nieodpowiedzialny, jego egzystencja jest irracjonalna, wyzbyta z jakiegokolwiek celu. Jednakże, z drugiej strony, zdarzenie tragiczne jawi mu się jako niezbędne, gdyż poucza go o sposobie powstawania życia, którego zasadą jest sprzeczność sił, – radości i zniszczenia – bez której życie byłoby niemożliwe. Zdaniem Rosseta, kiedy człowiek zrozumie to, co konstytuuje tragizm, będzie wiedział, jaką postawę przyjąć wobec niego, aby uzgodnić się z tym, co jest początkiem i końcem historii życia.

C. Czas tragiczny: sposób bytowania człowieka w świecie

Rosset wielokrotnie deklaruje, że nie tworzy jakiejś nowej koncepcji tragizmu, a jedynie ogranicza się do jego opisanie jako faktu. „Istotą” tragizmu jest zaskoczenie, a jego opis pozwala rozpoznać moment, kiedy stajemy w jego obliczu, mianowicie, chodzi o opis

mechanizmu tragicznego, *le mécanisme tragique*, oraz jego psychologicznego oddziaływania na człowieka. Należy wyróżnić w nim dwa momenty: powstanie i działanie mechanizmu tragicznego, który w sferze uczuć wywołuje świadomość, że niemożliwe jest uzasadnienie nieszczęśliwych zdarzeń, oraz proces przedstawienia tego mechanizmu, który umożliwia ujęcie „danych” tragicznych, czyli inwersję czasu, *inversion du temps*. Rosset przywołuje dwa przykłady: osobiste doświadczenie przypadkowej śmierci nieznanego mu człowieka, które jest okazją do refleksji nad mechanizmem tragicznym oraz przywołuje tragedię *Król Edyp*, w której ma miejsce inwersja czasu. Na doświadczenie tragiczne, czyli „śmierć nieznaną osoby”, smutne i nieodwracalne zdarzenie należy spojrzeć w jego wymiarze filozoficznym²¹². Tragiczny wypadek odsyła bezpośrednio do mechanizmu tragicznego, jako przejścia z życia do śmierci. Ten moment działania tragizmu ujawnia definitywną zmianę rzeczywistości. Tragiczność jest tu rozumiana jako ruch, zmiana, alteracja. Odsłania bierność indywiduum, które jest tylko zdolne do odczuwania w sobie bulwersującego działania zdarzenia: kres życia nieznaną osoby, a ostatecznie odsyła do nicości, ponieważ wobec kończącego się nagle życia natrafia się na nieprzewidywalną trudność, jaką jest niemożliwość zrozumienia tego, co się stało oraz, w konsekwencji, wyłonienia się nowego oblicza rzeczywistości. Niczego nie możemy zmienić w świecie, ani odwrócić tej sytuacji, możemy jednak wzbudzić refleksję i wykorzystać ją na gruncie twórczości literackiej. Twórczość ta, jak dowodzą jej powszechne dzieje, łączy w sobie to, co doświadczone i to, co intelektualne, umożliwia namysł nad tragedią śmierci, a tym samym możliwość stawienia czoła tragizmowi. Dzięki temu, że w sztuce reprezentacja i doświadczenie tworzą jedno, uświadamiamy sobie to, co naprawdę się wydarzyło. Według Rosseta, tragizm nie jest sytuacją, ale przejściem z jednej sytuacji do drugiej: życie i śmierć to początek i koniec, pomiędzy którymi działa mechanizm tragiczny, a działa on w taki sposób, że jedno staje się drugim.

Rozważania nad tragizmem nabierają szczególnej mocy w kontekście refleksji nad teatrem. Wspomniana wcześniej przypadkowa śmierć nieznanego nam człowieka zaskakuje nas, ale znacznie mniej nas wzrusza. Natomiast rzecz wygląda inaczej, gdy oglądamy spektakl

²¹² „[...] je me promène dans la rue, au pied d'un immeuble en construction ; un maçon fait un faux pas sur son échafaudage, tombe de 20 mètres à mes pieds et se tue. La nausée me monte à la gorge, mais, tandis qu'on emporte le corps sur une civière et que je contemple la mare de sang sur laquelle on répand du sable, je m'aperçois que je suis plongé dans une horreur intellectuelle et non sous le coup d'un bouleversement physiologique. En effet, je ne suis pas seulement en présence d'un spectacle tragique, je ne suis pas le témoin d'une »situation«, comme le serait le passant qui débouche d'une rue adjacente quelques instants après l'accident et qui, en présence d'un cadavre, croit découvrir la mort. En fait, je suis le seul à avoir saisi le tragique de la mort, non pas parce que le maçon s'est écrasé à mes pieds, mais parce que je l'ai vu, en l'espace d'une seconde, vivant, mourant, puis mort [...]”. J. w., s. 8–9.

tragiczny, w którym mechanizm tragiczny uruchamia się nie bezpośrednio, lecz po jego zakończeniu, bowiem czas jest tu odwrócony, mianowicie: przebiega od teraźniejszości do przeszłości, co pozwala obserwować sposób działania tego mechanizmu, gdy akcja dramatu jest zakończona. A działanie to w *Królu Edypie* jest tak mocne, że czyni z tej tragedii arcydzieło, a z jej bohatera, archetyp nieszczęścia. Na scenie teatru oglądamy Teby, na które spadła zaraza, a jej król poszukuje środków, aby przerwać karę zesłaną przez bogów. Edyp jest przedstawiony jako król i zbrodniarz. Ta podwójna tożsamość trwa do momentu usunięcia jego pierwszego oblicza i pojawienia się drugiego. Czas jest tu odwrócony, gdyż całe opowiadanie zbiega się z przeszłością, aby ukazać narodziny Edypa, jako syna Lajosa i Jokasty, który od urodzenia skazany jest na zabicie swojego ojca i związek kazirodczy z matką. Cofanie się czasu uwydatnia każde wydarzenie, które potwierdza przepowiednię wyroczni. Postacie dramatyczne, szczególnie król, próbują zrozumieć obecną sytuację przez powrót do przeszłości, której nie da się zmienić. Edyp podejmuje jednak taką próbę, bo wierzy, iż może znaleźć rozwiązanie. Jednak wraz z odkryciem prawdy uświadamia sobie, iż nie odwróci swojego losu, bo tragizm „zrobił już swoją robotę”, a on jest mordercą. Jesteśmy w obecności czasu martwego, *un temps mort*, który uniemożliwia jakąkolwiek interwencję ludzką. W ten sposób, Edyp jest symbolem tragizmu, uosobieniem sprzeczności zasług i nieodpowiedzialności.

Zdaniem Rosseta zasługą tragedii greckiej jest ukazanie wspomnianej niemożliwości działania bohatera tragicznego. Jak zauważa, źródłem heroizmu Edypa jest iluzja, że może on jeszcze coś zrobić, a następnie akceptacja swojej bezsilności. Zatem dramat antyczny ukazuje ludzką dolę, nie tylko jako przeczucie (intuicję), ale też jako to, co pojawia się w jego zakończeniu, kiedy Edyp odkrywa, kim w istocie jest. Wszystkie wydarzenia w tragedii już zaszły i zostały opowiedziane po to, aby odbiorca mógł połączyć koniec (czyli początek reprezentacji) z początkiem (czyli z końcem reprezentacji). Ostatecznie idea czasu martwego ukazuje miejsce człowieka w świecie tragicznym, w którym nie ma miejsca na jakąkolwiek ludzką interwencję, ponieważ działa siła tragizmu. Ta konsekwencja prowadzi do zakwestionowania ludzkiej wolności, która jest nieistotna w świecie tragicznym, bo kiedy człowiek uświadamia sobie, że zdarzenie tragiczne już zaszło, to uświadamia sobie zarazem, że nie może niczego zmienić.

Na podstawie powyższego Rosset wyróżnia trzy fenomeny tragiczne: porażkę uczuciową, odkrycie ludzkiej podłości (małości) oraz objawienie się śmierci. Refleksję nad ostatnim fenomenem francuski filozof podjął przy okazji omawiania skutków przypadkowej śmierci nieznanego człowieka. Natomiast dwa pierwsze fenomeny analizuje w oparciu

o przykłady zaczerpnięte z literatury: porażkę uczuciową u M. Prousta, a ludzką małość u H. Balzaka. Jak zauważa, wielcy pisarze zawsze wprowadzają czas tragiczny (inwersję czasu), Proust na przykładzie miłosnego rozczarowania Swanna mówi o rozczarowaniu miłosnym każdego człowieka i całej ludzkości, natomiast Balzak punktem wyjścia schematu tragicznego czyni prawdę o ludzkiej małości, którą czytelnik odkrywa pod koniec utworu²¹³.

Zdaniem Rosseta wyjście od prawdy to wyjście od determinizmu, który jest niemożliwy do powstrzymania, a którym jest ludzka podłość u Balzaka, a samotność u Prousta. Nigdy nie poznamy przyczyn dlaczego istota ludzka skazana jest na samotność lub dlaczego nie może ona oprzeć się na moralności, aby definitywnie skończyć z własną małością. Te trzy fenomeny tragiczne – samotność, podłość i śmierć – wymykają się jakiegokolwiek interpretacji czy też możliwości wskazania na ich przyczyny. Z tego powodu wielcy twórcy przywołują tragiczne „zaskoczenie”. Innymi słowy, te trzy tragiczne fenomeny towarzyszą procesowi zniszczenia, procesowi który ciągle człowiekowi towarzyszy. Jeśli człowiek jest przekonany, że coś posiada, jak np. miłość lub życie, to samotność lub śmierć poddają w wątpliwość te nadzieje, a w konsekwencji pojawia się nicość naszej egzystencji. Filozofia tragiczna nie dąży ani do ukrycia tej nicości, ani do jej przekroczenia, przeciwnie, chce nauczyć człowieka, że należy z nią żyć. Owocem tej nauki jest mądrość tragiczna, mianowicie, wspomniana zdolność człowieka do życia nawet w najgorszych egzystencjalnie sytuacjach życiowych i do przekształcania ich w akty twórcze. W ten sposób staje się on częścią naszej egzystencji i pozwala jej trwać „wiecznie”.

2. Tragiczność jako cecha świata i ludzkiego życia

W swoim projekcie filozofii tragicznej Rosset staje na gruncie relatywizmu, który jego zdaniem oddaje grę, jaka toczy się pomiędzy nihilizmem a afirmacją przypadku, pomiędzy radością jako pasją życia, *vouloir-vivre*, a strachem wobec „najgorszego”. Wizję tę ekstrapoluje na całą rzeczywistość.

Jak deklaruje, jego celem nie jest poszukiwanie prawdy (niepodważalnych źródeł i zasad poznania), ale deskrypcja tego, co najgorsze. Tworzy projekt „logiki najgorszego”, która nawiązując do tradycji greckiej łączy tragiczną wizję świata ze „spektaklem tragicznym i przypadkiem”. Przypadek ten odsyła do idei losu, *Fortuny* lub *Ananke*. Czym przypadek jest?

²¹³ „[...] le schéma tragique commence par cette vérité que nous découvrons à la fin, l'homme est bas, pour aboutir à la description des ravages de cette bassesse originelle ; et au fur et à mesure que ses ravages se précisent, nous nous approchons, non pas du point culminant de ces ravages, mais tout au contraire de la source simple qui les a provoqués”. J. w., s. 18.

Zdaniem Arystotelesa jest on jednym z trzech sposobów powstawania rzeczy, obok działalności natury i sztuki. Rosset usuwa „ideę natury”, a zachowuje przypadek i sztukę. Natura bowiem daje poczucie bezpieczeństwa, zaś przypadek otwiera na los człowieka, którego stałym zagrożeniem jest zło, zatem „gest” usunięcia idei natury znosi pewność poznania i wprowadza w miejsce natury chaos, a poznanie wiąże z względnością.

Powyższy „gest” jest rodzajem „terrorizmu filozoficznego”²¹⁴, czyli postawą która wprowadza ontologiczną ideę przypadku i tym samym podkreśla, że dzieje zmierzają ku najgorszemu, *réussir à penser le pire*²¹⁵. Przypadek jest tragiczny, bo implikuje on unicestwienie idei natury, aż do negacji myślenia według praw natury. Filozofia terrorystyczna, *philosophie terroriste*, zrywa z mitem o nieustannym postępie, który ma wyzwolić człowieka od ciężącej nad nim winy, odpowiedzialności lub konieczności. Ma też wyzwolić człowieka od ontologii Jednego, stałego, tożsamego kosmosu-ładu, jaki narzuca filozoficzna idea natury oraz chrześcijańska wizja świata i człowieka. Miejsce natury lub Boga zajmuje pluralizm przypadków tragicznych, którego konsekwencją jest oczyszczenie ludzkiego poznania, staje się ono *tabula rasa*, odtąd nie ma już niczego, co należałoby bronić lub zachować, a człowiekowi pozostaje jedynie możliwość projektowania samego siebie w świecie nieodpowiedzialnym i niekoniecznym.

Jest to zdaniem Rosseta rodzaj „zakładu filozoficznego”, czegoś na wzór *un pari philosophique* Pascala. Konsekwencją tego zakładu jest milczenie, ponieważ działanie przypadku neguje wszystko to, co stałe, tożsame, niesprzeczne, czyli niezmienną rzeczywistość, wieczny byt oraz wiedzę zdobytą przez ludzkość.

Autor *Logique du pire* postuluje, aby powrócić do myślicieli, którzy z przypadku i logiki najgorszego uczynili punkt wyjścia myślenia o świecie i o obecnych w nim bytach. Termin „logika”, obecny w wyrażeniu *logika najgorszego*, należy rozumieć jako skierowanie dyskursu filozoficznego na to, co tragiczne²¹⁶, czyli na to, co „najgorsze” i co jest zamienne z pojęciem przypadku. Odrzucenie idei natury i przyznanie istotnej roli przypadkowi, który jest konsekwencją zmienności materii, pozwala lepiej ująć specyfikę świata i człowieka. Tę specyfikę współtworzą: zakwestionowanie „idei natury”, koncepcja przypadku, która czyni

²¹⁴ „[...] le terrorisme philosophique, introduisant en l’homme l’idée de hasard, révèle après coup que la calme et rassurante nature – l’homme, l’arbre, la maison – était, depuis toujours, privée du caractère “naturels” qui lui étaient accordés sur sa mine (tout comme au meurtrier, la mine rassurante servait d’alibi) : l’erreur est toujours de bien avant, la démystification de beaucoup trop tard”. C. Rosset, *Logique du pire. Éléments pour une philosophie tragique*, Paris: Presses universitaires de France, 1971, s. 94.

²¹⁵ J. w., s. 11.

²¹⁶ J. w., s. 14.

z człowieka rodzaj marionetki oraz tragiczny przypadek, który odsyła do bezinteresownej kreatywności. Każdy z wymienionych aspektów przyczynia się do wykazania, iż filozofia tragiczna jest możliwa.

A. Zakwestionowanie idei natury

W rozprawach *Logique du pire* i *L'anti-nature* Rosset poddaje w wątpliwość przydatność idei natury, uznaje ją za źródło ideologii filozoficznych lub iluzji w odczytywaniu rzeczywistości. Jego zdaniem termin „natura” jest niejasny i wieloznaczny. Jak zaświadcza dzieje filozofii zachodniej, definicje natury urabiano w opozycji do tego, co jest pozanaturalne, jak np. sztuka i przypadek. Taki sposób rozumienia natury jest wyrazem pragnienia panowania nad światem i tym samym zapewnienia człowiekowi bezpieczeństwa. Absolutyzacja natury pociąga za sobą ignorowanie przypadku, czyli pomijanie rzeczywistości empirycznej, zastąpienie jej metafizyczną zasadą i abstrakcyjnymi regułami. Jak wspomniano, Rosset przywołuje wyróżnione przez Arystotelesa w *Fizyce* trzy sposoby powstawania rzeczy w świecie: za sprawą działania natury, dzięki sztuce lub przypadkowi²¹⁷. Jednakże, zdaniem francuskiego myśliciela, Stagiryta nie określił zadowalająco, czym natura jest, ale zachował sztukę i przypadek²¹⁸. W dziejach filozofii zachodniej obecne były rozmaite abstrakcyjne idee natury, które pomijały rzeczywistość empiryczną, czyli byty materialne i ludzkie wytwory. Jeśli się przywoła byty materialne i wspomniane wytwory, to okaże się, że pojęcie natury jest dla każdego z nas czymś tak oczywistym, że nie wymaga ono żadnego wyjaśnienia. Takie pojęcie natury uwzględniła tradycja materialistyczna (naturalistyczna), wskazała bowiem na materię, która stanowi pierwotny kontekst wszelkiej bytowości, niepodważalne podłoże, z którego wszystko powstaje. Podkreśla się – jak np. Arystoteles – że pierwotną cechą natury jest jej „kreatywność”, która sytuuje ją poza interwencją człowieka.

W ślad za błędnymi koncepcjami natury pojawia się pytanie: „Kto jest twórcą natury?”, a pytanie to już w punkcie wyjścia implikuje istnienie czegoś pierwotniejszego, co jest wyposażone w stałe i nieugięte zasady, i z czego rodzi się wszelki porządek. Rosset odrzuca

²¹⁷ C. Rosset, *L'anti-nature. Éléments pour une philosophie tragique*, Paris: Presses universitaires de France, 1973, s. 11.

²¹⁸ „[...] désignant un ensemble d'agissements transcendant l'inertie matérielle mais étrangers aussi aux effets de la volonté humaine. Cette définition de la nature, purement négative (puisqu'elle se contente d'opposer l'effet naturel à deux autres types d'effet, sans dire ce qui le caractérise en lui-même), ne semble pas avoir gagné en précision depuis Platon et Aristote, qui les premiers définirent la nature pour ce qu'elle n'était pas : ni hasard ni artifice”. J. w., s. 11.

taką koncepcję natury, rezygnuje z pytania o jej twórcę, ponieważ każda odpowiedź na to pytanie domaga się wskazania na Boga lub Opatrzność. Odrzuca również koncepcję natury, według której jest to jakaś transcendentalna Konieczność i związany z nią aprioryczny determinizm, ponieważ ta koncepcja wyklucza istnienie indeterminizmu, który wiąże się z powstawaniem przez przypadek²¹⁹. Podważa też definicję Arystotelesa, według którego istotą natury jest „rodzenie tego wszystkiego, co wzrasta” (*Metafizyka*, 1014 b 16 – 1015 a 14), która nie jest uniwersalna, ogranicza się bowiem do bytów wyposażonych w życie. Ostatecznie przypisuje wszystkim wymienionym koncepcjom natury znaczenie ideologiczne (Platon, Arystoteles, D. Diderot, J. J. Rousseau).

Wraz z ostatnim argumentem Rosset przywołuje ideologię modernizmu i jej zgubną dla człowieka ideę technicznej transformacji świata, czyli woli podporządkowania sobie świata i posiadania go według własnej woli. Krytykuje również wszelkie próby sakralizacji natury w stylu Rousseau lub jej desakralizacji w stylu Fausta, bohatera powieści T. Manna: natura ma służyć człowiekowi albo człowiek ma służyć naturze. Rosset zdecydowanie odrzuca zarówno antropocentryzm, jak i naturocentryzm, a w konsekwencji neguje istnienie natury, jest ona bowiem jedynie abstrakcyjnym wymysłem człowieka i ma go motywować do określonego rodzaju działania w świecie. Charakterystyczne – jak dodaje – iluzja towarzysząca idei natury jest zawsze reprezentowana w parach, jak np. natura–sztuka. W związku z tym twierdzi się, że sztuka naśladuje naturę, jednakże wbrew temu, w przekonaniu Rosseta, twórca jest tym, kto tworzy w łonie materii, dodając do niej jedynie nowe przypadki do przypadków istniejących w świecie.

Rosset w *La philosophie tragique* zakwestionował ludzką wolność, pokusę panowania nad światem, a w *Logique du pire* stwierdza, że człowiek jest częścią materii i że uczestniczy w jej nieustannej przemianie wprowadzając do niej pewne zmiany, a więc ma w jej działalności swój udział. Tak więc jedyną oczywistą rzeczą jest to, że działa materia, a człowiek działa zgodnie z tym, co jest istotą działalności materii, czyli z przypadkiem. W konsekwencji filozofia tragiczna odrzuca ideę natury w jej tradycyjnym, błędnym rozumieniu oraz odrzuca ideę postępu, a opowiada się za ideą, według której „materia jest przypadkiem”.

²¹⁹ „L'idée fondamentale du naturalisme est une mise à l'écart du rôle du hasard dans la genèse des existences : l'affirmation que rien ne saurait se produire sans quelque raison, et qu'en conséquence les existences indépendantes des causes introduites par le hasard ou l'artifice des hommes résultent d'un autre ordre de causes, qui est l'ordre des causes naturelles”. J. w., s. 20.

B. Koncepcja przypadku, hasard: człowiek marionetka

Zgodnie z materialistyczną wizją istnieje tylko materia, którą Rosset określa następująco: „materia to przypadek: sposób istnienia nie tylko niezależny od ludzkich wytworów, ale też obojętny na każdą zasadę i na każde prawo”²²⁰. Przypadek jest więc wsobną właściwością materii.

Aby przybliżyć specyfikę relacji pomiędzy materią i przypadkiem Rosset sięga do antycznych myślicieli tragicznych: Empedoklesa i Lukrecjusza. Od Empedoklesa przejmuje koncepcję artefaktu, *conception artificialiste*, a od Lukrecjusza ideę natury, którą autor ten utożsamia z przypadkiem. Na tym podłożu wypracowuje „nowe” ujęcie tego, co jest nieokreślone. Lukrecjusz tłumaczy życie i śmierć nie przez ich odniesienie do ich ram czasowych, lecz dzięki umieszczeniu ich w kontekście przemiany materii: z połączenia atomów rodzi się życie, a ich rozproszenie stanowi moment śmierci. Rzymski poeta i filozof pomija kwestię początku i końca życia, opowiada się za mobilnością materii, za obecnymi w niej ciągłymi przemianami, *rien ne retourne au néant*. Analogicznie rozwiązuje problem człowieka. Rodzi się on „z przypadku”, jest on mieszaniną uformowaną z obecnych w świecie atomów, jest jednością uformowaną bez żadnej celowości i konieczności, jest częścią procesu ciągłego rodzenia się, w którym nowo powstałe byty dołączają do bytów istniejących²²¹.

Zatem to przypadek, a nie natura stanowi punkt wyjścia myślenia artefaktycznego, *pensée artificialiste*, twórczego, o mnogości bytów ożywionych i nieożywionych, które powstają i giną w nieskończonym procesie kierowanych przypadkiem przemian ontologicznych. Człowiek jest zatem również artefaktem, żyje w świecie artefaktów i tworzy w jego ramach „własny” świat artefaktów. Człowiek ingeruje w świat, tworzy sztuczne przestrzenie, ale to nie znaczy, że podporządkowuje on sobie naturę, jest przecież jej tworem i składnikiem, nikłym elementem w wielkim działaniu materii. Człowiek jest zdolny do kreowania sztucznych światów, a ponieważ jest on konsekwencją działania materii i przypadku, światy te są niejako dodawane do tego, co tworzą materia i przypadek.

²²⁰ „[...] la matière c'est le hasard : un mode d'existence non seulement indépendant des productions humaines, mais aussi indifférent à tout principe et à toute loi”. J. w., s. 11.

²²¹ „Pour produire un homme il faut le hasard de rencontres favorables à partir de mélanges déjà formés d'éléments, sans qu'aucune finalité ni aucune »évolution« puissent être invoquées: »Ces membres s'ajustèrent au hasard des rencontres et bien d'autres sans discontinuer naquirent, s'ajoutant à ceux qui existaient déjà«”. J. w., s. 137.

Niezależnie więc od tego, czy rzeczy wytworzył człowiek czy też przypadek, rzeczy te są konsekwencją przypadkowej działalności²²².

W ujęciu Lukrecjusza istnieje tylko natura-przypadek, co wyklucza konieczność odwoływania się do jakiejś zewnętrznej „racji” w jej bytowaniu²²³. Dzięki temu odrzuca on zasadę przyczynowości i celowości oraz ideę transcendencji o pochodzeniu boskim, naturalnym lub metafizycznym, gdyż każda rzecz jest tylko ekspresją materii, a jej kondycja bytowa ma charakter efemeryczny (niekonieczny). Lukrecjusz nazywa to „naturą rzeczy”²²⁴, a Rosset zmienia ją na formułę „natura = rzecz”. W oparciu o wizję Lukrecjusza stwierdza najpierw, iż nie ma „natury” rzeczy, następnie podkreśla, że jeśli nie istnieje natura rzeczy, to nie istnieje nic nadprzyrodzonego, ani nic naturalnego oraz że jeśli nic nie jest wyjątkowe, to nic nie jest też powszechne. Te konsekwencje wyprowadzone z analizy myśli rzymskiego poety i filozofa, pozwalają Rossetowi wyrazić swoje filozoficzne intencje, mianowicie: opis tego, co uznaje za tragiczne, za przypadek lub za rzeczywistość.

Otóż wraz z usunięciem opozycji natura–sztuka lub natura–kultura pozostają tylko kompozycje ruchu, przypadkowe spotkania, z których powstają byty tworzące wszechświat. Przypadek jawi się jako element konstytutywny, bo nie istnieje ani coś wyjątkowego, ani coś powszechnego. Odsłania on indeterminizm jako siłę, z którego rodzi się każdy byt.

Filozofia tragiczna promuje materializm indeterministyczny, który uświadamia, że nasz sposób bytowania w świecie jest przypadkowy, kruchy i nietrwały, skazany – podobnie jak świat, w którym żyjemy – na zniszczenie²²⁵. Rosset opiera tę koncepcję powstawania i formowania się bytów. Interwencja przypadku leży nie tylko u podstaw powstawania rzeczy, pojawienia się życia, lecz także pojawienia się myślenia. Działanie przypadku jest „ciche” i niepewne, dlatego rozplywa się ono w samej rzeczywistości, odsłaniając nową postać świata²²⁶.

²²² Conche proponuje w artykule *La métaphysique du hasard* całkiem inną perspektywę niż C. Rosset, wskazuje na opozycję pomiędzy naturą i przypadkiem rozpoznając istnienie rzeczy z natury i rzeczy z przypadku, podczas gdy Rosset usuwa każdą zasadę naturalną, aby potwierdzić przypadek jako całość. Zob. M. Conche, *La métaphysique du hasard*, w: *Le hasard une idée, un concept, un outil*, Paris: Harmattan, 2005, s. 41.

²²³ „Quand Lucrèce dit d’une chose – c’est-à-dire – de toute chose – qu’elle existe à titre »naturel«, il n’entend pas intégrer cette chose à un système de la nature, mais au contraire l’affranchir de toute nécessité de système : montrer qu’elle n’a besoin, pour être, d’aucune »raison«, qu’elle se passe de toute référence à un ensemble de significations dont elle dépendrait”. C. Rosset, *Logique du pire*, dz. cyt., s. 126.

²²⁴ Cyt. w: J. w., s. 133.

²²⁵ „Loin d’insister sur la permanence et la stabilité des combinaisons, Lucrèce met sans cesse l’accent sur le caractère éphémère, fragile et périssable de tous les êtres existants, de toutes les combinaisons existantes, y compris le monde dans lequel vit l’homme, qui est destiné à périr. Toute organisation est sujette à une dissolution imminente par modification de l’équilibre atomique”. J. w., s. 132.

²²⁶ J. w., s. 58.

Zdaniem Rosseta każde myślenie, które neguje istnienie natury i głosi, że przeznaczeniem wszystkiego jest zniszczenie, jest „myśleniem terrorystycznym”. Taka koncepcja rzeczywistości jest tłem filozofii tragicznej Lukrecjusza. Jego poemat *De rerum natura* kwestionuje istnienie przyczyn oraz celowości i głosi niemożliwość poznania bytów, a ostatecznie prowadzi do nie-bycia, czyli do nihilizmu, bo nie ma niczego do poszukiwania lub oczekiwania, człowiek musi nauczyć się żyć z tym, co wytwarza przypadek. Jednakże zdaniem Rosseta ta wizja nie jest pesymistyczna, bo pod koniec wspomnianego poematu, kiedy Lukrecjusz przedstawia upadek Aten, doświadczamy wzniosłości, która pozwala przeżyć estetycznie wielkość i zniszczenie, moc oraz słabość ludzi i ich dzieł. Wyrażają to takie uczucia jak, trwoga i strach, smutek i bezsilność. Lukrecjuszową wizję określa Rosset „estetyką twórczą”, wyrażającą odnowienie świata, w której destrukcja nie stanowi jego końca, ale nowy punkt wyjścia.

W oparciu o lukrecjuszową estetykę Rosset podkreśla, że doświadczenie tego, co najgorsze, uczy nas jego akceptacji. Jest ono podstawą proklamowania nowej etyki, opartej na akceptacji naszej skończoności i śmiertelności. Etyka ta przygotowuje człowieka do konfrontacji z jego tragicznym „losem”. Ostatecznie Rosset buduje swoją koncepcję filozofii tragicznej na podstawie myślenia opartego na paradoksach, a koncepcję rzeczywistości na ontologicznym związku zachodzącym pomiędzy przypadkiem i tragicznością.

C. *Tragiczny przypadek. Po co teatr? Po co filozofia?*

Wprowadzenie idei przypadku równa się usunięciu z dyskursu idei natury, czyli transcendentnej zasady myślenia, a zachowuje naturę jako dynamiczną zasadę materialną i przyczynę wszelkiej działalności. Rosset wyróżnia cztery odmiany idei przypadku wraz z ich hierarchią, mianowicie, od przypadku najbardziej specyficznego do najmniej specyficznego oraz od najmniej przypadkowego do najbardziej przypadkowego²²⁷.

Pierwsza postać przypadku wiąże się z pojęciem losu (łac. *fors*, gr. *τύχη*). Przypadek jest tu rozumiany jako Fortuna: bogowie rzucają kości i decydują o losie ludzkim. Zatem życie ludzkie jest powiązane z przypadkiem, a wola człowieka jest ukazana jako mało znacząca w stosunku do woli boskiej, bo to od tej ostatniej zależą losy życiowe bohatera. Natura to wola boska, która wtrąca go w sytuację bez wyjścia, chociaż bohater tragiczny buntuje się przeciwko tej determinacji. Pojęcie losu określa relację pomiędzy bogami i ludźmi, gdzie bogowie są

²²⁷ J. w., s.73–75.

odpowiedzialni za losy ludzi, dlatego Rosset stwierdza, iż ten rodzaj przypadku w tragediach jest najmniej tragiczny.

Drugie znaczenie przypadku odsyła do pojęcia ślepego trafu (od łac. *casus*), czy – jak go określa Rosset – przypadku zdarzeniowego, *hasard événementiel*. Tego rodzaju „przypadek” zachodzi w momencie skrzyżowania się dwóch lub wielu przyczyn, uchyla on działanie determinizmu absolutnego i jest on nieprzewidywalny dla ludzkiego rozumu²²⁸. Przypadek ten może mieć np. postać błędu, czyli braku myślenia lub działania racjonalnego. Jest on – zdaniem Rosseta – bardziej tragiczny, bowiem bardziej otwiera się na to, co jest nieprzewidywalne i może powodować różne skutki, co suponuje formuła: „un événement »tombe« bien ou mal”.

Trzecia odmiana przypadku odsyła do pojęcia przygodności, *contingence*, które na gruncie filozofii wskazuje na coś niekoniecznego, *non-nécessaire*. Ontologiczna niekonieczność-przypadkowość dotyczy tego, co nie zawiera w sobie racji obecności natury, nie jest konsekwencją przyczynowego działania natury ani owocem skrzyżowania się przyczyn. Ten rodzaj przypadku jest bardziej tragiczny niż jego formy poprzednie. Jest on całkowicie nieprzewidywalny, co wyklucza jego interpretację i zrozumienie, w obliczu całkowitej nieobecności natury pozostawia nam logikę najgorszego, tragiczne zatrzymanie czasu i skazuje na milczenie, *silence*.

Powyższy przegląd eliminuje deterministyczne koncepcje przypadku i zmierza do koncepcji przypadku najbardziej niezdeterminowanego. W koncepcji przypadku-*fortuny* wszystko jest z góry określone: przyczyna i konsekwencje oraz wydarzenia pośrednie; w koncepcji przypadku-*trafu* występuje przyczyna i skutek, ale brak zdarzeń pośrednich; wreszcie w koncepcji przypadku-*przypadkowości* nie ma przyczyny ani skutku, ale ma miejsce znikoma możliwość *trafu*. Zdaniem Rosseta istnieje jeszcze przypadek pierwotny, *le hasard originel*, który zawiera w sobie wszystkie opisane powyżej formy przypadku i stanowi źródło każdego bytu: „*Tragiczność* we wszystkich rozpoznanych tu znaczeniach nigdy nie określa czegoś innego niż przypadek: pod warunkiem, że ten ostatni termin rozumie się w najbardziej ogólnym znaczeniu, mianowicie: »przypadek konstytuujący« [*hasard constituant*], który obejmuje wszystkie możliwości »przypadku zdarzeniowego« [*hasard événementiel*]”²²⁹.

²²⁸ „[...] les référentiels de cette rencontre sont imprévisibles, aucune intelligence humaine ne pouvait prévoir dans le détail toutes les rencontres possibles entre toutes les séries existantes”. J. w., s. 75.

²²⁹ „*Tragique*, dans tous les sens qui lui ont été ici reconnus, ne désigne jamais rien d’autre que le hasard : à condition d’entendre ce dernier terme dans le sens le plus général, celui de »hasard constituant«, qui englobe toutes les possibilités de »hasard événementiel«”. J. w., s. 107.

Chociaż wszystkie wyróżnione formy przypadku modyfikują pojęcie tragiczności, zarówno w tragedii, jak i w tragiczności doświadczonej w realnym życiu, to jednak suponują one czy też aluzyjnie odwołują się do przypadku konstytutywnego, jak np. „fatalizm”, „los”, „ironia losu”, „utrata”, „zatrącenie »nie-bytu«”, „śmierć”²³⁰.

Rosset nie kryje, że jego koncepcja tragiczności nawiązuje do myśli Schopenhauera, zgodnie z którą tragedia ma charakter pierwotny, a nie zdarzeniowy²³¹. Spektakl tragiczny jest reprezentacją mocy przypadku na scenie²³², z czego wyłania się pesymistyczny obraz świata, w którym kluczową rolę odgrywa przypadek i gdzie każda próba wyjaśnienia jego konsekwencji w świecie jest tylko fałszywym pocieszeniem²³³.

Rosset podziela ten pogląd, ale odrzuca związany z nim radykalny pesymizm i nihilizm. Sądzi, że niemiecki filozof przesadza, kiedy twierdzi, że przypadek pozbawia ludzkie życie jakiegokolwiek sensu. Po co żyć, jeśli zło jest nie do uniknięcia? Po co działać, jeśli każdy nasz projekt wpisany jest w nie-konieczny świat? Schopenhauer proponuje co prawda nową koncepcję metafizyki opartą na „Chcieć”, *vouloir*, stwierdza, że skoro wszystko pochodzi od Woli, która jest „naturą” jego pesymistycznego systemu, to z tego wynika, że świat jest wyłącznie powtórzeniem Woli, *réitération*: nie ma świata przyszłości i nowości, jest tylko odnawianie się Woli.

Zdaniem Rosseta nie możemy uleczyć się z przypadku, dlatego zawsze będzie nam towarzyszyć poczucie grozy, bowiem po zakwestionowaniu koncepcji natury, istnienia transcendencji, idei lub tożsamości, pozostało tylko spontaniczne i bezcelowe działanie przypadku. Jak stwierdza Nietzsche w takim świecie nie istnieje indywiduum jako podmiot, a jedynie istnieje ustawicznie przekształcająca się materia. W takim świecie „nic się nie dzieje”, co posiadałoby jakiś wymiar ludzki, wymiar ten zastąpiło myślenie o materii, w konsekwencji wszelka ludzka działalność jest bez znaczenia, bo wszystko ulega transformacji, a „nic” wytwarza zdarzenia²³⁴. Świat jest więc zdarzeniem tragicznym,

²³⁰ J. w., s. 79.

²³¹ O. Pilar Lopez, *La philosophie tragique chez Clément Rosset. Un regard sur réel*, Paris: L'Harmattan, 2018, s. 98.

²³² C. Rosset, *Logique du pire*, dz. cyt., s. 78–79.

²³³ „Un beau jour, il nous apparaît que le monde, que notre personne, ne sont nécessaires que dans la seule mesure où ils sont *donnés*, où nous en prenons conscience après coup, – maigre et précaire nécessité! Fabuleux *hasard*, en fait, simple existence qui se donne là, on ne sait d'où ni pourquoi venue, et qu'on s'efforce en vain de raccrocher à quelque cause ou quelque fin qui nous en voilent la contingence. Une fois l'étonnement présent, il reste inguérissable”. C. Rosset, *Le sentiment de l'Absurde dans la philosophie de Schopenhauer*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 69 (1964) n°1, s. 48.

²³⁴ „Lorsque mon œil fuit du présent au passé, il trouve toujours la même chose : des fragments, des membres et d'épouvantables hasards – mais point d'hommes ! Tout ce que je compose et imagine ne tend qu'à

événement tragique, które jest wyzbyte z wszelkiej przyczynowości sprawczej lub celowej oraz z jakiegokolwiek znaczenia. Człowiek żyje w poczuciu tragiczności własnego życia, *sentiment tragique de la vie*, jest skazany na aprobatę wszystkiego, co się zdarza w jego życiu, jednakże ignoruje fakt, iż brak mu czegoś istotnego, bo dzięki tej postawie zyskuje poczucie „pełni bycia”²³⁵.

Podsumowanie i komentarz

Na Rosseta koncepcję filozofii należy spojrzeć w trzech aspektach: antropologicznym, ontologicznym oraz etycznym. W punkcie wyjścia jej Autor głosi, że w filozofii europejskiej zmagają się z sobą dwie postawy: (a) postawa pogodzona z tragicznością świata i ludzkiego bytowania w świecie, ale „przewycięzająca” tragizm dzięki odkryciu „radości tragicznej” oraz (b) postawa, którą kieruje intencja unieważnienia tragizmu w imię uniwersalnych zasad ontologicznych i/lub moralnych. W polemice z drugą z wymienionych postaw Rosset deklaruje, że tragizm jest nieusuwalny z ludzkiego życia, a próby jego przekroczenia to przejaw *hybris* człowieka. Tragizm jest nieusuwalny, ponieważ życiem ludzkim kieruje wszechwładny przypadek, a jego doniosłą antropologicznie kulminacją jest „zdarzenie tragiczne”, które ujawnia, iż życie człowieka wypełnia notoryczna konfrontacja tworzących jedność przeciwieństw i sprzeczności (paradoksów). W obliczu tych zdarzeń człowiek jest bezradny, zaskakują one, zmuszają do milczenia, nie poddają się ani ludzkiemu rozumowi ani ludzkiej woli, a więc nie jesteśmy w stanie poznać ich przyczyn ani ich przewyciężyć i wyeliminować na mocy naszej woli. Możemy wszakże poddać je refleksji i ujawnić ich określone i nieuniknione konsekwencje antropologiczne, zwłaszcza, jak podkreśla Rosset, psychologiczne.

Konsekwencją zdarzeń tragicznych jest niezawiniony i nieunikniony upadek człowieka, *hamartia*, a jeśli tak jest, to zdarzenia tego rodzaju nie obciążają go winą za jego działalność w świecie, a tym samym zwalniają go z odpowiedzialności moralnej za konsekwencje tej działalności. Zatem tragizm jest nieprzekraczalny, nieodwracalny (kieruje nim tzw. mechanizm tragiczny) i nieodpowiedzialny, ale jest on niezbędny, wzbudza bowiem w człowieku refleksję,

rassembler et à unir en une seule chose ce qui est fragment et énigme et cruel hasard!”. Nietzsche, *Zarathoustra*, Liv. II: *De la rédemption*, w: C. Rosset, *Logique du pire*, dz. cyt., s. 87.

²³⁵ „Le tragique, considéré d’un point de vue anthropologique, n’est pas dans un »manque à être«, mais dans un »plein être« : la plus dure des pensées étant, non de se croire dans la pauvreté, mais de savoir qu’il n’y a »rien« dont on manque.

[...] La logique du pire enseigne donc la nécessité du lien entre pensée tragique et pensée approbatrice. Pour elle, tragique et affirmation sont termes synonymes”. C. Rosset, j. w., s. 38, 46.

dzięki której człowiek może wyzwolić się z pesymizmu czy nihilizmu. W jaki sposób? Otóż dzięki wspomnianej refleksji człowiek wie, że żyje w świecie tragicznym i że pogodzenie się z tą sytuacją jest, po pierwsze, drogą do oczyszczenia się z *hybris*, czyli aroganckiej próby przekroczenia tragizmu, po drugie, człowiek nie ponosi odpowiedzialności za jego obecność, jest więc moralnie niewinny. Ta świadomość jest źródłem radości tragicznej, w kontekście której pojawia się konieczność zbudowania nowej etyki i określenia autentycznego sposobu działania człowieka w świecie. Jak dowiedli starożytni Grecy, w sztuce, zwłaszcza w tragediach ujawniają się wszystkie paradoksy ludzkiego życia, wszystkie przeciwieństwa i sprzeczności tworzące nierozzerwalną jedność, np. życie i śmierć, dobro i zło, miłość i nienawiść. Zdaniem Rosseta dzięki dostrzeżeniu wspomnianej jedności przeciwieństw „filozofia tragiczna” eliminuje z filozoficznego dyskursu dualizm, skazane na niepowodzenie dotychczasowe próby przekroczenia dualizmu ontologicznego, antropologicznego i etycznego. Francuski filozof podkreśla, że grecka tragedia jest paradygmatyczna, odsłania tragiczność jako ontologiczny rys świata i jednocześnie uczy, jak żyć z tragizmem, można go bowiem ujawniać, przekształcać i swoiście „demaskować” dzięki sztuce. Należy w związku z tym odrzucić tradycyjne, arystotelesowskie pojęcie *katharsis*, czyli przeżycie litości i trwogi w obliczu tragizmu i zastąpić je pojęciem radości tragicznej, świat bowiem i ludzkie życie są we władaniu tragizmu.

W kontekście powyższej refleksji Rosset buduje tzw. filozofię tragiczną *resp.* „terrorystyczną”, która zrywa, po pierwsze, z tradycyjną filozofią i obecną w niej „ideą natury” jako niezmiennej i tożsamej z sobą zasady świata, a pozostawia przypadek oraz sztukę, i po drugie, która zrywa także z mitem postępu, związanym z „ideą naturą” i obiecuje przezwyciężenie dualizmu i pojednanie człowieka z samym sobą i ze światem, czyli wyzwolenie go od tragizmu. Miejsce „idei natury” i wspomnianego mitu zajmuje przypadek, a dokładnie mówiąc niekończący się bieg przypadków tragicznych oraz możliwość projektowania samego siebie w świecie nieodpowiedzialnym, pozbawionym sensu i celu, nieodróżniającym życia od śmierci, prawdy od fałszu, dobra od zła. Wymienione przeciwieństwa są jak awers i rewers, każdy zakłada swoje przeciwieństwo i bez niego nie może istnieć.

Jeśli zniesie się „ideę natury”, czyli aprioryczną ideę Boga lub ideę jakiejś abstrakcyjnej i transcendentalnej tożsamości, niesprzeczności i konieczności bytowej, to filozofii pozostanie doświadczenie zmysłowe oraz jej przedmiot: materia i jej immanentna zmienność, płynność, nieprzewidywalność. Okazuje się zatem, że wbrew racjonalistycznym „ideom natury” istnieje tylko świat empiryczny i materialny, który jest kontekstem wszelkiej bytowości, także człowieka. Działa materia, a człowiek działa wyłącznie w łonie materii i w zgodzie z tym, co stanowi jej istotę – przypadek; materia jest tożsama ontologicznie z przypadkiem. Człowiek jest zatem swoistym

artefaktem materii, żyje i tworzy przypadkowo „własny” świat artefaktów, tworzy nowe przypadki w łonie działalności materii. Wspomniany materializm ma charakter indeterministyczny, bytowanie materii oraz wszystkiego, co powstaje w jej łonie jest przypadkowe, nietrwałe i skazane – podobnie jak cały świat – na zniszczenie. Świadomość tego stanu rzeczy ma charakter „terrorystyczny”: wszystko wyłania się z nicości i wszystko, co jest w świecie, zmierza wraz ze światem do nicości. Jednakże, jak ujawnia prezentacja aspektu antropologicznego (psychologicznego), doznanie tragizmu i jego konsekwencji (milczenia, bezradności, zatrzymania czasu, nieodwracalności) nie prowadzi do pesymizmu czy nihilizmu antropologicznego, lecz stwarza nowy punkt wyjścia dla rozważań filozoficznych, którego efektem jest nowa etyka. Uświadamia ona, że autentyczny sposób bytowania człowieka w świecie domaga się akceptacji tragizmu i jednocześnie konfrontacji z własnym „tragicznym losem”. Wspomniane „przypadki tragiczne” są różne, ale ich obecność i nieeliminowalność wzbudza w człowieku „radość tragiczną”, wyzwala go z racjonalistycznej pokusy *hybris*, uniewinnia go, zdejmując z niego odpowiedzialność moralną. Dzięki „radości tragicznej” człowiek żyje pogodzony z tragizmem i nie rzuca mu wyzwania. Świat i ludzkie życie „dzieją się”, a mechanizm tragiczny działa wbrew człowiekowi i jego *hybris* zapanowania nad światem i własnym życiem. Wynika z tego, że człowiek musi nauczyć się żyć w takim świecie, oprzeć swoją działalność na „estetyce twórczej”, która ujawnia wspomniany „mechanizm tragiczny” obecny w każdym zdarzeniu tragicznym, a ostatecznie ujawnia pozbawiony sensu i celu przypadek jako ontologiczną zasadę świata. Nie istnieje żaden transcendentny cel, dlatego człowiek jest skazany na afirmację tragizmu, dzięki czemu – paradoksalnie – wyzwala się estetycznie i zyskuje poczucie pełni bycia.

Jak Rosset deklarował, jego myśl nawiązuje do twórczości F. Nietzschego, A. Schopenhauera oraz, dodajmy, do F. W. J. Schellinga. Jego pojęcie „radości tragicznej” dopełnia Nietzschego pojęcie „wiedzy radosnej”, ponieważ poznanie ludzkie ma charakter empiryczny, dlatego „prawda mieszka w zmysłach”, jest ona płynna, zmienna i pozbawiona celu. Świat wyłania się z nicości, jest chaosem przypadków, które zmierzają do nicości. Człowiek żyje w świecie „pozoru bytowego”, jednakże przekracza ów pozór dzięki swobodnej twórczości artystycznej. Twórczość ta jest co prawda „pozorem pozoru”, naśladuje bowiem przypadek, ale dzięki niej człowiek odzyskuje wolność i tworzy – jak dopowiada Schelling – „państwo estetyczne”, radosne państwo gry i pozoru, tym samym ujawnia i przewyżcza estetycznie absurdalność swego bytowania w świecie²³⁶.

²³⁶ Zob. H. Kiereś, *Filozofia sztuki*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020, s. 90-91.

Kluczowym pojęciem koncepcji Rosseta jest pojęcie przypadku. Przypadek jest ontologicznym *arche* świata i, jak można się domyślać, jest przedwieczny, nacechowany twórczym, lecz pozbawionym celu pluralizmem, dokładnie mówiąc, feerią niepowiązanych z sobą pojedynczych przypadków. Wyodrębnienie przypadku i uczynienie z niego zasady powstawania ruchu i zmiany oraz bezcelowości jest konsekwencją odrzucenia przez Rosseta arystotelesowej koncepcji powstawania bytów. Według tej koncepcji byty tworzy natura, czyli powszechnobytova i analogiczna, realizująca się proporcjonalnie w poszczególnych rodzajach i gatunkach zasada powstawania bytów i ich pozycji w świecie. Natura – *physis* rodzi „z siebie” zgodnie z jej immanentnymi prawami i prawidłowościami. Kolejną zasadą powstawania bytów jest sztuka, czyli rozumna i celowa wytwórczość tego, co zamierzone przez człowieka i co jest realnie możliwe, prawdopodobne bądź konieczne. Sztuka naśladuje naturę, obecną w niej celowość, celowość bowiem jest pierwszym atrybutem natury. Dzięki temu sztuka dopełnia braki w zastanych bytach–konkretach oraz realizuje to, czego natura nie wytworzyła, np. domu lub wiersza, a co jest zawarte w jej potencjalności i co doskonali świat i ludzkie życie. Trzecią zasadą powstawania jest przypadek, który nie tworzy niczego, powstaje on bowiem za sprawą działalności bytów–konkretów powstałych z natury lub dzięki sztuce. Byty te działają celowo, każdy według własnego celu wyznaczonego mu przez jego naturę, ale kiedy działanie tych bytów przypadkiem skrzyżuje się, wówczas powstaje nowy stan rzeczy, który nie był celem działania tych bytów. W takiej sytuacji mówimy, że to coś – nowy stan rzeczy – powstał przypadkowo a nie celowo. Kiedy mówimy, że przypadek spowodował wspomniany stan rzeczy posługujemy się skrótem myślowym, bowiem to nie przypadek jest przyczyną sprawczą, lecz byty, podmioty działania, których działalność przypadkowo krzyżuje się. Przypadkowi brak więc przyczyny celowej – i to właśnie wykorzystuje Rosset, ale wywołuje on realne zmiany w świecie, zmiany niekorzystne lub korzystne jako tzw. szczęśliwy przypadek²³⁷.

Doświadczenie dowodzi, że przypadek jest konsekwencją działalności tzw. przyczyn drugich, a więc przyrody lub człowieka. Przyroda działa według nadanych jej praw i prawidłowości i za powstałe z tej przyczyny przypadki np. różnego rodzaju kataklizmy i za ich realne skutki w życiu człowieka nie ponosi ona odpowiedzialności. Czy podobnie jest w przypadku działalności człowieka? W związku z tym pytaniem należy odróżnić dwa wątki tej działalności, czym innym jest bowiem świadome i celowe spowodowanie zła przez człowieka – za co ponosi on odpowiedzialność moralną i prawną, a czym innym jest działalność kiedy

²³⁷ Zob. M.-A. Krąpiec, *Natura*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006, s. 525–530.

spowodowane zło nie było zamierzonym celem działania, czyli było przypadkowe. Jednakże każdy taki fakt należy rozsądzić i określić stopień odpowiedzialności człowieka, czy człowiek w niczym nie zawinił czy też było ono konsekwencją jego błędu poznawczego, który przełożył się na błąd w działaniu, na tzw. błąd w sztuce, za sprawą którego działanie to rozmija się z celem–dobrem i pomnaża zło w świecie. Dlatego sztuka podlega ocenie moralnej i dotyczy to wszelkich sztuk. Koncepcja Rosseta zwalnia z odpowiedzialności przypadek, a skoro brak w nim przyczyny celowej, to również sztuka – jako naśladowanie tego, co bezcelowe – jest zwolniona z odpowiedzialności i bezcelowa. Staje się wówczas jakąś namiastką wolności, osobliwą rekompensatą za absurdalność bytowania człowieka w absurdalnym świecie. Jak zobaczymy w zakończeniu niniejszej rozprawy staje się ona wówczas tzw. antysztuką, u podstaw której leży irracjonalizm i tzw. maniczno-ekspresyjna koncepcja sztuki. Rosset przywołuje również pojęcie nicości, z nicości bowiem wywodzi się jego zdaniem chaos przypadków (w jaki sposób – Rosset nie wyjaśnia). Takie postawienie sprawy jest klasycznym przypadkiem pomieszania myślenia z poznawaniem. Pojęcie nicości jest bowiem jedynie myślową negacją bytu, a z tego, że byty powstają i giną nie wynika, że generuje je za sprawą przypadku oraz unicestwia wraz z przypadkiem nicość. Nicość jest tworem myśli, lecz jest traktowana jako byt–superbyt. Nie opuszcza jednak ona immanencji myślenia i istnieje wyłącznie myślnie (intencjonalnie). Negacja nie jest pierwsza poznawczo i ontologicznie, pierwsza jest afirmacja realnego bytu i to on jest przedmiotem poznania i wyjaśniania przyczyn jego istnienia i natury.

Rozdział VI

A. Comte-Sponville: materializm tragiczny jako antidotum na „tragizm człowieka bez Boga”

André Comte-Sponville²³⁸ jest popularnym i wpływowym filozofem we Francji oraz za jej granicami. Jak wyznaje, pod wpływem wydarzeń z maja 1968 roku stracił wiarę religijną i porzucił tradycję katolicką, a za podstawę swojego światopoglądu uznał ateizm i oświeceniową wizję filozofii. Duży wpływ na jego postawę filozoficzną wywarli, z jednej strony tzw. myśliciele tragiczni, zwłaszcza B. Pascal, S. Kierkegaard, M. de Montaigne, F. Nietzsche, A. Camus oraz współcześni mu M. Conche i C. Rosset, a z drugiej strony materialści, począwszy od Epikura, Lukrecjusza, K. Marksa aż do L. Althussera. W związku z tym deklaruje, że jego myśl jest rozpięta pomiędzy dwiema tradycjami myślowymi, mianowicie, tragizmem oraz materializmem, a jej celem jest znalezienie „drogi środka”. Chodzi o wypracowanie takiej mądrości, która wyzwoli filozofię od błędów i złudnych nadziei, będzie najlepiej odpowiadać współczesnemu człowiekowi, który po ogłoszeniu „śmierci Boga” i opustoszeniu kościołów powinien nauczyć się „lepiej myśleć, aby mógł lepiej żyć”. Jego zdaniem alternatywą na „tragizm człowieka bez Boga”²³⁹ ma być osobliwa mądrość, która będzie syntezą „duchowości ateistycznej” z „duchowością bez Boga” i bez religii, czyli mądrość zachowująca wypracowane w tych tradycjach wartości, które ujawnią cel i sens ludzkiej egzystencji w świecie i będą drogowskazami dla ludzkiego życia. Podkreśla zarazem, że staje na gruncie materializmu, ale zaznacza, iż jest to

²³⁸ André Comte-Sponville, (ur. 1952 w Paryżu). Absolwent École normale supérieure (gdzie był uczniem L. Althussera), rozprawa doktorska w 1983 roku pt. *Éléments pour une sagesse matérialiste*, promotor M. Conche. W latach 1989–1998 roku wykładowca na Université Sorbonne Paris (1984–1998); od 1998 poświęcił się wyłącznie pisanii i wykładom poza uniwersytetem. Członek Comité consultatif national d'éthique (2008–2016) oraz Comité de parrainage de l'Association pour le droit de mourir dans la dignité – opowiada się z legalizacją eutanazji; docteur *honoris causa* na Université de Mons-Hainaut w Belgii. Opublikował około dwudziestu książek, m. in.: *Traité du désespoir et de la béatitude* (1984), *Traité du désespoir et de la béatitude* (t.1, *Le mythe d'Icare*, t. 2, *Vivre*, 1984,1988), *L'amour la solitude* (1992), *Petit traité des grandes vertus* (1995), *La sagesse des Modernes* (avec L. Ferry, 1999), *L'être-temps* (1999), *Le bonheur, désespérément* (2000), *Dictionnaire philosophique* (2001), *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu* (2006), *(Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, 2011), *Le goût de vivre* (2010), *Le sexe ni la mort* (2012), *Du tragique au matérialisme (et retour)* (2015), *C'est chose tendre que la vie* (2015), *L'inconsolable et autres impromptus* (2018), *Du corps* (2019).

²³⁹ „[...] le tragique de l'homme sans Dieu”, A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme (et retour). Vingt-six études sur Montaigne, Pascal, Spinoza, Nietzsche et quelques autres*, Paris: Presses universitaires de France, 2015, s. 12.

materializm krytyczny, nacechowany „myśleniem tragicznym, czyli aporetycznym, zawodnym, niepocieszonym”²⁴⁰.

Paryski filozof wpisuje się we współczesną debatę nad grecką tragedią i kwestią tragiczności w swojej obszernej antologii *Du tragique au matérialisme (et retour)*, której tytuł suponuje, że tragizm jest dla niego punktem wyjścia oraz punktem dojścia rozważań filozoficznych.

Postępuje się metodą historyczno-krytyczną, dzięki której skupia się na kategorii tragizmu, *le tragique*, i jej wszystkich odmianach rozpoznanych zarówno przez greckich tragików, jak i przez późniejszych myślicieli nawiązujących bezpośrednio do greckiej tradycji lub oryginalnie wzbogacających pojęcie tragiczności w czasach nowożytnych i współcześnie.

1. Czym jest tragizm, *le tragique*? Perspektywa historyczna

W punkcie wyjścia rozważań nad kwestią tragedii i tragiczności Comte-Sponville przywołuje dwa autorytety, Arystotelesa oraz Nietzschego. Interpretację Nietzschego odrzuca, ponieważ filozof niemiecki błędnie związał tragedię z „dionizyjską”, radosną „afirmacją życia” i „wieczną radością stawania się”, nawet najgorszego²⁴¹. Nietzsche, który przypisał sobie miano „pierwszego tragicznego filozofa”²⁴², zarzucił Tragikom ignorancję prawdziwego sensu tragedii, a Arystotelesowi jej niezrozumienie. A przecież, wbrew tej wykładni chóry tragedii wyrażały powszechne uczucia tragiczne: niepokój i smutek, o czym mówi np. Elektra, heroina tragedii Ajschylosa: „Łzy wylewałam częściej, niż się śmiałam” (*Ofiarnice*, w. 448). W powszechnym rozumieniu i zgodnie z jego grecką wizją tragizm jawi się jako powszechna cecha ludzkiej kondycji w świecie, świadczą o tym wymownie poglądy Heraklita, Eklezjastesa, Lukrecjusza, M. Montaigne’a, B. Pascala, A. Schopenhauera, S. Kierkegarda, C. Rosseta i M. Conche’a. Należy zatem pójść tym tropem poznawczym, nie można określić sensu tragiczności ograniczając się jedynie do instytucji Wielkich Dionizjów i definiować ją w oparciu o uczucia, jakie uroczystości te wzbudzały.

²⁴⁰ Główna teza jego antologii *Du tragique au matérialisme* „le matérialisme, s'il est rigoureux, se doit d'être une pensée tragique, c'est-à-dire aporétique, déceptive, inconsolée. Et qu'une sagesse qui se sait insuffisante et insatisfaite (une sagesse tragique) vaut mieux, de ce point de vue, que la suffisance d'une sagesse prétendument satisfaite. Cela amène à prendre quelque distance avec Épicure, Spinoza, Nietzsche et Marx. Et à se trouver plus proche de Lucrèce, de Montaigne ou du dernier Althusser”.

²⁴¹ „Le héros est gai; voilà ce qui a échappé jusqu'à présent aux auteurs de tragédie”. F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, (*Wola mocy*), IV, 50, Paris: Gallimard, 1995, t. II, s. 287.

Jak widzieliśmy, myśl Nietzschego przejmują C. Rosset: „La joie est le sentiment tragique par excellence”.

²⁴² „C'est moi, qui ai découvert le tragique”. F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, IV, 534, Paris: Gallimard, 1995, t. 2, s. 439.

A. Dwa tragizmy: tragizm najgorszego i tragizm banalności

W związku z powyższym Comte-Sponville pyta: czym jest tragizm? i powraca do Arystotelesa, który w *Poetyce* stwierdził, że tragizm pojawia się wówczas, kiedy określone wydarzenia wzbudzają w nas „litość i trwogę” (*Poetyka*, 6 1449 b 23). Zdaniem francuskiego filozofa pojęcie litości, *pitié*, domaga się uściślenia. Jak zaświadcza *Dictionnaire de l'Académie française* nowożytny język francuski przypisuje przymiotnikowi *pitoyable*, „godne pożałowania”, dwa różne znaczenia, mianowicie: godne pożałowania jest to, „co wzbudza współczucie”, *la compassion*, oraz to, „co wzbudza pogardę”, *le dédain*. Pierwsze znaczenie tragizmu odsyła do czegoś wyjątkowego, *de l'exception*, jak np. do szczególnie bolesnej lub dotkliwej egzystencjalnie sytuacji, do jakiegoś nadmiernego nieszczęścia, które Ajschylos określa jako „niesłychane przerażenie” (*Persowie*, w. 940–945) lub „lament, jęk, klątwy, rozpacz, śmierć, hańba”, jak określa je Sofokles (*Król Edyp*, w. 1313–1314). Los Edypa budzi nasze współczucie: „nawet wroga serce się użali” (w. 1324), litujemy się wobec tego, co jest najgorsze, *le pire*: „Czyż nie kroczę teraz drogą największej w żywocie mym klęski?” (*Antygona*, w. 1213–1214). Jest to najbardziej spektakularny i brutalny tragizm Tragików, najbardziej zgodny z jego greckim duchem, który definiuje tragizm jako „maksymalne nieszczęście, skoncentrowane [...] w minimalnym czasie”²⁴³.

Inny przejaw tragizmu, związany z drugim znaczeniem słowa „godny pożałowania”, wzbudza naszą pogardę, którą wspomniany *Dictionnaire* definiuje jako coś, co jest „żałosne”, *lamentable* lub „małej wartości”. Ta postać tragizmu, uwyrażniona bardziej u Koheleta niż u Ajschylosa, u Lukrecjusza niż u Sofoklesa, odsłania małość lub banalność codziennego życia. Była ona różnie określana, np. jako tragizm „rozrywki” (Pascal), tragizm „nudy” (Schopenhauer), życie wyzbyte z wielkości lub intensywności, poczucie „marności” (Montaigne). Różni się ona od tragizmu nadmiernego nieszczęścia Tragików tym, że wyraża mierność (*médiocrité*), nieistotność (*insignifiant*), błahość (*dérisoire*) bycia. Pojawia się ona także w komedii, np. u Molière’a, jak też w powieściach, gdzie przyjmuje czasem większą wyrazistość. Zdaniem Comte-Sponville’a ten rodzaj tragizmu należy określić jako „minimum szczęścia rozciągniętego w maksymalnym czasie”²⁴⁴. Jego klimatem psychicznym jest poczucie pustki życia i „wlokącego się” czasu, a jego najbardziej tragicznym rysem jest nieokreślone oczekiwanie na szczęście i odkładanie śmierci na później.

²⁴³ A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme*, dz. cyt., s. 17.

²⁴⁴ J. w., s. 18.

Tragizm nadmiaru nieszczęścia oraz tragizm braku szczęścia zgodnie obnażają powszechną kruchość ludzkiego życia i ulotność szczęścia. Oba wzbudzają tym samym uczucie litości. Są one obecne w Biblii, zwłaszcza w *Księdze Hioba*, gdzie dominuje tragizm tego, co najgorsze oraz w *Księdze Koheleta*, gdzie dominuje tragizm banalności, obecne są też u Lukrecjusza, w trzeciej pieśni poematu *De rerum natura*, gdzie zaznacza swą obecność tragizm banalności codziennego życia²⁴⁵.

Znajdziemy je również w dziełach literackich i dramaturgicznych oraz w rozprawach filozoficznych, np. tragizm nadmiernego nieszczęścia jest obecny w dramatach C. Marlowe'a i W. Szekspira, P. Corneille'a lub J. B. Racine'a, natomiast tragizm błahości jest ważnym rysem filozofii Montaigne'a, Pascala, Schopenhauera. Traktują o nim poeci, np. C. Baudelaire i P. Verlaine, którzy konfrontują w swej twórczości to, co najgorsze z tym, co wzniosłe oraz z tym, co jest banalne, a z drugiej strony tragiczne. Jesteśmy istotami śmiertelnymi. Ta banalność utożsamia się nie tyle z cierpieniem, co z ciężarem „dni przeszłych” (*jours passés*), lub „dojmującą długotrwałą nudą” (*long ennui*). Tragiczny jest przemijający czas i rozczarowujące życie. Ta porażka nadziei jest najbardziej typową cechą tej odmiany tragizmu, czyli tragizmu rozczarowania, który pojawia się wtedy, kiedy to, w czym pokładamy nadzieję, nie realizuje się lub kończy się porażką, *tragique dérisoire*, lub kiedy to, co budzi trwogę urzeczywistnia się bądź jest nie do uniknięcia, *tragique du pire*. Tragizm błahości i tragizm najgorszego są więc dwoma krańcami tragizmu, w ramach którego toczy się ludzkie życie.

Tragizmem przesyczone są dramaty A. Czechowa, H. Ibsena, A. Strindberga, E. Ionesco czy E. Becketta. Jest to wspomniany już tragizm banalności życia, tragizm „bez tragedii”, tragiczne jest nasze istnienie, nasze pragnienia, nadzieje, żale, codzienność naszego życia, daremne oczekiwanie na wymarzone szczęście, a życie i umieranie jawią się jako banalne. Ten tragizm wyraża nie tyle grozę, co ubolewanie, nie tyle przerażenie, co rozczarowanie. Tego rodzaju tragizm należałoby określić mianem tragizmu egzystencjalnego, przenika on życie człowieka i skazuje je na porażkę, jest ono bezcelowe, ponieważ nie żyjemy wiecznie.

Wgląd w twórczość literacką i dramaturgiczną dowodzi, że tragizm jest zasadniczym, esencjalnym rysem ludzkiej kondycji. Jest on rozpięty od tragizmu wyjątkowego, *tragique d'exception*, czyli tragizmu nadmiaru nieszczęścia, *tragique du pire* do tragizmu banalności, *tragique de banalité* lub codzienności, *quotidieneté*, czy błahości życia, *tragique du dérisoire*. Obie postaci tragizmu prowadzą do wniosku, że nad każdym z nas „wisi” fatalizm, bo nikt

²⁴⁵ Zob. A. Comte-Sponville, *Le Miel et l'Absinthe. Poésie et philosophie chez Lucrèce*, Paris: Hermann, 2008.

z nas nie ucieknie od powszechności, skończoności, śmiertelności, ponieważ „tego, co najgorsze uniknie się jedynie wtedy, gdy popadnie się w błahość, a błahości, gdy zderzy się ona z tym, co najgorsze”²⁴⁶.

B. Dwa rodzaje zła: zło realne (konieczne) i zło możliwe (przypadkowe)

Zdaniem Arystotelesa drugim uczuciem tragicznym jest trwoga. Spektakl teatralny budzi u widza trwogę, kiedy wyobraża on sobie, że nieszczęście, jakie spada na protagonistę, może spotkać również jego. Bohater tragiczny uświadamia je sobie dzięki retrospekcji, kiedy odtwarza on w pamięci wydarzenia, teraźniejsze lub przeszłe, wzbudzające w nim przerażenie. Edyp odkrywa, iż „się począł, skąd się nie godzi, żył w stadle, z kim żyć wara, i kogo się nie godzi – zabił” (*Król Edyp*, w. 1201–1202). Przerażenie budzi w królu Teb to, co się dokonało i co było nieuchronne.

Zgodnie z naszą intuicją, *strach, peur*, jest emocją wzbudzoną przez zagrażające nam niebezpieczeństwo lub przez myśl o możliwości utraty czegoś ważnego. W związku z tym Comte-Sponville wyróżnia dwa rodzaje strachu: trwogę i przerażenie. Powszechny strach, czyli *trwoga, la crainte*, budzi w nas zło możliwe, czyli zło, które nie musi się zdarzyć (nie jest konieczne) i które różni się od zła realnego lub przypadkowego. Zaś *przerażenie, l’effroi*, budzi zło realne lub konieczne, czyli nieuniknione, *inevitable*. Uczucie przerażenia obecne jest w tragediach Ajschylosa i Sofoklesa, Corneille’a i Racine’a²⁴⁷.

Trwoga, czyli obawa przed możliwym złem jest ściśle związana z nadzieją, że można tego zła uniknąć. Według F. La Rochefoucauld nadzieja i obawa są nierozłączne, nie mogą bez siebie istnieć, a B. Spinoza dodaje, że nadzieja i trwoga tworzą nierozzerwalną parę. Natomiast przerażenie jest konsekwencją pewności śmierci, braku wątpliwości co do jej realności, dlatego Pascal wyznaje, że „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”²⁴⁸. Wypowiada te słowa chrześcijanin, dla którego nadzieja jest cnotą teologiczną i dotyczy Boga, a nie świata, w którym śmierć jest konieczna.

Zdaniem Comte-Sponville’a różnica możliwy-konieczny wprowadza różnicę pomiędzy trwogą a przerażeniem, zwraca też uwagę na uczucie rozpacz jako na stan duchowy człowieka, który już niczego nie oczekuje, nie ma żadnej nadziei. Tragedia grecka mocno to podkreśla. Los Edypa wzbudza przerażenie, gdy poznaje on prawdę, odkrywa to, co jest przeciwne jego

²⁴⁶ A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme*, dz. cyt., s. 24.

²⁴⁷ J. w., s. 25–26.

²⁴⁸ Por. L. Goldmann, *Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris: Gallimard, 1959.

oczekiwaniom. „Nie ma już powodów do tego, by wątpić”, mówi Spinoza, bo „straszniejsze zbrodnie” już zaszły, mówi Sofokles (*Król Edyp*, w. 1525–1530) i Edyp będzie musiał z tym żyć. Odtąd całe jego życie wzbudza w nim przerażenie, ową „dwojaką rozpacz niedolą” (w. 1350–1355), którą Grecy określili mianem „przeznaczenia”²⁴⁹.

C. Tragizm a napięcie

Comte-Sponville zwraca uwagę na ruch doznań obecny w tragediach antycznych, który przebiega od trwogi do przerażenia: najpierw pojawia się nieszczęście budzące niepokój, a potem, gdy nieszczęście się urzeczywistni pojawia się przerażenie, groza, rozpacz. Ten partykularny ruch odróżnia *tragizm* od „napięcia” (*suspense*), gdzie to, co najgorsze budzi trwogę u widza lub czytelnika tylko jako zło możliwe, którego bohater może uniknąć. Inaczej jest z tragizmem, gdzie to, co najgorsze budzi rozpacz lub przeciwnie – akceptację, jest ono bowiem czymś dokonany, nieuniknionym następstwem zdarzenia „wynikając jedne z drugich [...] niż gdyby wydarzyły się spontanicznie lub przez przypadek” (*Poetyka*, 9, 1452 a 1–11). Wszystko jest już „napisane” lub wydaje się „przesądzone” z góry. W tragediach greckich, np. w *Orestesie* Ajschylosa lub *Królu Edypie* Sofoklesa niewiele jest napięcia w postawie starożytnych widzów, losy legendarnych rodów stanowią część ich kultury. Rozwiązanie, czyli punkt zwrotny, *katastrophé* oznacza w tragedii to, co jest już postanowione, co już się niejako dokonało, co Comte-Sponville określa mianem tragiczną powrotnością, *la récurrence tragique*, tragizm bowiem „przebiega wstecz”, *court en arrière*, czyli od terażniejszości, np. od zarazy pustoszącej Teby do przeszłości: kazirodztwa, zabójstwa Lajosa aż do ocalenia małego Edypa przez starego sługę.

Comte-Sponville przywołuje pogląd C. Rosseta, według którego „całe dzieło przebiega od końca do początku, stopniowo i nieuchronnie powracamy do zdeterminowanej i niezmiennej przeszłości”²⁵⁰. Czas tragiczny jest przeżywany odwrotnie do czasu przedstawionego w dziele. Komentatorzy często podkreślali, że mechanizm tragiczny powstaje „na odwrót” czy też „wstecz”, „à rebours” lub manifestuje się „po fakcie”, „après-coup”²⁵¹. Tragizm kulminuje

²⁴⁹ A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme*, dz. cyt., s. 31.

²⁵⁰ „Toute la démarche de la pièce ne fait que revenir de la fin au début ; [...] nous ne faisons que retourner lentement et sûrement dans un passé déterminé, interchangeable”. C. Rosset, *La philosophie tragique*, 3 éd., Paris: Presses universitaires de France, „Quadrige”, 2014, s. 14.

²⁵¹ Np. G. Forestier *a propos* dramatów Corneille’a i Racine’a pisze, iż „Podmiot (le sujet) jest konstytuowany przez jedno rozwiązanie, paradoksalnie przewidywane jako punkt wyjścia działania tragicznego; punkt wyjścia znajduje się na końcu implikując to, że akcja będzie konstruowana na odwrót (à rebours)”. *Oeuvres complètes de Racine*, Paris: Gallimard, 1999, s. XLI, cyt. za: M. Escola w: *Le tragique*, który do cytowanego zdania

wtedy, gdy nieszczęście jest pewne, nieodwołalne, dlatego „rozwiązanie” ma dla nas mniejsze znaczenie w utworach tragicznych, niż fatalna droga prowadząca do nieszczęścia oraz kontemplacja przeszłości i terażniejszości bohatera tragedii.

Zdaniem paryskiego filozofa uwyraźniona w tragedii jako gatunku teatralnym tragiczność dotyczy bezpośrednio ludzkiej kondycji w świecie. Życie nie jest powieścią, każdy zna jego zakończenie, to zakończenie jest wpisane w nasz tragiczny los, bo nikt nie uniknie śmierci. Wywołane tym napięcie egzystencjalne pobudza sferę naszych uczuć i „daje do myślenia”: „Obie kategorie, nie dotyczą ani tej samej czasowości, ani tej samej modalności. Napięcie dotyczy przyszłości, jest więc przed nami, skierowane jest do tego, co możliwe i należy do porządku oczekiwania, nadziei, trwogi. Tragizm, dotyczy na ogół terażniejszości lub przeszłości, jest za nami i jest wszędzie, odnosi się do tego, co realne lub konieczne, wzbudza przerażenie lub rozpacz: coś wydarzyło się „wbrew naszemu oczekiwaniu” które odąd definitywnie jest częścią rzeczywistości²⁵².

D. Tragedia i tragizm a dramat

Comte-Sponville odróżnia *tragedię* od *dramatu*, jego zdaniem dramat pozostawia więcej miejsca przypadkowi lub wolności, natomiast tragizm, nie wykluczając obu, podporządkowuje akcję i tworzące ją zdarzenia ogólnej lub ostatecznej konieczności, z tej przyczyny, jak stwierdza Arystoteles, wszystkie zdarzenia „sprawiają wrażenie zamierzonych” (*Poetyka*, 9, 1452 a 7). Tragedia u Greków to nie tylko „dramat poważny”, to dramat skazania na los, na działalność *fatum*. Dowodzą tego dzieje Edypa, Medei, *daimon* Agamemnona czy Klitajmestry. Tragedia konfrontuje wolność z koniecznością, a konfrontacja ta wywołuje i potęguje tragizm. Autor *Du tragique au matérialisme* dostrzega w tej konfrontacji przyczynę przetrwania tragizmu do naszych czasów, czasów które wyzbyły się wiary w bogów i w przepowiednie, w działanie konieczności lub *daimona*²⁵³. Jesteśmy częścią świata, który istniał przed nami i będzie trwał po nas. Czas narzuca nam swoje prawo, jakim jest nasza przygodność (*fugacité*), a terażniejszość swoje prawo, jakim jest nasze poczucie tożsamości bytowej. Te dwa prawa tworzą jedno, jest nim – zdaniem stoików – porządek świata, ale także,

dodaje swoją uwagę: „to po niewczasie zawsze już konstituuje być może najlepszą definicję tragizmu jako skutku”. Tamże, Paris: Flammarion, GF-Corpus/Lettres, 2002, s. 37.

²⁵² A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme*, dz. cyt., s. 35.

²⁵³ „Charakter losem człowieka” (Le caractère d’un homme, c’est son démon”), mówi Heraklit. Zob. M. Conche, *Héraclite. Fragments recomposés, présentés dans un ordre rationnel*, Paris: Presses universitaires de France, 1986, § 18 (119), s. 84–86. Cyt. za A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme*, dz. cyt., (przyp. 1), s. 36.

jak dodaje Comte-Sponville, nieprzewidywalność przyszłości. Istnieje bowiem w świecie konieczność oraz przypadek i los, które stawiają nam opór i od których nie można uciec²⁵⁴. Tragizm rozpoznaje się przede wszystkim za sprawą cierpienia, porażki i rozczarowania. Jest pewna logika górująca nad człowiekiem, bo to, czego pożądamy jest nieosiągalne, a to przed czym się trwożymy, realizuje się tam, gdzie najgorsze już się dokonało i gdzie marność, nicość lub cisza będą miały ostatnie słowo. Tę logikę Rosset nazywa „logiką najgorszego”, *logique du pire*²⁵⁵, a Comte-Sponville „logiką rozpacz”, *logique du désespoir*²⁵⁶, rozumianą w sensie spinozjańskim, kiedy nie ma powodu, aby wątpić w „[...] smutek powstały z idei rzeczy przyszłej lub przeszłej, gdy znikła przyczyna wątplenia o niej” (Spinoza, *Éthique*, III, def. 15, [18, scolie 2]). Ilustruje to przykład Edypa i Prometeusza lub chóru w obliczu nieszczęścia Orestesa. Tragizm kulminuje tam, gdzie kończy się nasza niewiedza, jest naszym przerażeniem, kiedy stajemy w obliczu prawdy²⁵⁷.

Zdaniem paryskiego filozofa tragedie antyczne różnią się od dramatu tym, iż uzależniają nasz los od potężnej siły konieczności, która wbrew ludzkim mniemaniom i celom decyduje o kształcie i biegu ludzkiego życia. Jest to tragizm w stanie czystym, tragizm esencjalny lub egzystencjalny. Natomiast nasze życie nie jest sztuką teatralną, nic w nim nie jest napisanym z góry scenariuszem wydarzeń. Z tej przyczyny tragizm w życiu realnego człowieka ujawnia się przede wszystkim, *post factum*. Wobec zaistniałego nieszczęścia człowiek stawia wówczas pytanie: dlaczego? dlaczego ja?, a ponieważ nie znajduje na nie odpowiedzi, pozostaje mu jedynie akceptacja wspomnianego nieszczęścia.

Powyższe rozważania pozwalają wyróżnić dwa uczucia tragiczne: rozpacz i rozczarowanie, które „są ceną, jaką ludzkość ma zapłacić za otwarcie się na nieskończoność (za sprawą umysłu), ale nie wychodząc ze skończoności (za sprawą ciała)”. To ontologiczne rozdarcie pozwala określić tragizm jako „niepocieszone uwzględnienie tego, co jest zasadniczo rozczarowujące, przerażające lub rozpaczliwe w ludzkiej kondycji”²⁵⁸. Dla ateisty śmierć jest tragizmem *par excellence*, jest ona bowiem najbardziej niepowątpiewalną przyczyną naszego smutku lub przerażenia.

²⁵⁴ J. w., (przyp. 2), s. 36.

²⁵⁵ C. Rosset, *Logique du pire*, dz. cyt.

²⁵⁶ A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme*, dz. cyt., s. 36.

²⁵⁷ J. w., s. 37.

²⁵⁸ J. w., s. 41.

2. Materializm jako myślenie tragiczne. Perspektywa krytyczna

Po zarysowaniu własnej koncepcji tragizmu, zwłaszcza wewnętrznego zróżnicowania zjawiska tragizmu Comte-Sponville wyróżnia dwie tradycje filozoficzne, mianowicie, tradycję tragizmu oraz tradycję materializmu. Stwierdza, że chociaż tragizm w takiej czy innej postaci jest związany z ludzkim życiem, to z tego nie wynika czy też, jak mówi, nic nas nie upoważnia, aby z tego powodu popadać w smutek, rozpacz lub skrajny pesymizm. Dlaczego? Otóż myśliciele tragiczni, jak np. Eklezjastes, Montaigne i Pascal wzywają do radowania się życiem, wbrew temu, że jest ono krótkotrwałe, przygodne i zakończone śmiercią. Należy dążyć i radować się każdym szczęściem, nawet przelotnym. Zdaniem paryskiego filozofa ten postulat ujawnia zasadniczy wymiar filozofii, filozofii jako umiłowania mądrości, dzięki której człowiek zyskuje rozumienie świata i samego siebie, czego owocem jest jego wewnętrzny egzystencjalny spokój. Ten szczególny stan bytowy człowieka Comte-Sponville określa jako „maksymalne szczęście w maksymalnej jasności”²⁵⁹.

Szczęście jest jednym z celów filozofii, ale kryterium oceny filozofii, tak jak każdego myślenia, jest prawda. Każdy filozof stając przed wyborem: prawda czy szczęście, zawsze wybierze prawdę. W tym wyborze ujawnia się warunek *sine qua non* tragizmu, mianowicie: konieczność zachowania różnicy pomiędzy szczęściem a prawdą, bez tej różnicy byłibyśmy skazani wyłącznie na nihilizm. Zwraca na to uwagę Conche, który sięgając do nietzscheańskiego pojęcia „mądrości tragicznej” pisze: „Myślenie prawdziwie tragiczne jest to myślenie, dla którego to, co *ma największą wartość* jest również tym, co w sposób *nieuchronny*, skazane jest na zagładę”²⁶⁰. W związku z tym Conche wskazuje na dwa sposoby stawienia czoła tragizmowi, po pierwsze, „przyznając najwyższą wartość temu, co nie ginie”, np. Duchowi, Rozumowi, Idei, Bogu, czego konsekwencją jest idealizm (jako przeciwieństwo materializmu) oraz po drugie, „zaprzeczając wartości tego, co niszczy czas”, zakładając, jak twierdzi Conche, iż wszystko jest równie puste (nihilizm)²⁶¹. Otóż dla myślenia tragicznego nie wszystko jest sobie równe, chociaż wszystko skazane jest na zagładę: „Marne szczęście, nie jest tym samym, co nieszczęście. Nedorzeczna miłość nie jest tym samym, co obojętność i nienawiść [...] To jest właśnie

²⁵⁹ „[...] le maximum de bonheur, dans le maximum de lucidité”. A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme*, dz. cyt., s. 47.

²⁶⁰ Une pensée véritablement tragique est celle pour laquelle ce qui a *le plus de valeur* est aussi ce qui est, de façon *inéluçtable*, voué à périr”. M. Conche, *La sagesse tragique*, w: *Orientation philosophique*, Paris: Presses universitaires de France, 1990, rozdz. VII, s. 176.

²⁶¹ J. w.

tragizm, czyli różnica wartości konfrontowanych z obojętnością rzeczywistości lub z nieuchronnością nicości”²⁶².

Comte-Sponville zgadza się z poglądem Conche’a, który akcentuje konieczność pozostania zarówno przy wartości życia, jak i nieuchronności śmierci. Taką postawę przyjmuje, jego zdaniem, *materialista*, dlatego materialista zasługuje na miano filozofa tragicznego *par excellence*: „Osiąga on tragizm absolutny, ponieważ jako filozof powołany do myślenia, musi przyjąć nietrwały charakter tego właśnie myślenia [...], czyli tego, co w jego oczach, stanowi przede wszystkim wartość życia”²⁶³.

Inna grupa filozofów utrzymuje, iż mądrość może przekroczyć tragizm, jednak nie przez ucieczkę w przyszłość lub w to, co niezmienne (Idea, Bóg, Natura), tylko dzięki spokojnej i radosnej akceptacji tego, co przemija i co przeżywane w prawdzie, *katharsis*, stanowi samą wieczność. Comte-Sponville wyznaje, że jako początkujący filozof myślał podobnie, a autorytetami tego myślenia byli Epikur, który w *Liście do Menoikeusa* głosi, że „człowiek żyjący w sferze dóbr niezniszczalnych jest zgoła niepodobny do żadnej śmiertelnej istoty” oraz, który w swojej *Etyce* stwierdza wprost, iż „czujemy i doświadczamy, że jesteśmy wieczni”. Według paryskiego filozofa żyć *sub specie aeternitatis* nie oznacza negacji śmierci, ani marzenia o innym życiu, ale po prostu przebywanie w tym, co jest wieczne, konieczne lub prawdziwe w naszym przygodnym i przejściowym życiu. W ten sposób materializm (Epikur) oraz racjonalizm (Spinoza) stawiają czoła tragizmowi, a przynajmniej osłabiają jego destrukcyjną siłę, akcentując świadomość godności samego człowieka.

Powyzsza refleksja skłania Comte-Sponville’a do polemiki z tezą Conche’a, według którego „materializm jest filozofią śmierci”²⁶⁴. Jest on z pewnością filozofią śmierci i to stanowi jego tragiczny wymiar, ale jest również filozofią życia, które jest czymś wyjątkowym, posiadającym wartość ze względu na nie samo, życie, którym kieruje powinność doskonalenia człowieka historycznego i zamysł zbudowania etyki szczęścia. Ta cecha stanowi o dynamicznym i optymistycznym wymiarze materializmu. Teksty Epikura, Spinozy, Marksa mogą być odczytane w duchu negacji tragizmu lub osłabienia jego egzystencjalnej wymowy, jednakże doświadczenie życiowe oraz refleksja filozoficzna każą stwierdzić, że materializm nie usuwa tragizmu z ludzkiego życia, bo szczęście, postęp i ludzkość, też kiedyś zginą.

²⁶² A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme*, dz. cyt., s. 49.

²⁶³ M. Conche, *La sagesse tragique*, w: *Orientation philosophique*, dz. cyt., s. 179, 199.

²⁶⁴ M. Conche, *La Mort et la Pensée*, w: *Orientation philosophique. Essai de déconstruction*, Paris: Encre marine, 2011, rozdz. IV, s. 134.

Próba przekroczenia lub osłabienia tragizmu wyraża bardziej wolę niż mądrość. Iluzją jest myślenie mające wyzwolić nas od skończoności i od jej konsekwencji, czyli od tragizmu. Poucza o tym filozofia Epikura, Lukrecjusza i Montaigne'a. Nie jest tak, że „śmierć jest dla nas niczym”, bo choć człowiek umiera, to nie jest to niczym. Śmiertelność i przemijanie są przejawem naszej skończoności w czasie i w przestrzeni, od których nikt nie ucieknie. Jest to świat Heraklita: *panta rhei*, wszystko płynie, wszystko przemija, nic nie trwa; jest to świat Koheleta: „pokolenie przychodzi i pokolenie odchodzi” (*Księga Koheleta*, 1.4). Jest to też świat Homera: „Taki już los ludzkich rodów jak losy nietrwałych liści” (*Iliada*, VI, w. 147). To jest nasz świat, w którym śmierć jest czymś nieuniknionym. Jednakże filozofowie tragizmu uczą żyć świadomie w świecie, ani nie uciekać od niego ani nie marzyć o innym świecie. Świat jest tragiczny, gdyż nie można wyeliminować z ludzkiego życia nieszczęścia, cierpienia lub rozczarowania. Dlatego trzeba to życie zaakceptować. Wyrazem tego stanowiska jest kluczowa teza paryskiego filozofa: „materializm, myślany w swej ścisłości musi być myśleniem tragicznym, gdyż myślenie aporetyczne i rozczarowujące, świadome swej niepełności (teoretycznej) tak jak własnej niewystarczalności (praktycznej) – jest myśleniem niepocieszającym”²⁶⁵.

A. „Aporia losem każdej metafizyki”

Dlaczego materializm jest myśleniem aporetycznym i tragicznym? Istnieją bowiem trudności, przed którymi staje każdy materializm i które świadczą o istnieniu pewnych „węzłów tragicznych”, których nie sposób rozplątać. Comte-Sponville wymienia trzy aporie: aporia definicji materializmu, aporia logiczna związana z określeniem warunków pojawienia się prawdy w człowieku oraz aporia metafizyczna dotycząca statusu bytowego prawdy.

Pierwsza trudność dotyczy definicji materializmu, przyjmuje on bowiem, że istnieje tylko materia i że wszystko, co jest jej wytworem jest na wskroś materialne. W konsekwencji takie bytowości idealne, jak np. sprawiedliwość lub duchowe, jak np. świadomość, dusza, umysł są rzeczywistością wtórną, ale *ex definitione* materialną. Owocem tego jawnego monizmu czy też fizykalizmu ontologicznego jest również materialność myśli, nie może zaprzeczyć istnieniu myślenia, gdyż każda jego negacja zakłada jego istnienie.

²⁶⁵ „[...] le matérialisme, pensé dans sa rigueur, se doit d'être tragique : parce qu'il est une pensée aporétique et déceptive, consciente de sa incomplétude (théorétique) comme de sa propre insuffisance (pratique) – une pensée inconsolée”. A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme*, dz. cyt., s. 644–645.

Materialiści podejmowali różne próby rozwiązania tego „węzła”. F. Engels wysunął tezę o „prymacie materii”, uznał „materię” za „element primordialny”, założył więc, że *nie wszystko jest materią*, ale w ten sposób podważył monizm. Z kolei osiemnastowieczni materialiści i marksiści stwierdzili, że materia myśli. Przy takim założeniu, materia i myśl są dwiema różnymi substancjami, mają się bowiem do siebie tak, jak przyczyna do jej skutku. Myśl ta dała początek emergentyzmowi, np. Engels uznał umysł za „najwyższy wytwór materii”²⁶⁶. Zdaniem Comte-Sponville’a propozycje te świadczą o tym, że materializm dociera do granic swojej egzystencji, wikła się bowiem w następującą aporię: jeżeli chce istnieć (jako materializm), musi zaprzeczać samemu sobie (jako monizmowi) lub nie myśleć (jako monizm) inaczej, jak anulując się (jako materializm). Wspomniany Conche określa materializm mianem filozofii, która „zakłada przeciwnika i definiuje siebie ze względu na tego przeciwnika”, niemniej jednak pozostaje „w zależności od tego, co stawia go w opozycji”²⁶⁷.

Z kolei A. Comte stwierdził, iż: „materializm jest doktryną, która wyjaśnia wyższe przez niższe”²⁶⁸, np. życie przez materię nieożywioną, umysł przez ciało, porządek przez nieład, świadomość przez podświadomość. Jednakże i ta definicja nie usuwa wymienionych wcześniej aporii oraz nie podważa tragizmu, zatem emergentyzm nie jest siłą, lecz słabością próby uprawomocnienia materializmu. Dlaczego? Ponieważ afirmuje równocześnie *prymat materii* (bez tego nie byłby materializmem) i *pierwszeństwo umysłu* (bez niego nie byłby filozofią). Comte-Sponville widzi w tym dwa różne punkty widzenia: aspekt ontologiczny (porządek przyczyn) oraz aspekt normatywny (porządek celów lub wartości), jednakże, jak dodaje, pierwsza teza ogranicza drugą, jeżeli życie i rozum rodzą się z materii, to z czasem rozplývają się w niej i giną. Te trudności w definiowaniu materializmu potwierdzają słusność tragizmu egzystencjalnego, który wyraża się pierwszeństwem życia, ale prymatem śmierci.

Druga trudność dotyczy statusu prawdy w materializmie oraz warunków jej pojawiania się w człowieku. Aporia logiczna – „uzgodnienie” intelektu z rzeczą – pojawia się w dyskusji z racjonalizmem. Otóż w materializmie prawdą jest to, że wszystko jest materią lub jej wytworem, również człowiek jako ciało, w którym myśli mózg, a nie dusza lub niematerialny duch. A przecież materialny mózg nie odróżnia idei prawdy od idei fałszu, zatem prawda może wyrażać się nie tylko przez *przyczyny* (materialne), ale także przez *racje* (logiczne). Nie tylko za sprawą determinizmu materii, ale również dzięki temu, co spinozyści nazywają wolnością ducha

²⁶⁶ J. w., s. 28-29.

²⁶⁷ M. Conche, *A-théisme et A-cosmisme*, w: *Orientation philosophique*, dz. cyt., (2011), s. 206–209.

²⁶⁸ Cyt. F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle*, Pars: Fayard, 1984, s. 232.

lub rozumu. Lukrecjusz wyjaśnił ten problem, wskazując na ideę emergencji, *emergence* (*De rerum natura*, II, 865 – 1022). Atomy nie myślą, ale człowiek myśli. Myślenie powstaje z materii na pewnym poziomie jej organizacji, podporządkowując się innym prawom niż prawa materii, to zaś implikuje, iż mózg – nie przekraczając żadnego prawa natury – podporządkowuje się *również* prawom rozumu. Materializm jest zatem z konieczności emergentyzmem. Materialista, jak komentuje Comte-Sponville, poszukując prawdy wychodzi poza materię, aby uzasadnić własną wizję rzeczywistości i człowieka, podporządkowuje się temu, co nazywa się (poprawiając B. Spinozę, M. Montaigne’a, D. Hume’a czy K. Poppera) „normą idei prawdziwej, danej lub możliwej” („*la norme de l’idée vraie donnée ou possible*”). Jeżeli myśli mózg, to prawda jest czymś innym niż stan mózgu.

W sensie metafizycznym prawda jest powszechną własnością wszystkich realnie i aktualnie istniejących bytów. Comte-Sponville zwraca uwagę na jej wymiar epistemiczny (*adaequatio rei et intellectus*), czyli relację pomiędzy rzeczą bytującą a jej poznaniem przez podmiot i stwierdza, że jeśli rzecz i prawda są materialne, to relacja pomiędzy nimi jest niematerialna. Ilustruje to następującym przykładem: kiedy myślę, że stół, na którym piszę, jest prostokątny, to idea tej prawdy nie jest ani w mózgu, ani w myśli, ani w stole, jest natomiast w relacji pomiędzy nimi, a relacja ta nie jest dodatkowym bytem. Jeżeli wszystko jest materią, to prawda, jako zgodność myśli z bytem (jako *veritas* niż jako *alèthèia*), musi być czymś innym niż byt.

Aporia metafizyczna dotyczy zatem sposobu bycia prawdy lub stopnia jej rzeczywistości. Jeżeli wszystko jest materią, wszystko jest przestrzenno-czasowe, to każdy proces materialny musi być umieszczony w przestrzeni i czasie. Tu pojawia się trudność, mianowicie: jak odnieść ten wymóg do prawdy, np. Juliusz Cezar został zamordowany w Rzymie w roku 44 przed Chrystusem, jest to przecież prawda w każdym czasie i w każdym miejscu geograficznym, zatem jest uniwersalna.

Materialista staje przed następującymi trudnościami: jeśli prawda jest poza czasem i poza przestrzenią, to nie może być materialna, musi być czymś innym niż fakt fizyczny. Materializm na kanwie polemiki z idealizmem (idee są bytami) i spirytualizmem (nie myśli mózg), odrzuca ich tezy. Ale ten „gest” nie usuwa związanej z nim aporii. W konsekwencji Comte-Sponville stwierdza, że „aporia jest losem każdej metafizyki”, obnaża także tragiczny wymiar materializmu: jako skończoność i porażkę myślenia²⁶⁹.

²⁶⁹ A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme*, dz. cyt., s. 657.

Aporia dotycząca prawdy pozostaje nierozstrzygalna: jeśli prawdą jest, że wszystko jest materią, to prawda nie może być ani czystą nicością, bo materialista musiałby zrezygnować z rozumu, ani nie może być bytem, bo materialista musiałby zrezygnować z materii. Materialista nie poszukuje rozwiązania, ale wskazuje na problem: „Jeżeli prawdą jest, że każda bytowość jest materialna, to prawda (jako korespondencja lub *veritas*) nie jest dodatkową bytowością, ani też czystą iluzją: jest jak echo ciszy w nas, tak samo jak fałszu, przez co zbliża się do niej i co ją kreśli przynajmniej negatywnie, jest jak cień niesiony przez światło bytu (jako *alèthèia*)”²⁷⁰.

Konkludując Comte-Sponville stwierdza, że definicja prawdy ujęta negatywnie pozwala odróżnić poznanie jako czynność ograniczoną, relatywną i historyczną od prawdy, *vérité*, nieskończonej, absolutnej, odwiecznej. Prawda (*veritas rei, aletheia*) jest dla materialisty samym bytem (idea rzeczy), uznanym *sub specie aeternitatis*, który nie musi być poznany, aby być tym, czym jest. Z kolei *veritas intellectus*, prawda korespondencyjna, istnieje tylko w umyśle tego, który ją poznaje. Idea *veritas intellectus* zawsze pozostaje niemożliwa do pełnego poznania i skazuje każde myślenie, a materializm przede wszystkim, na ostateczną niewystarczalność (niespełnienie określonego wymogu), czyli na tragiczność.

B. Materializm jako myślenie zawodne

Comte-Sponville podkreśla, że materializm jest nie tylko myśleniem aporetycznym, lecz także myśleniem zawodnym teoretycznie. Przywołuje w związku z tym polemikę pomiędzy dogmatyzmem a sceptycyzmem. Dogmatycy głoszą, że prawda istnieje i jest ona poznawalna: „ten kto ma ideę prawdy, mówi Spinoza, wie jednocześnie, że ma ideę prawdy i nie może wątpić w prawdę swojego poznania” (*Etyka*, II, prop. 43). Materialiści przeciwstawiają się dogmatykom, nie negują istnienia prawdy, ale głoszą, że nasze wypowiedzi o świecie są nierozstrzygalne pod względem prawdziwości, a pewność (oczywistość), o której traktuje Spinoza, jest dla nich tylko pewnym stanem umysłu, który nie ma wartości dowodu²⁷¹.

Uczucie oczywistości jest według paryskiego filozofa tylko pewnym stanem psychologicznym, poczuciem pewności, iż prawdziwe jest to, co osobiście odczuwamy i przeżywamy. Oczywistość nie jest dowodem, że obcujemy z prawdą, ale dzięki niej nie popadamy w sceptycyzm czy nihilizm, że wszystko jest fałszywe. Skoro wszystko jest niepewne, to nie ma zgody co do przedmiotu, którego ów dowód rzekomo dotyczy: „Możliwe, że istnieją

²⁷⁰ J. w., s. 655, 657.

²⁷¹ J. w., s. 660.

prawdziwe dowody, ale to nie jest pewne”, pisze Pascal, i dodaje „Pyrronizm jest prawdą” (*Myśli*, 387). Z tej konfrontacji pomiędzy dogmatyzmem i sceptycyzmem płynie wniosek, że materializm jest bliski sceptycyzmowi, że nie pretenduje do pewności wypowiedzi. Comte-Sponville deklaruje sceptycyzm umiarkowany (który wątpi w siebie) oraz materializm niedogmatyczny, według którego „prawda spoczywa głęboko na dnie” (Demokryt).

Co więcej, materializm proklamuje zawodność w porządku egzystencjalnym, stawia problem śmierci i lęku przed nią: jeżeli jestem tylko ciałem, to śmierć ciała znaczy również moją śmierć. Epikur stawia problem tragiczności i przeciwstawia mu podwójną negację, ontologiczną i egzystencjalną: „śmierć dla nas niczym!” (*oudèn*), ani dla żywych (bo nie umarli), ani dla umarłych (bo już ich nie ma), więc nie powinniśmy się jej bać. Siła jego argumentacji polega na usunięciu niepokoju (lęku) przed śmiercią i na zapewnieniu: „będziesz żył wśród ludzi jak bóg. Gdyż człowiek żyjący w sferze dóbr niezniszczalnych jest zgoła niepodobny do żadnej śmiertelnej istoty” (*List do Menoikeusa*, 135). To wyzwolenie od tragizmu („jest on niczym”, *oudèn*), może być również *doświadczane* jako wieczność. Lukrecjusz wysuwa argument o inspiracji epikurejskiej: lęk przed nicością po śmierci nie powinien nas bardziej przerażać niż lęk przed nicością przed narodzeniem. Te dwie nicości, zdaniem Comte-Sponville’a, jeżeli są równoważne ontologicznie, to jednak nie są równoważne egzystencjalnie lub afektywnie, ponieważ nikt nie trwoży się przed tym, że się nie narodził, ale przed tym, że umrze. To samo głosi Spinoza: „Przez *rzeczywistość* i przez *doskonałość* rozumiem to samo”, *Per realitatem et perfectionem idem intelligo*, (*Etyka*, II, definicja 6). Jego dewiza ujawnia, że rzeczywistość bez celowości i bez sensu jest tym, czym jest i nie może być czymś innym. Ta wykładnia suponuje akceptację wszystkiego, bez finalizmu, bez opatrności, bez optymizmu metafizycznego. Według paryskiego filozofa nasz świat nie jest światem „najlepszym z możliwych”, ale jest jedyną rzeczywistością, którą można odrzucić lub zaakceptować, a jej akceptacja, jak powiedziałaby Nietzsche, jest zasadą samego tragizmu.

Wszelkie próby usunięcia ludzkiej skończoności są jedynie iluzją, bo żaden byt ożywiony materialny nie może być nieśmiertelny, nie może więc uniknąć skończoności. Śmiertelność i cielesność są ze sobą ściśle połączone: śmierć jest ceną, którą każdy musi zapłacić jako byt materialny. Ten sam argument dotyczy ludzkości, która tak jak inne gatunki zwierząt, skazana jest ostatecznie na unicestwienie. Pojawia się wobec tego pytanie: czy życie warte jest przeżycia? Jeżeli każde życie jest tragiczne, ponieważ kończy się ono śmiercią, to jest ono bardziej cenne od tego, że nie żyjemy wiecznie. Dlatego autor *Du tragique au matérialisme* wzywa do większego umiłowania życia. Filozofia tragiczna jako rozmyślanie nad koniecznością śmierci wzywa nas do większego umiłowania życia.

Powyższe rozważania Comte-Sponville pogłębia w polemice z tezą Conche'a, który głosi *sagesse tragique* przez którą rozumie: „takie myślenie dla którego to, co ma największą wartość, jest tym, co jest w sposób nieunikniony skazane na unicestwienie”²⁷² i dalej „Gdybyśmy nie umierali, to w naszym życiu nie byłoby nic tragicznego”²⁷³. Według paryskiego filozofa nieśmiertelność nie eliminuje tragizmu. Życie, nawet nieśmiertelne, zawsze będzie nas rozczarowywać, zadawać cierpienie lub nudzić, jego tragiczność będzie osłabiona dzięki eliminacji śmierci, lecz zarazem powiększona za sprawą wieczności. Wymowną ilustracją tego paradoksu są dwie najbardziej tragiczne postaci: Syzyf i Prometeusz, którzy są przecież nieśmiertelni.

Tragizm, jak zostało już powiedziane, powstaje w umyśle, który otwiera nas na nieskończoność i na skończoność, która nas od nieskończoności oddziela²⁷⁴. Eliminacja śmiertelności nie usuwa skończoności, lecz pogłębia jej ciężar lub pustkę, za sprawą przedłużanej w nieskończoność nudy. Marność życia trwającego wiecznie, nie usunie samej marności. Jak stwierdza Lukrecjusz: „Wszystko jest wciąż to samo. Niczego ci nie zmienię, Nic nie wynajdę miłego i dobra nie dam więcej: Oczy widzą wciąż jedno, wciąż jedno niosą ręce. Choć krzepkie jeszcze członki i siły masz młodzieńcze, Nic to – zawsze to samo urodzi jedna ziemia, Choćbyś życie przedłużył i nigdy umrzeć nie miał” (*De rerum natura*, III, 935–949). Skończoność „bez końca” skazywałaby nas na powtórkę w czasie, znużenie, wstręt: „to nie byłoby ani piekło ani niebo, ale czyściec przedłużany w nieskończoność, bez wyjścia i bez uzasadnienia”. Życie nieśmiertelne nie uwalniałoby od tragizmu, trwałoby tylko dłużej, nieśmiertelność skazywałaby nas na dożywotni tragizm²⁷⁵.

Comte-Sponville dostrzega inny wymiar tragizmu, tym razem w porządku emocjonalnym: jako samotność. Wyróżnionym przez niego trzem wymiarom tragizmu, odpowiadają trzy postacie skończoności: śmierć, samotność i niezadowolenie. Samotność, tak jak miłość i śmierć, jest częścią naszego życia, jesteśmy niejako skazani na jej obecność i nieusuwalność. Materializm nie kreuje samotności, lecz radykalizuje jej status. Być materialistą to myśleć, że dusza i ciało są jedną i tą samą rzeczą: ciałem, a to utożsamienie prowadzi do separacji istotowej ciała i duszy. Jeżeli jestem ciałem, to każde pragnienie miłosnego połączenia lub przyjaźni skazane jest na porażkę. Cieleśna relacja ciał nie usuwa samotności, jest bowiem

²⁷² „[...] avec la volonté de donner le plus de valeur possible à cette vie qui va périr”. M. Conche, *Confession d'un philosophe. Réponses à André Comte-Sponville*, Paris: Albin Michel, 2003, s. 99–100.

²⁷³ „Si nous ne mourrons pas, il n'aurait, dans notre vie, rien tragique”. M. Conche, *Montaigne et philosophie*, Paris: Presses universitaires de France, 1996, s. 62.

²⁷⁴ A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme*, dz. cyt., s. 671.

²⁷⁵ J. w., s. 672.

relacją pomiędzy dwoma samotnościami oraz pomiędzy dwoma samotnymi przyjemnościami. Podobnie samotny jest człowiek, który cierpi, nikt bowiem nie może wziąć na siebie cierpienia innych osób. Samotność, tak jak śmierć, jest konsekwencją cielesności²⁷⁶.

Tak samo jesteśmy samotni w przyjaźni, która jest „nieredukowalną samotnością”²⁷⁷, rezultatem nierozzerwalnej więzi z nieusuwalną cielesnością, ponieważ jej usunięcie oznaczałoby zniesienie samego siebie, zakazanie sobie wszelkiej relacji z drugim. Chociaż ta relacja nas konstytuuje, bo nie ma subiektywności bez intersubiektywności, to jednakże żadna relacja nie może usunąć separacji, którą z konieczności zakłada. Mówi o tym Pascal: „umiera się samemu”, *on mourra seul* (*Myśli*, 211). Dlatego żyjemy sami i umieramy sami. Człowiek jest ciałem, bytem-oddzielonym (*être-séparé*), a samotność jest częścią naszej kondycji.

Tragizm ludzkiej kondycji rodzi ogólne niezadowolenie, którego przejawem jest cierpienie fizyczne lub psychiczne oraz rozczarowanie, zniechęcenie, frustracja. Zniechęcenie to nie jest epikurejska *ataraxia* czy *aponia*, ponieważ całe nasze życie jest niesatysfakcjonujące. Wydaje się, iż materializm w obliczu fenomenu powszechnego niezadowolenia dostarcza jednak pewnego rozwiązania, łatwiej bowiem zadowolić ciało niż umysł. Epikur proponuje mądrość w postaci hedonizmu w jego wymiarze maksymalnym (przyjemność) i minimalnym (jej przyczyny). Ukazuje jakby genetyczne zaprogramowanie człowieka na brak, który staramy się uzupełnić: jemy, kiedy jesteśmy głodni, śpimy, kiedy jesteśmy senni. Spinoza uważa, iż nasze pożądania są przejawem mocy aniżeli braku. Jednakże moc nie usuwa braku, który nam nieustannie towarzyszy, a pogłębia go, bo jest mocą *skończoną*, potencjalnie otwartą na nieskończoność tego wszystkiego, do czego jest skierowana i co jej się wymyka²⁷⁸.

Comte-Sponville sygnalizuje zasadniczy problem w dziedzinie etyki. Człowiek oczekuje, że uniknie nieszczęścia, niepokoju, wzburzenia, niezadowolenia, że osiągnie wewnętrzny spokój, *ataraxia* i samowystarczalność, *autarkeia*, słowem, że osiągnie absolutną mądrość. Tak myślał Epikur, życie jednakże dowodzi, że tak nie jest, dlatego porażkę ponosi tu epikureizm, stoicyzm (także platonizm), słowem wszyscy myśliciele opowiadający się za samowystarczalnością człowieka. Zdaniem francuskiego filozofa człowiek nie może kierować działalnością świata, ponieważ działają na niego przyczyny zewnętrzne i wewnętrzne. Każda mądrość jest względna, jest bowiem związana z umysłem i od niego zależy, a dokładnie mówiąc zależy ona od tego, kto i w jakich okolicznościach coś głosi. Ta względność wiedzy i mądrości

²⁷⁶ J. w., s. 673.

²⁷⁷ J. w., s. 674.

²⁷⁸ Zob. A. Comte-Sponville'a, *Le sexe ni la mort; trois essais sur l'amour et la sexualité*, Paris: Albin Michel, 2012; *Le Livre de poche*, 2014.

świadczy o naszej tragiczności, słabości umysłu uwarunkowanego np. starością lub chorobą, a więc przyczynami zewnętrznymi, niezależnymi od nas. Dla materialisty jest to mocny argument za tym, że ludzka wolność jest względna a nie absolutna.

Zdaniem Comte-Sponville'a powyższa analiza prowadzi do problemu wolnej woli. Jeżeli mózg nie ma w sobie mocy panowania nad sobą, bo sam siebie nie rozumie, to człowiek nie może panować sam nad sobą. Skoro *jestem* moim mózgiem, słucham tylko siebie, to nie mogę twierdzić, że istnieje wolna wola jako niezdeteminowana moc do determinowania samej siebie. W doświadczeniu stwierdzam, że mogę robić to, co chcę, chcieć to, co chcę, w tym jestem wolny i w tym wyraża się wolność człowieka. Mózg jest zdolny do wolności, która jednakże nie utożsamia się z wolną wolą, bo ta ostatnia jest podporządkowana równocześnie prawom materii. Wynika z tego, że mózg jest niezdeteminowany, a to wyklucza jego posłuszeństwo wobec mnie. Jeżeli mózg myśli i pożąda, to jego wolność jest względna i zdeterminowana. Materializm zakłada wolność rozumu, ale nie może jej zagwarantować. Myślenie jest *najpierw* zdeterminowane przez przyczyny, potem podporządkowuje się *również* racjom. Ale to właśnie mózg ma zawsze pierwsze i ostatnie słowo.

Powyższa konstatacja potwierdza tezę o tragizmie bytu ludzkiego. Człowiek pragnie absolutnej wolności, chce być „panem we własnym domu”, jak mówi Z. Freud, ale najnowsze odkrycia neurobiologii dowodzą, że jest to niemożliwe. Człowiek nie jest absolutnie wolny. Człowiek jest częścią natury, której nieład (a nie porządek) przejmuje i naśladuje (*suivre*) w swoim działaniu. Ta zależność prowadzi do uchylenia roszczeń racjonalizmu, np. w wersji Spinozy, uchyła także kluczową tezę egzystencjalizmu, którą wyraża głośna teza J.-P. Sartre'a, który twierdzi, że „człowiek jest wolnością”, jest tym, czym sam siebie czyni²⁷⁹. Materializm temu zaprzecza, człowiek bowiem począwszy od jego narodzin jest czymś, jest ciałem-mózgiem, a więc staje się tym, kim już *był*. Inaczej mówiąc obecne w nim istota i istnienie, stanowią jedno w akcie.

Według materializmu istnieje tylko terażniejszość, w którą wpisana jest konieczność, to rzeczywistość wyznacza prawdę, a nie na odwrót. Człowiek jest częścią tej rzeczywistości, którą nieustannie przetwarza w działaniu, jest więc, co najwyżej, relatywnie wolny. Paryski filozof odrzuca wolną wolę oraz fatalizm, który głosi, że wszystko jest „napisane z góry”. Materializm jest według niego filozofią *wyzwolenia (libération)*, ale wyzwolenia jedynie częściowego, niepewnego, niedokończonego, które nie jest wolnością (*liberté*). Człowiek nie rodzi się wolny,

²⁷⁹ J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme; Egzystencjalizm jest humanizmem*, Paris: Nagel, 1968, s. 22.

staje się nim, a to daje nam ufność w moc naszego myślenia, chęć działania, nie usuwa tragizmu, ale go pogłębia²⁸⁰.

Wspomniana powyżej definicja tragizmu jako przeciwieństwa naszych oczekiwań ukazuje, dlaczego śmierć jest tragiczna, i dlaczego życie jest tragiczne, nawet gdybyśmy nie umierali. Otóż zawsze jest coś, co nas rozczarowuje lub niepokoi, coś, co zadaje cierpienie lub jest małosłowne, coś, co nas martwi lub co jest niepewne. Obnaża kruchość każdego szczęścia, jego przelotność, niepewność, a z drugiej strony zwiastuje nieszczęście, które może uderzać na oślep „dziś tego, jutro owego nawiedzi...” (Ajschylos, *Prometeusza w okowach*, w. 270–275). Ten tragiczny wymiar ludzkiego życia pogłębia jego niesprawiedliwość. Życie jest niesprawiedliwe, na co wskazuje etymologia greckiego słowa *eudaimonia*, według którego warunkiem szczęścia jest „posiadanie dobrego *daimona*” lub „bycie urodzonym pod szczęśliwą gwiazdą”. Słowo „szczęście” pochodzi od łacińskiego *bonum augurum*, co w języku francuskim oznacza *bon augur* (pomyślny) lub *bonne fortune* (dobra fortuna)²⁸¹, co suponuje, że przypadek łączy się ze szczęściem: przez przypadek urodziliśmy się, jesteśmy sobą, posiadamy to właśnie ciało, żyjemy w tej społeczności, w tej epoce, etc. Przez przypadek spadają na nas również nieszczęścia, które w takim samym stopniu zależą od przypadku jak i od nas.

C. Mądrość tragiczna: radosna rozpacz (gai désespoir)

Człowiek pragnie być szczęśliwy, ale jego życie to pasmo niezaspokojonych pragnień (*Księga Koheleta*, 6, 7–12), nie posiada tego, co chciałby posiadać, a czego nie jest w stanie osiągnąć (Lukrecjusz, *De rerum natura*, III, 1076–1094), w pogoni za szczęściem, jest „pełen głupoty i niedorzeczności” (Montaigne, *Essais*, III, 9, „De la vanité”, s. 100), a jeżeli przestaje cierpieć to tylko po to, żeby się nudzić, bo „nie pozostało już nic poza nudą” (Schopenhauer)²⁸², należy też pamiętać o tym, iż to, co nazywamy życiem jest tylko „rozpaczą” (Kierkegaard)²⁸³, „świat nie ma tej wartości, jakośmy wierzyli” (Nietzsche)²⁸⁴, „zamiar »uszcześliwienia« człowieka w ogóle nie mieści się w planie »stworzenia«” (Freud)²⁸⁵, pragniemy szczęścia, ale

²⁸⁰ A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme*, dz. cyt., s. 683.

²⁸¹ F. Lenoir, *Du bonheur. Un voyage philosophique*, Paris: Fayard, 2013, s.10.

²⁸² A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, s. 474.

²⁸³ S. Kierkegaard, *Ou bien...Ou bien*, trad. M.-H. Guignot, F. i O. Prior, Paris: Gallimard, 1984, II, 2, s. 491–492; (*Albo, albo*, tłum. K. Toeplitz, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1982).

²⁸⁴ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa: Wyd. J. Motkiewicza, 1910–1911, V, 346.

²⁸⁵ S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, w: *Pisma społeczne*, Dzieła, t. IV, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998, s. 174.

nigdy nie cieszymy się nim (Pascal, *Myśli*, 172). Przywołane cytaty skłaniają Comte-Sponville'a do poglądu, że tragizm ludzkiej egzystencji wiąże się raczej z brakiem szczęścia (tragizm Czechowa), czyli z tragizmem banalności życia, niż z tragizmem nadmiaru nieszczęścia (tragizm Ajschylosa). Życie nie spełnia naszych nadziei, a refleksja nad nim skłania do tego, aby odmówić mu jakiegokolwiek sensu. Jednakże wbrew temu jawnemu pesymizmowi francuski filozof zaleca, aby przyjąć postawę *radosnej rozpacz*, *gai désespoir*²⁸⁶. Jej początki dostrzega już w starożytnej myśli greckiej (epikureizm, cynizm, stoicyzm), w duchowości wschodniej (zwłaszcza w buddyzmie i taoizmie) oraz u Montaigne'a, Spinozy, Camusa czy współczesnych mu Conche'a i Rosseta²⁸⁷. Jest to postawa, która wyzwala człowieka z przekraczających jego moc zamiarów i nadziei i skłania do umiaru, czyli do tego, co nie przekracza jego zdolności. Jego zdaniem należy ją określić mianem mądrości materialistycznej, *sagesse matérialiste*, na którą składa się mądrość działania (w duchu stoicyzmu) oraz mądrość poznania, przyjemności i radości (w duchu epikureizmu oraz spinozizmu). Przypomina ona sztukę nawigacji na pełnym morzu, która nakazuje, aby „mieć trochę mniej nadziei, zatem trwożyć się trochę mniej, a przede wszystkim poznawać, działać i kochać trochę więcej!”²⁸⁸. *Sagesse matérialiste* odsłania prawdę o naszym życiu, mianowicie, że cierpienie lub lęk, rozczarowanie lub znużenie, porażka lub niezadowolenie są nieusuwalną częścią naszego życia. Mądrość ta nie likwiduje tragizmu, ale pomaga w jego akceptacji, a tym samym prowadzi do umiłowania życia „tu i teraz”, a nie do zwodniczych iluzji o innym życiu²⁸⁹.

W związku z powyższym zdaniem Comte-Sponville'a należy odrzucić pokusę „wielkich narracji”, wszelkich prób poszukiwania jakiegoś transcendentnego sensu i działać według formuły Althussera: „Nie opowiadać sobie historii” czy Engelsa, aby patrzeć na rzeczywistość „bez ozdobników”²⁹⁰. Jest to „brzytwa Ockhama” materialistów, jest to materializm, którego podstawą są empiryzm i nominalizm, negujący każdą abstrakcję i każdy ideał, bowiem istnieją tylko indywidua, fakty, zdarzenia, pojedyncze pragnienia i akty decyzji. Każda metafizyka i każda etyka jest zawodna, a naszą egzystencję przenika tragizm niespełnienia²⁹¹. Comte-Sponville jest neomarksistą. dostrzega dramatyczne konsekwencje błędów komunizmu, a jedno-

²⁸⁶ A. Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude*, 2 éd., Paris: Presses universitaires de France, 2011.

²⁸⁷ A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme*, dz. cyt., s. 686.

²⁸⁸ J. w., s. 687.

²⁸⁹ A. Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude*, dz. cyt., s. 686.

²⁹⁰ „Ne pas se raconter d'histoires”. L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Paris: Livre de Poche, 1994, s. 247. Zaaprobował ją też C. Rosset w *En ce temps-là. Notes sur Louis Althusser*, Paris: Minuit, 1992, s. 23.

²⁹¹ Więcej zob. A. Comte-Sponville, *Valeur et vérité*, Paris: Presses universitaires de France, 1994.

częśnie jest przekonany, że można dzisiaj wypracować nową koncepcję marksizmu, skierowaną ku poznaniu rzeczywistej historii, którą zawsze będą tworzyć konflikty, która zawsze będzie uzależniona od losu, będzie bolesna i rozczarowująca, czyli tragiczna. W tym celu sięga do Marksa przeciwko Marksowi, do Lukrecjusza przeciwko Epikurowi i do Pascala przeciwko Spinozie, a ostatecznie przywołuje autorytet Montaigne'a i zalecaną przez niego hierarchię wartości: „Lepszy jest prawdziwy smutek, [...] niż fałszywa radość. Lepiej doznać odrobinę prawdziwego szczęścia, o ile nieszczęście nas oszczędzi, niż dużo pozornego szczęścia. Lepiej wiedzieć niż mieć nadzieję. Lepiej działać niż marzyć. To wszystko uznaje się w imię samej rzeczywistości”²⁹².

W związku z powyższym Comte-Sponville odróżnia dwa nurty materializmu: materializm *zadowolony* lub *zadowolający*, który jest myślany z perspektywy sensu lub ostatecznego ocalenia oraz materializm tragiczny jako aporetyczny, zwodniczy, niepokieszony, który jest myślany w pespektywie skończoności, a więc porażki i śmierci.

Zasadnicza teza materializmu głosi, że wszystko jest materią, człowiek jest bytem śmiertelnym, myśli mózg, a wraz ze śmiercią ciała umiera również mózg. Co więcej, ogłaszany koniec historii i śmierć ludzkości wyklucza wszelką celowość, zatem jakkolwiek ostateczny sens ludzkiego życia, także jako sens religijny: „Mądrość tragiczna, *sagesse tragique*, nie likwiduje tragizmu, ale rezygnuje ze zbawienia w sensie religijnym (jako nieśmiertelność, szczęśliwość, świętość), tak jak nie wierzy już w mądrość (jako absolut lub twierdzą), rezygnuje z »przekraczania człowieka« (mądrość Montaigne'a raczej niż Nietzschego), wie o sobie, iż jest daremna i przemijająca, dla której zbawienie i zguba stanowią jedno”²⁹³. Znosi zatem wszelką różnicę, mówi, że „wieczność i czas są jedną i tą samą rzeczą”, tak jak „piekło i raj tworzą jedno, czyli świat”²⁹⁴.

Marksizm tragiczny ma być „drogą środka” (*la voie du milieu*), wraz z Montaigne'm stwierdza, że: „Życie to jest ruch materialny i cielesny, czynność niedoskonała w samej swej istocie i bezładna”, dlatego należy mu służyć i miłować je według jego natury”, a nie marzyć o jakimś wyimaginowanym życiu. Mędrzec bowiem nie troszczy się o udane życie, wie bowiem, że „Życie jest szkicem, improwizacją, ścieżką, która prowadzi nigdzie indziej jak do samego życia” (*Essais*, III, (423), s. 988)²⁹⁵.

²⁹² A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme*, dz. cyt., s. 692.

²⁹³ J. w., s. 694.

²⁹⁴ J. w., s. 694–695.

²⁹⁵ „La vie est un mouvement matériel et corporel, action imparfaite de sa propre essence, et déréglée; je m'emploie à la servir selon elle”. M. Montaigne, *Essais*, III, (423), s. 988.

Czy życie warte jest przeżycia? Tak! – jednakże tylko wtedy, kiedy posiadziemy świadomość, że nasza mądrość jest niepełna i niedoskonała, że ma dla nas wartość regulatora i że unika skrajności, np. negacji najgorszego czy upodobania do nieszczęścia i nihilizmu. Mądrość nie istnieje, są tylko mędrzy, a wśród nich materialści, którzy są przekonani, iż prawdziwa mądrość drwi sobie z mądrości. Filozofia jest umiłowaniem mądrości, ale paradoksalnie wyraża jej porażkę, czyli niemożliwość rozstrzygnięcia zagadki uniwersalnego celu-sensu ludzkiego życia i środków prowadzących do tego celu, dlatego przysługuje jej w pełni miano mądrości tragicznej, *sagesse tragique*. Myślenie tragiczne, które jest myśleniem aporetycznym, zawodnym i niepocieszonym stanowi punkt wyjścia i dojścia filozofii. Jest to filozofia materializmu tragicznego, która nie lansuje żadnej recepty na wyzwolenie człowieka od zła, a jedynie zachęca go do życia, choć życie to stawia człowieka w obliczu śmierci, samotności i cierpienia²⁹⁶.

Podsumowanie i komentarz

Swoją koncepcję filozofii A. Comte-Sponville tworzy w kontekście deklaracji światopoglądowej, na którą składają się ateizm i oświeceniowa wizja filozofii i poszukuje „drogi środka”, czyli takiego aspektu, który pozwoli uzgodnić z sobą dwa nurty myślowe, mianowicie, tragizm i materializm. Odkryty przez starożytnych Greków tragizm przewija się przez całe dzieje kultury europejskiej, jest obecny w sztukach literackich, w filozofii oraz w poglądach „myślicieli tragicznych”, zarówno związanych z duchowością religijną, jak i duchowością ateistyczną, co „daje do myślenia” i budzi nadzieję na syntezę obu duchowości i związanych z nimi wartości. Natomiast deklarowany przez niego materializm to materializm krytyczny, aporetyczny, zawodny teoretycznie i nie przynoszący „pocieszenia”, a więc „materializm tragiczny”. Tragizm bowiem jest zarówno punktem wyjścia filozofii, jak i jej punktem dojścia.

W nawiązaniu do myślicieli tragicznych francuski myśliciel wyróżnia: tragizm nadmiaru nieszczęścia (tzw. tragizm esencjalny *resp.* egzystencjalny) oraz tragizm banalności życia. Z wymienionymi tragizmami wiążą się dwa rodzaje zła: zło realne (konieczne, nieuniknione)

²⁹⁶ „Loin d'être l'affirmation joyeuse de tout, comme le voulait Nietzsche, le tragique, au sens où je prends le mot, est plutôt la prise en compte inconsolée de ce qu'il y a de catastrophique dans la condition humaine : la mort, la solitude, l'insatisfaction – trois formes de la finitude, qui ne sont tragiques que par la conscience, en l'homme, d'un infini au moins pensable. Quant au matérialisme, j'essaierai d'en proposer une définition opératoire, quoique aporétique, et d'en marquer à la fois l'incomplétude (théorique) et l'insuffisance (pratique). Ma thèse est que le matérialisme, s'il est rigoureux, se doit d'être une pensée tragique, c'est-à-dire aporétique, décevante, inconsolée. Et qu'une sagesse qui se sait insuffisante et insatisfaite (une sagesse tragique) vaut mieux, de ce point de vue, que la suffisance d'une sagesse prétendument satisfaite”. A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme*, dz. cyt.

oraz zło możliwe (które, może lecz nie musi się zdarzyć). W związku z tym odróżnieniem i w polemice z Arystotelesa teorią oczyszczenia-*katharsis*, którego kulminacją jest doznanie litości i trwogi, stwierdza, że istotę tragizmu określają przerażenie i trwoga. Przerażenie jest konsekwencją działania zła realnego, czyli takiego zła, które jest nieuniknione i które pojawia się za sprawą działania „mechanizmu tragicznego”. Natomiast trwoga to reakcja na zło możliwe, czyli takie, które nie musi się zdarzyć, co pozostawia człowiekowi nadzieję, że zło tego rodzaju go ominie. Zdaniem Comte-Sponville’a greckie tragedie ujawniły, że człowiek jest nieustannie zagrożony złem i że tragiczność jego bytowania w świecie to skazanie go na porażki i rozczarowania, na niemożność osiągnięcia szczęścia, a także na niezawinione cierpienie i nieuniknioną śmierć. Istotnym rysem doświadczenia tragizmu jest zaskoczenie i nasza bezradność wobec zła. Tragizm ujawnia się zatem *post factum* i dlatego, kiedy pytamy o jego przyczyny, to nie znajdujemy odpowiedzi. Z tego doświadczenia płynie wniosek, że tragizm jest naszym losem, że jesteśmy na tragizm skazani.

Po nakreśleniu własnej wizji tragizmu francuski filozof zatrzymuje się nad kwestią filozofii i stwierdza, że z racji rozumności nie unikniemy metafizyki, ale jak dowodzą dzieje filozofii, cechą każdej metafizyki są tzw. węzły tragiczne, czyli aporie. Są one nierozstrzygalne, dlatego możliwa jest wyłącznie filozofia krytyczna i teoretycznie zawodna, nacechowana tragizmem. Zawodzą nie tylko metafizyki antytragiczne, które wyrastają z idealizmu (racjonalizmu) i przywołują ideę Boga lub jakiejś powszechnoobytowej zasady, dzięki której tragizm ma być przezwyciężony, lecz zawodzi także metafizyka materialistyczna, która wikała się w nierozstrzygalne aporie, mianowicie, aporię związku materii z życiem i z duchem ludzkim, związku mózgu z myśleniem oraz z aporią prawdy, jej pozycji ontologicznej i możliwości jej poznania. Należy w związku z tym odróżnić materializm tzw. zadowolający (modernistyczny), który pomija wspomniane aporie i żyje nadzieją, że w procesie historycznym zostaną one zniesione, od materializmu tragicznego, który jest nacechowany świadomością ich obecności i nieeliminowalności. Kluczową aporią antropologiczną jest rozdziew pomiędzy świadomością człowieka a materialnym mózgiem, ponieważ świadomość jest zorientowana ku nieskończoności, ale ginie ona wraz ze śmiercią mózgu i śmiercią człowieka. Aporia ta wyklucza wszelką transcendentną celowość, możliwość jakiegoś „zbawienia” człowieka, wyklucza także możliwość poznania prawdy i znosi wszelkie różnice. Nawet obiecwana przez metafizyki antytragiczne celowość czy nieśmiertelność nie eliminuje tragizmu, skazuje bowiem na dożywotni tragizm, na tragizm nudy i bezcelowości. Ponadto wszelkie relacje z innymi ludźmi, np. przyjaźń czy miłość nie osłabiają tragizmu, jesteśmy bowiem zamknięci we własnym subiektywnym świecie i skazani na samotność ontologiczną: człowiek żyje sam i umiera sam.

Nasza wiedza wywodzi się z doświadczenia zmysłowego, jest ona fragmentaryczna i zmienna, uzależniona od nas i od okoliczności naszego życia. Podobnie nasza wolność jest limitowana, wszystko bowiem w naszym życiu jest postanowione „z góry” lub jest sprawą przypadku, nie możemy więc dokonać wyboru jakiegoś transcendentnego celu, który nadałby naszemu życiu jakiś uniwersalny sens.

Czy w tej sytuacji życie posiada jakąkolwiek wartość? Zdaniem Comte-Sponville’a największą wartością materializmu tragicznego jest świadomość, że nasza mądrość jest niepełna i względna, ale że dzięki pozyskanej samowiedzy możemy w pewnym zakresie regulować nasze życie według zasady unikania skrajności. W konkluzji swoich rozważań francuski filozof podkreśla ironicznie, że „prawdziwa mądrość drwi z samej siebie”. Symbolem tej mądrości i wyrazem autentyczności postawy człowieka w świecie jest „radosna rozpacz”. Nie rozstrzygniemy zagadki świata i człowieka, jest to zwycięstwo i zarazem porażka filozofii, czyli mądrości tragicznej. Wszyscy myśliciele tragiczni podkreślają zgodnie, że dzięki mądrości tragicznej człowiek wyzwala się z pokusy antytragizmu, akceptuje swoją pozycję bytową w świecie i dlatego warto żyć.

Zaprezentowana przez Comte-Sponville’a wizja świata, a szczególnie egzystencjalno-psychologiczny opis kondycji człowieka w świecie może w czytelniku jego pism wzbudzić określone wrażenie, jednakże, na co już zwrócono uwagę przy okazji omawiania poglądów Conche’a i Rosseta, u podstaw wspomnianej wizji leży określona koncepcja filozofii. Nie jest to, wbrew przekonaniu wymienionych autorów, jakaś nowa filozofia, lecz myśl filozoficzna obecna w greckiej filozofii począwszy od jej historycznych początków. Do kwestii tej, czyli do problemu filozofii, do przyczyn jej rozpadu na tradycje i nurty wrócimy w zakończeniu niniejszej rozprawy. Tytułem wprowadzenia do tego problemu odnotujemy wstępnie, że Comte-Sponville posługuje się błędnym, marksistowskim podziałem filozofii na tradycję idealizmu, którą utożsamia z racjonalizmem oraz na tradycję materializmu, z którym milcząco wiąże realizm. W związku z tym podkreślimy, że materializm nie jest równoznaczny z realizmem, jest on bowiem jedną z odmian irracjonalizmu, natomiast irracjonalizm wraz z tworzącym jego antypody racjonalizmem wchodzi w skład tradycji idealizmu. Francuski filozof w istocie krytykuje racjonalizm i opowiada się za jego przeciwieństwem, mianowicie, za empiryzmem oraz nominalizmem, a w konsekwencji za sceptycyzmem poznawczym. Dzięki tym zabiegom, które wynikają z jego nieświadomości i nieznamomości dziejów filozofii i tworzących ją tradycji i nurtów łączy własną koncepcję poznania i wynikający z niej sceptycyzm z tragizmem i z materializmem. Głosi, że źródłem naszej wiedzy o świecie są zmysły, a ich przedmiotem jest zmienna i płynna materia, której przypisuje się irracjonalność. Ta wizja determinuje pogląd na

człowieka i na jego osobliwy status bytowy w świecie i tragiczność jego życia, czyli brak jego celu ostatecznego oraz środków poznawczych i moralnych, które mogłyby do tego celu zaprowadzić.

Podkreślić należy, że krytyka racjonalistycznych, czyli modernistycznych wizji świata jest krytyką słuszną, jednakże, co również należy podkreślić, z tej krytyki nie wynika słusność recepty, jaką proponuje nurt irracjonalizmu (postmodernizmu). Charakterystyczne dla postmodernizmu jest utożsamianie chrześcijaństwa, zwłaszcza jego wizji świata i ostatecznego celu-sensu ludzkiego życia, z modernizmem. Przyczyną tego z gruntu błędnego utożsamienia, a w konsekwencji traktowanie chrześcijaństwa jako jednej z modernistycznych ideologii, ideologii skażonej pokusą *hybris*, jest wyłącznie jego zewnętrzne podobieństwo do różnych odmian wspomnianej ideologii, które są – podkreślmy to – programowo antychrześcijańskie (komunizm, faszyzm, nazizm). Warto także dodać, że z widzianego socjologicznie kryzysu religii chrześcijańskiej w kulturze zachodniej Europy czy też z faktu osobistego kryzysu wiary i opowiedzenia się za ateizmem nie wynika konieczność eliminacji chrześcijaństwa z kultury i poszukiwania jakiejś nowej filozofii. Problem roli chrześcijaństwa w tworzeniu kultury i cywilizacji europejskiej jest problemem złożonym, wymagającym przywołania złożonego problemu filozofii oraz teologii i ich wzajemnych powiązań i zależności oraz konsekwencji. Można ostatecznie sądzić, że propozycja Comte-Sponville'a nie tyle ujawnia tragizm świata i ludzkiego życia, lecz ich absurdalność. Dziwnie brzmi postulat, według którego nowa filozofia i związana z nią recepta antropologiczna ma być syntezą „duchowości ateistycznej” z „duchownością bez Boga”, ponieważ jakakolwiek „duchowość bez Boga” jest *ex definitione* duchowością ateistyczną²⁹⁷.

²⁹⁷ Zob. kompetentne studium ks. J. Sochonia, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2012, zwłaszcza rozdz. 17 tego studium pt. „Wiara” czy „duchowość”? Nowe wyzwania postmodernizmu, s. 265-282.

Zakończenie

Punktem wyjścia i źródłem inspiracji współczesnej debaty nad kwestią tragizmu jest literatura starożytnej Grecji, a zwłaszcza jej tragedie. Już w łonie tej literatury toczy się spór o przyczyny tragizmu – mitologiczni bogowie, świat przyrody, człowiek – wyróżnia się jego odmiany – *hamartia*, *hybris* – oraz konsekwencje antropologiczne, a także poszukuje się dróg wyzwolenia się z pesymizmu i losowej koncepcji człowieka, czyli skazania go na tragizm. Kiedy w kulturze starożytnej Grecji podjęto trud przewyciężenia tradycji mitologicznej, a więc kiedy odkryto filozofię, problem tragizmu podjęto w nurcie filozofii tzw. humanistycznej, raczej minimalistycznej poznawczo, poszukującej tzw. egzystencjaliów, czyli uniwersalnych antropologicznie kryteriów oceny działalności człowieka, dzięki którym mógł on stawić czoła złu i tragizmowi (sofiści, cynicy, cyrenaicy, epikurejczycy, stoicy). Drugi nurt to filozofia maksymalistyczna poznawczo i systemowa, która stawia pytanie „Dlaczego rzeczy są takie, jakie są? i która zamierza wyjaśnić zagadkę świata, a następnie człowieka, jego działalności w świecie oraz celu-sensu jego życia (Platon, Arystoteles). Jedną z form tej działalności jest sztuka, w której wyróżniają się sztuki literackie – epepeja, tragedia i komedia – które pierwsze wzbudziły „zdziwienie” światem i skłoniły człowieka do refleksji nad samym sobą, nad własną pozycją w świecie. Jak podkreślono, sztuki tego rodzaju są owocem poznania poetyckiego, które wyrasta co prawda z doświadczenia, lecz jest poznaniem metaforycznym, wymagającym interpretacji. Konieczna jest więc filozoficzna teoria sztuki, która wyjaśni jej istotę, rację jej obecności oraz rolę, jaką pełni w ludzkim życiu. Teoria sztuki jest koniecznym warunkiem zrozumienia sztuki i określenia uniwersalnego kryterium oceny jej dzieł, zawartych w tych dziełach wizji świata i człowieka. Dzięki temu filozofia chroni dialog kulturowy przed naiwnym przypisywaniem tym wizjom jakiejś szczególnej, wręcz źródłowej poznawczo roli w życiu człowieka.

Pogląd powyższy dzielą – każdy na swój sposób – Platon i Arystoteles, jednakże, jak widzieliśmy, zdaniem wielu współczesnych myślicieli francuskich ujawniona w mitach i poezji wizja świata nie jest reliktem zamierzchłej epoki historycznej, lecz jest wizją aktualną, która stawia współczesną filozofię przed ponadhistorycznym i kluczowym dla niej problemem tragizmu świata i tragizmu ludzkiego bytowania w świecie. Według zwolenników tego poglądu dzieje filozofii to historia zmagania się dwóch postaw: filozofii antytragicznej z filozofią tragiczną. Ta pierwsza żyje obietnicą wyjaśnienia problemu świata, wyeliminowania z niego zła i tragizmu, a tym samym uszczęśliwienia człowieka. Próby takie, poczynawszy od greckiej starożytności do współczesnego modernizmu, prowadzą do cywilizacyjnego koszmaru

i antropologicznego kryzysu, pomnażają w świecie zło i „niezawinione cierpienie” pokoleń, są przejawem *hybris*, czyli aroganckiego nieliczenia się ze światem i jego tragizmem. Wynika z tego, że punktem wyjścia filozofii oraz jej punktem dojścia i kresem jej kompetencji poznawczych jest tragizm²⁹⁸. Ta sytuacja domaga się „nowej filozofii”, takiej, która pogodzi człowieka z tragizmem i wbrew pesymizmowi zaproponuje nową aksjologię oraz nowy, pełen „radości tragicznej” sposób bytowania w tragicznym świecie. Zgodnie głosi się, że filozofia tragiczna wyzwala człowieka z pokusy antytragizmu oraz wskazuje na sztukę, która pozostaje w zgodzie z „naturą” świata, jest bowiem – podobnie jak „natura” – sferą wolności i kreatywności człowieka, a także swoistą rekompensatę za absurdalność życia w absurdalnym świecie.

Zwolennicy filozofii tragicznej opowiadają się za osobliwą, lecz ich zdaniem jedyną koncepcją sztuki, która godzi się z tragizmem i która ów tragizm w swoisty sposób „przezwycięża”. Jaka to koncepcja?

W sporze o teorię sztuki, czyli o taką jej wizję, która oddaje sztuce sprawiedliwość, konkurują ze sobą trzy koncepcje: prywatywna (łac. *privatio* – brak), ejdetyczna (gr. *idea* – myślowy obraz rzeczy) oraz maniczno-ekspresyjna (gr. *mania*, *enthousiasmos*; łac. *expressio* – wyrażanie)²⁹⁹. Co wymienione teorie sztuki różni i dlaczego?

Według teorii prywatywnej sztuka jest w swej istocie analogicznie rozumianą zasadą poprawnego wytwarzania dzieł zamierzonych (*recta ratio factibilium*), sposobem jej działania jest naśladowanie natury (*ars imitatur naturam*), natomiast jej celem jest dopełnianie braków w bytach konkretach oraz aktualizowanie tych dzieł, które są możliwe do zrealizowania dzięki potencjalności natury (*ars supplet defectum naturae in illis in quibus natura deficit*). Celem sztuki ucieleśnionym w jej dziełach jest dobro człowieka, doskonalenie ludzkiego życia w jego wszystkich wymiarach i aspektach: wegetatywnym, sensorywnym oraz duchowym (osobowym). W życiu duchowo-osobowym ważną rolę pełnią sztuki plastyczne, a zwłaszcza literackie, dyscyplinują bowiem zmysły i uczucia oraz aktualizują poznanie, wolność, miłość, religijność człowieka, a także świadczą o tym, iż jest on podmiotem praw twórczych i bytowym suwerenem. Podmiotowym celem tego rodzaju sztuk jest „*katharsis*”, czyli wzbudzenie w miłośniku uczuć litości i trwogi oraz ich „oczyszczenie” dzięki wywołaniu w nim refleksji nad sensem własnego życia. Jak wyjaśnia kwestię doświadczenia katartycznego M. A. Krąpiec, w poznawczym obcowaniu z tragedią biorą udział uczucia wyższe: bojowe, jakimi są litość

²⁹⁸ Zob. F. Chirpaz, *Le tragique*, Paris: Presses universitaires de France, 1998; S. Charles, *Une fin de siècle philosophique. Entretiens avec André Comte-Sponville, Marcel Conche, Luc Ferry, Gilles Lipovetsky, Michel Onfray, Clément Rosset*, Paris–Québec: Liber, 1999.

²⁹⁹ Zob. H. Kiereś, *Spór o sztukę*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1996, s. 105–125.

i trwoga, a pojawiają się one w obliczu zła, które zagraża dobru, którym jest ludzkie życie. Sytuacja ta „powoduje psychiczne pobudzenie uczuciowe mające na celu przezwycięzenie zła lub ocalenie dobra, a przez to wprowadzenie wewnętrznego, psychicznego ładu, który umożliwia kontemplację prawdy”. Dzieła wybitne „naśladujące realne życie, »burzą« wewnętrzny spokój, budzą uczucia »strachu-trwogi« oraz »litości-miłosierdzia«. Doświadczenie takich właśnie uczuć na tle racjonalnego, mimetycznego, koniecznościowego układu treści nie tylko uspokaja, ale także uszlachetnia człowieka, doprowadzając go do ostatecznej kontemplacji prawdy w realnych ludzkich warunkach, gdzie skażające zło pogarsza bytowanie umiłowanego przedmiotu, a przez to także realnie oddziałuje na podmiot, który »musi sobie poradzić« z zagrożeniem zła, aby móc kontemplować prawdę i umocnić swój racjonalny ludzki sposób życia. I chyba te momenty zaczerpnięte z antropologii filozoficznej Arystotelesa zdają się głębiej tłumaczyć problematykę *katharsis*»³⁰⁰.

Jak stwierdziła M.-A. Zagdoun, Arystotelesa teoria tragedii wyrasta z realizmu poznawczego, wskazuje na źródła tragizmu i wylicza jego odmiany, ale nie wyjaśnia jego istoty, ani możliwości jego eliminacji ze świata i ludzkiego życia. Ten wątek problemu tragizmu pojawia się w ejdetycznej koncepcji sztuki, której znaczącym współtwórcą jest Platon. Według twórcy Akademii sztuka – prawdziwa sztuka! – nie naśladuje materialnego świata przyrody, nie czerpie inspiracji z doświadczenia zmysłowego, jest bowiem „racjonalną robotą” i naśladuje, czyli ucieleśnia w swoich dziełach Idee, ontologicznie autonomiczne prawzory rzeczy materialnych, które bytują w świecie „prawdziwym”, doskonałym bytowo, poznawczo i etycznie. Idee te poznaje ludzki rozum i czyni z nich przyczyny wzorcze własnej twórczości artystycznej. Powstałe dzięki temu dzieła są wcieleniem prawdy i dobra oraz piękna, które są przymiotami Idei. Obcowanie z takimi dziełami oczyszcza człowieka z konsekwencji poznania zmysłowego i jego opinii – „wiedzy głupców”, a tym samym umacnia go w prawdzie i uwzniośla moralnie, wyposaża w cnoty-dzielności niezbędne w życiu społecznym. Życie to jest kierowane przez Ideę doskonałego państwa, które jest jego formą i gwarantem wyzwolenia człowieka od zła i tragizmu, na jaki skazuje go przebywanie w świecie materialno-zmysłowym, świecie niższym ontologicznie i gorszym moralnie. Depozytariuszem Idei jest zatem państwo, na nim spoczywa obowiązek wyzwolenia człowieka od zła, dlatego sztuka podlega prawu państwowemu, to ono decyduje o tym, jakie mity powinny być treścią tragedii i jaki charakter powinno mieć *katharsis*-oczyszczenie.

³⁰⁰ M. A. Krąpiec, *Od „mimesis” do „katharsis”*, w: tegoż, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1991, s. 214–215.

Natomiast według koncepcji maniczno-ekspresyjnej sztuka jest domeną „szlachetnego szaleństwa twórczego”. Jego przyczyną są bogowie, którzy przekazują człowiekowi wiedzę zaszyfrowaną w poetyckich mitach bądź jest nią „dionizyjska” ekspresja osobowości twórczej człowieka. Koncepcja ta posiada wiele wcieleń, które łączy wspólne założenie, według którego zarówno świat, jak i ludzkie życie, jego sens-cel, jawią się jako tajemnica. Dlaczego? Otóż bezpośrednim źródłem wiedzy o świecie jest doświadczenie zmysłowe, a wiedza jest zmienna, płynna i względna, brak w niej jakiegoś uniwersalnego punktu odniesienia, wiarygodnego kryterium jego oceny pod względem prawdziwości. Tworzywem sztuki są treści (idee) zmysłowe, a o jej formie decyduje subiektywna decyzja człowieka, jego nieograniczona wolność twórcza. Dzięki temu sztuka pozostaje „w zgodzie” ze światem, naśladuje jego notoryczną zmienność, jej źródłem i efektem jest katartyczny wstrząs egzystencjalny, który uświadamia człowiekowi nierozstrzygalność *resp.* tragiczność świata i ludzkiego życia³⁰¹.

Charakterystyczne, że wymienione koncepcje sztuki zgodnie głoszą, że sztuka, a dokładnie rzecz biorąc: sztuki plastyczne, a szczególnie literackie naśladują naturę i że ich celem właściwym jest *katharsis*-oczyszczenie, ale każda z nich opowiada się za inną koncepcją natury, co z kolei determinuje pogląd na charakter i cel *katharsis*. Teoria natury, czyli tego, co jest ontologicznie pierwotne i co decyduje o obliczu świata i pozycji człowieka w świecie, jest domeną filozofii, leży w zakresie jej przedmiotu i kompetencji poznawczych, należy w związku z tym stwierdzić, że wspomniane koncepcje sztuki są uwarunkowane filozoficznie oraz że należy wyjaśnić, jakie koncepcje filozofii leżą u ich podstaw³⁰².

Jak wiadomo, dzieje filozofii to historia dwóch tradycji: idealizmu oraz realizmu. Przyczyną rozpadu filozofii na wymienione tradycje był spór o ludzkie poznanie, o to, czy jest ono w stanie wyjaśnić problemy przyczyn istnienia świata i jego bytowej integralności. Pojawiły się subiektywizm i relatywizm, sceptycyzm oraz agnostycyzm, stanowiska, które podważały taką możliwość. Pojawiła się także filozofia tzw. krytyczna, która wbrew pesymizmowi poznawczemu zaproponowała, aby filozofię poprzedzić krytyką ludzkiego poznania. Celem tej krytyki miało być dotarcie do takiej władzy lub dyspozycji poznawczej, która będzie źródłem wiarygodnej i niepowątpiewalnej wiedzy o świecie. Z tego programu badawczego wyłoniły się dwa przeciwstawne nurty: racjonalizm, według którego źródłem takiej wiedzy jest autonomiczny i samowystarczalny

³⁰¹ Zob. H. Kiereś, *Filozofia sztuki*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020, s. 80–103, 111–344.

³⁰² Zob. A. Maryniarczyk, *Odkrycie natury bytów i jej wielorakie rozumienie*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Spór o naturę ludzką*, t. 16, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 47–67; H. Kiereś, *Problem natury a teorie sztuki*, j. w., s. 425–445.

poznawczo rozum, oraz empiryzm, który głosi, że źródłem tym są zmysły. Te dwa nurty myślowe są wizytówką tradycji idealizmu, według którego nie poznajemy realnego świata, lecz reprezentanty rzeczy, czyli idee. Według racjonalizmu są to idee umysłowe (gr. *noetha*), natomiast według empiryzmu są to idee zmysłowe (gr. *aistheta*). Idee te są przedmiotem filozofii oraz tworzywem, z którego powstają ontologie. Racjonalizm stanął na gruncie tzw. statyzmu ontologicznego, według którego *arche*-naturą świata są niematerialne, ogólne i konieczne Idee lub powszechnobytowa Tożsamość-Niesprzeczność. W konsekwencji racjonalizm utrzymuje, że doświadczenie zmysłowe i jego fikcje-opinie przesłaniają „rzeczywistą rzeczywistość”, do której dociera poznawczo rozum. Z kolei empiryzm stwierdza, że bezpośrednim przedmiotem ludzkiego poznania są idee zmysłowe, które są jednostkowe, materialne i zmienne, z czego wynika, że ontologiczną ośnową „rzeczywistej rzeczywistości” jest Ruch-Zmiana i Nieokreśloność. Racjonalizm ignoruje świadectwo bezpośredniego doświadczenia, dlatego jego ontologie to fikcje umysłowe, a jedyną odpowiedzią na ten błąd jest tzw. mobilizm (wariabilizm) ontologiczny³⁰³.

Nietrudno dostrzec, że koncepcja ejdetyczna sztuki jest pokłosiem racjonalizmu, a koncepcja maniczno-ekspresyjna to konsekwencja empiryzmu, a w istocie irracjonalizmu (kryptoracjonalizmu). A. -J. Festugière i J.-F. Mattéi są zdania, że myśl Platona, obecna w niej ontologia i antropologia niesie z sobą nadzieję na uporanie się z kwestią tragizmu, a zwłaszcza z problemem przyczyn zła. Obaj suponują, że dzieje kultury antycznej to historia „odkrywania Boga” i że rozstrzygnięcie kwestii zła i tragizmu zależy od rozstrzygnięcia problemu natury Boga. Jest to z pewnością myśl ważna, jednakże – jak wcześniej odnotowano – racjonalizm pozostaje w sferze idei, jest on skażony błędem ontologizmu (esencjalizmu), nie traktuje o realnym świecie, lecz tworzy ideę „prawdziwego świata”. Z tej przyczyny sztuka ma charakter „ejdetyczny”, jest podporządkowana idei „prawdziwego świata” i z konieczności podlega cenzurze państwowej. Natomiast M. Conche, C. Rosset i A. Comte-Sponville to przedstawiciele irracjonalizmu i promotorzy maniczno-ekspresyjnej koncepcji sztuki. Głoszą oni, że onto-logicznym *arche* świata jest Chaos, Apejron możliwości, Zjawisko lub Przypadek, a powstały z nich świat jest notorycznie zmienny, przypomina on heraklitejską rzekę i jest pozbawiony celu. Życie człowieka jest tragiczne, skazane na cierpienie i śmierć, ale dzięki świadomości własnej kondycji bytowej i „radosnej” akceptacji tragizmu człowiek może uwznioślić swoje życie za sprawą określonych postulatów etycznych, a także szukać „pocieszenia” w sztuce, estetyzować własne życie, kreować „możliwe światy” i wyrażać własną osobowość.

³⁰³ Zob. H. Kiereś, *Idealizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003, s. 721-726.

Kolejny aspekt problemu idealizmu, jego obecności w kulturze Europy i związanych z tą obecnością konsekwencji antropologicznych, dotyczy tzw. modernizmu. Wszyscy wymienieni filozofowie francuscy głoszą konieczność przezwyciężenia modernizmu, obiecywał on bowiem człowiekowi eliminację z jego życia zła i tragizmu oraz osiągnięcie szczęścia w ziemskich warunkach jego bytowania (stąd programowy ateizm modernizmu!), ale wbrew wiążanym z nim nadziejom poniósł on fiasko cywilizacyjne, pomnożył zło i tragizm. Według A.-J. Festugière'a i J.-F. Mattéi myśl Platona zawiera drogowskaz, jakim jest odrzucenie modernistycznego *hybris* i związanego z nim ateizmu oraz powrót do religijnego wymiaru ludzkiego życia i związanej z tym wymiarem transcendencji człowieka nad życiem doczesnym. Natomiast M. Conche, C. Rosset i A. Comte-Sponville deklarują, iż jedynym panaceum na błąd modernizmu, czyli – w planie filozoficznym – racjonalizmu jest irracjonalizm. Modernizm jest konsekwencją arogancji racjonalizmu, a przecież – jak argumentują – myśl postmodernistyczna dowodzi, że świat i ludzkie życie są z konieczności naznaczone złem i tragizmem.

Modernizm i postmodernizm to dzieło tradycji idealizmu, zatem spór o „rząd dusz”, jaki aktualnie toczy się pomiędzy nurtami tej tradycji, to wewnętrzna sprawa idealizmu. Czym jest modernizm? Jest to ideologia, a dokładnie mówiąc, jest on konsekwencją ideologizacji filozofii przez tradycje idealizmu. Tradycja ta wyrosła z filozofii tzw. krytycznej, która postuluje, aby filozofię poprzedzić krytyką ludzkiego poznania, czego konsekwencją jest dualizm poznawczy – albo rozum albo zmysły – co z konieczności prowadzi do dualizmu ontologicznego – świat pozorny bytowo i świat prawdziwy – oraz do dualizmu antropologicznego – człowiek to byt duchowy albo materialny. Nieświadomy tej sytuacji człowiek bytuje w świecie pozornym, a ten pozór demaskują – każdy według własnej „poetyki” – modernizm oraz postmodernizm. Każdy z nich – na zasadzie opozycji wobec swojego konkurenta – rozacza wizję „prawdziwego świata”, do którego człowiek powinien powrócić, jeśli chce żyć autentycznie. Filozofia staje się ideologią, tworzy nie tylko wizję „prawdziwego świata”, lecz także rozstrzyga kwestię sensu ludzkiego życia, a więc albo „pisze” scenariusz i strategię wyzwolenia człowieka od zła i tragizmu (racjonalizm-modernizm), albo – na zasadzie *a rebours* – uświadamia człowiekowi, że żyje on w świecie tragicznym i że jego życie jest pozbawione jakiegoś uniwersalnego czy transcendentnego celu; wiedza ta wyzwala człowieka, powoduje w nim metanoję egzystencjalną, otwiera na twórczość, na kreację „radosnego świata gry i pozoru” (irracjonalizm-postmodernizm)³⁰⁴.

³⁰⁴ Zob. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin: Fundacja Servire Veritati, Instytut Edukacji Narodowej, 2015.

Dla pełni obrazu sporu o filozofię odnotujemy, że według tradycji filozoficznego realizmu krytyczny punkt wyjścia jest błędem, a odwołanie się do niego prowadzi do tzw. błędnego koła w uzasadnianiu, bowiem za pomocą poznania, w którego wartość poznawczą się wątpi (!), chce się rozstrzygnąć kwestię prawdziwości (wiarygodności) poznania (Arystoteles). Wynika z tego, że realizmu poznawczego się nie dowodzi, ale że należy realizmu bronić, wskazując na realne konsekwencje podejścia krytycznego i idealizmu. Otóż krytyczny punkt wyjścia odrywa poznanie od jego naturalnego przedmiotu – realnego świata, czego nieuniknioną konsekwencją jest zamiana poznania (wyjaśniania przez realne przyczyny) na myślenie, które jest czynnością świadomą, lecz niepoznawczą. Przedmiotem myślenia są zmysłowe lub umysłowe reprezentanty rzeczy – idee (wyobrażenia, pojęcia), które są zarazem jego tworzywem. Z tego tworzywa powstają rozmaite „przedstawienia”, bytujące intencjonalnie (myślnie) wizje świata (ontologie), a w istocie utopie i ideologie, które są przyczynami wzorczymi zamysłu przebudowy (modernizacji) świata³⁰⁵. Każda z tych ideologii rozporządza własną wizją „prawdziwego świata” oraz własną strategią przebudowy realnego świat, z tej przyczyny ideologie te są w nieustannym konflikcie (*vide* komunizm, faszyzm, nazizm, a z drugiej strony liberalizm i anarchizm), czego konsekwencją jest koszmar cywilizacyjny i kryzys kulturowy.

W tradycji realizmu podkreśla się, że kryteriami filozofowania, czyli wyboru określonej tradycji czy nurtu myślowego, nie jest ani opcja światopoglądowa, ani panująca aktualnie moda na jakiś „izm”, bowiem w filozofii obowiązują konieczne, metafizyczne kryteria dyskursu: niesprzeczność poglądów; ich prawdziwość, czyli ich zgodność z realnym światem, obowiązek przewidywania ich realnych konsekwencji oraz historyzm, czyli kompetentna znajomość przyczyn odkrycia filozofii, jej dziejów i przyczyn rozpadu na wspomniane tradycje i nurty. Świadome ignorowanie wymienionych kryteriów to przejaw *hybris*, czyli arogancji, w różnym stopniu nieobecnej wielu współczesnym filozofom francuskim, a zwłaszcza uwzględnionym w niniejszej rozprawie, arogancji, która czyni z filozofii twórczość paraliteracką czy wręcz prowadzi ją na manowce pseudofilozofii³⁰⁶.

³⁰⁵ Zob. M. A. Krąpiec, *Analiza „punktu wyjścia” w filozoficznym poznaniu*, w: tegoż, *Byt i istota*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001, s. 51–116. Według Krąpca tradycja idealizmu nie przekroczyła progu mitologii. Jej antropologia wyrasta z mitu orficko-platońskiego, który głosi, że „człowiek to upadły bóg, którego trzeba – w myśl założeń mędrców – »zbawić«”, czyli wyzwolić z więzów ciała lub raczej uczynić go funkcją ciała. Zob. *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1982, s. 149.

³⁰⁶ Zob. H. Kiereś, *Kryteria dyskursu w filozofii*, w: tegoż, *Osoba i społeczność*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2013, s. 9–32.

Bibliografia

Źródła literackie

- Ajschylos, *Tragedie*, przeł. R. Chodkowski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, t. 1–2, 2015, 2016.
- Eurypides, *Tragedie*, tłum. R. Chodkowski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2017.
- Hezjod z Boecji, *Prace i dnie*, tłum. W. Steffen, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1952.
- Homer, *Iliada*, przeł. K. Jeżowska, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005.
- Pindar, *I Oda Olimpijska*, w: *Liryka starożytnej Grecji*, przekł. W. Appel, J. Danielewicz, A. Szastyńska-Siemion, Warszawa–Poznań: PWN, 1996.
- Pindar, *Ody zwycięskie, Olimpijskie, Pytyjskie, Nemejskie, Istmijskie*, przekł., wstęp i koment. M. Brożek, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987.
- Sofokles, *Tragedie*, tłum. R. Chodkowski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2009.

Komentarze omawianych autorów

- Comte-Sponville A., *C'est chose tendre que la vie. Entretiens avec François L'Yvonnet*, Paris: Albin Michel, 2015; Librairie générale française, 2017.
- Comte-Sponville A., *Du tragique au matérialisme (et retour) : vingt-six études sur Montaigne, Pascal, Spinoza, Nietzsche et quelques autres*, Paris: Presses universitaires de France, 2015.
- Comte-Sponville A., L. Ferry, *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris: Pocket, 1999.
- Comte-Sponville A., *Le mal. Le méchant, le salaud, le pervers, le médiocre*, (audio book), Vincennes: Frémeaux & associés, 2010.
- Comte-Sponville A., *Le Miel et l'Absinthe. Poésie et philosophie chez Lucrèce*, Paris: Hermann, 2008.
- Comte-Sponville A., *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu; Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa: „Czarna Owca”, 2011.
- Comte-Sponville A., *Petit traité des grandes vertus*, Paris: Presses universitaires de France, 1995.

- Comte-Sponville A., *Traité du désespoir et de la béatitude*, [Le mythe d'Icare et Vivre], Paris: Presses universitaires de France, 1984.
- Comte-Sponville A., *Valeur et vérité*, Paris: Presses universitaires de France, 1994.
- Conche M., *Analyse de l'amour et autres sujets*, Paris: Presses universitaires de France, 1997.
- Conche M., *Christianisme et mal absolu*, „Raison présente” n°7, juillet – août – septembre (1968), s. 73–90.
- Conche M., *Confession d'un philosophe. Réponses à André Comte-Sponville*, Paris: Albin Michel, 2003.
- Conche M., *L'Aléatoire*, 2 éd., Paris: Presses universitaires de France, 1999.
- Conche M., *La voie certaine vers „Dieu”, ou l'Esprit de la religion*, Le Revest-les-Eaux: Les Cahiers de l'égaré, 2008.
- Conche M., *Le destin de solitude*, La Versanne: Encre marine, 1999.
- Conche M., *Le fondement de la morale*, 2 éd., Paris: Presses universitaires de France, 1999.
- Conche M., *Le hasard une idée, un concept, un outil*, Paris: Harmattan, 2005.
- Conche M., *Le Sens de la philosophie*, Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- Conche M., *Métaphysique*, Paris: Presses universitaires de France, 2012.
- Conche M., *Montaigne et la philosophie*, Paris: Presses universitaires de France, 1987.
- Conche M., *Orientation philosophique*, Villers-sur-Mer: Mégare, 1974; [3 éd. revue et augmentée, (sous le titre) *Essai de déconstruction*, La Versanne: Encre marine, 2011].
- Conche M., *Philosopher à l'infini; Filozofować w nieskończoność*, przeł. P. Bobowska-Nastarzewska, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.
- Conche M., *Présentation de ma philosophie*, Auxerre: H Diffusion, 2013.
- Conche M., *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers-sur-Mer: Mégare, 1973.
- Conche M., *Temps et destin*, 2 éd. augmentée, Paris: Presses universitaires de France, 1992.
- Conche M., *Ultimes réflexions*, Auxerre: H Diffusion, 2015.
- Conche M., *Nouvelles pensées de métaphysique et de morale*, La Versanne: Encre marine, 2017.
- Festugière A.-J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 4 éd., Paris: Vrin, 1975.
- Festugière A.-J., *De l'essence de la tragédie grecque*, Paris: Aubier-Montaigne, 1969.
- Festugière A.-J., *Épicure et ses dieux*, 3 éd., Paris: Presses universitaires de France, 1985.
- Festugière A.-J., *Études de philosophie grecque*, 2 éd., Paris: Vrin, 2010.
- Festugière A.-J., *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris: Vrin, 1972.
- Festugière A.-J., *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 2 éd., Paris: Gabalda, 1981.
- Festugière A.-J., *La Religion d'Euripide*, w: *L'enfant d'Agrigente*, Paris: Les îles d'or, Librairie Plon, 1950, s. 1–32.

- Festugière A.-J., *La sainteté*, Paris: Presses universitaires de France, 1942.
- Festugière A.-J., *Les trois vies*, w: *Acta Congressus Madvigiani. Proceedings of the Second International Congress of Classical Studies*, Copenhague: Ejnar Munksgaard, 1 vol. (1958) in-4°, s. 131–174.
- Festugière A.-J., *Réflexions sur le problème du mal chez Eschyle et Platon*, w: *Études de philosophie grecque*, Paris: Vrin, 1971, s. 8–37.
- Festugière A.-J., *Socrate*, 2 éd., Paris: La Table ronde, 2001.
- Mattéi J.-F., *De l'indignation*, Paris: La Table Ronde, 2005.
- Mattéi J.-F., *La Barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, 3 éd. augmentée, Paris: Presses universitaires de France, 2001.
- Mattéi J.-F., *La Crise du sens*, Nantes: Éditions Cécile Defaut, 2006.
- Mattéi J.-F., *La Puissance du simulacre. Dans les pas de Platon*, Paris: François Bourin Éditeur, 2013.
- Mattéi J.-F., *Le procès de l'Europe. Grandeur et misère de la culture européenne*, Paris: Presses universitaires de France, 2011.
- Mattéi J.-F., *Le Regard vide. Essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Paris: Flammarion, 2007.
- Mattéi J.-F., *Le sens de la démesure. Hubris et Diké*, Paris: Presses universitaires de France, 2009.
- Mattéi J.-F., *L'Homme dévasté. Essai sur la déconstruction de la culture*, Paris: Grasset, 2015.
- Mattéi J.-F., *L'Homme indigné*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2012.
- Mattéi J.-F., *L'ordre du monde. Platon, Nietzsche, Heidegger*, Paris: Presses universitaires de France, 1989.
- Mattéi J.-F., *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- Rosset C., *L'Anti-nature. Éléments pour une philosophie tragique*, Paris: Presses universitaires de France, 1986.
- Rosset C., *La philosophie tragique*, 3 éd., Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- Rosset C., *Le principe de cruauté*, Paris: Les éditions de Minuit, 1988.
- Rosset C., *Le monde et ses remèdes*, 2 éd., Paris: Presses universitaires de France, 2000.
- Rosset C., *Le réel et son double. Essai sur l'illusion*, Paris: Gallimard, 1976.
- Rosset C., *Logique du pire. Éléments pour une philosophie tragique*, Paris: Presses universitaires de France, 1971.

- Rosset C., *Schopenhauer. Philosophe de l'absurde*, 4 éd., Paris: Presses universitaires de France, 2013.
- Zagdoun M.-A., *La Philosophie stoïcienne de l'art*, Paris: CNRS Éditions, 2000.
- Zagdoun M.-A., *L'esthétique d'Aristote*, Paris: CNRS Éditions, 2011.
- Zagdoun M.-A., *Préface; Peinture et tragédie dans la Poétique d'Aristote*, w: *Renaissances de la tragédie. La Poétique d'Aristote et le genre tragique, de l'Antiquité à l'époque contemporaine*, sous la dir. de F. Malhomme, L. Milette, G. M. Rispoli, M.-A. Zagdoun, avec la coll. de V. Caruso, Napoli: Gannini Editore, 2013, in-8°, (Atti della Accademia Pontaniana, n.s., vol. LXI – Supplemento), s. 9–24, 89–101.

Pozostałe komentarze i opracowania

- Adamczewski Z., *Tragiczny protest*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa: PIW, 1969.
- Anaximandre, *Fragments et témoignages*, texte gr., trad., intro. et comm. par M. Conche, Paris: Presses universitaires de France, 1991.
- Alançon (D') J., *Pourquoi le mal ? Essai philosophique et théologique*, Suresnes: Les Éditions du Net, 2014.
- Anspach M., *Œdipe mimétique. Préface et entretien [de et avec] René Girard*, Paris: Herne, 2010.
- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, wyd. 3, Kraków: Znak, 2010.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa: PWN, 2007.
- Arystoteles, Hume D., Scheler M., *O tragedii i tragiczności*, przeł. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1976.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleźnika, wpraw. M. A. Krąpiec, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017.
- Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1983.
- Auerbach E., *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale; Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, tłum. Z. Żabicki, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2004.
- Azambuja (D') G., *Szczęście doczesne*, tłum. H. Romanowski, Warszawa: Wydawnictwo księgarni „Kronika Rodzinna”, 1909.

- Badiou A., *Rhapsodie pour le théâtre. Court traité philosophique*, Paris: Imprimerie nationale, 1990.
- Balazut J., *Art, Tragédie et Vérité*, Paris: Harmattan, 2011.
- Balazut J., *L'impensé de la philosophie heideggerienne. L'essence du tragique*, Paris: Harmattan, 2006.
- Balibar É., *Simone Weil et le tragique de la force. À propos de „L'Illiade ou le poème de la force”*, „Cahiers Simone Weil”, t. XXXIII, (2010) n° 2, s. 215–236.
- Balthasar von H. U., *Teodramatyka*, t. 1. *Prolegomena*, przekł. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M, 2005.
- Balthasar von H. U., *Teodramatyka*, t. 2. *Osoby dramatu*, przekł. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M, 2006.
- Balthasar von H. U., *Estetyka teologiczna*, t. 3/1. *Metafizyka*, przekł. L. Łysień, Kraków: Wydawnictwo M, 2010.
- Bartfeld F., *L'Effet tragique. Essai sur le tragique dans l'oeuvre de Camus*, Paris: Champion; Genève: Slatkine, 1988.
- Bataille G., *La littérature et le mal. Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka, Genet*, Paris: Gallimard, 1957.
- Baudrillard J., *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris: Galilée, 1990.
- Baudrillard J., *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du mal; Pakt jasności. O inteligencji zła*, tłum. S. Królak, Warszawa: Sic!, 2005.
- Bauman Z., *Nowoczesność i zagłada*, tłum. F. Jaszuski, Warszawa: Fundacja Kulturalna Masada, 1992.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006.
- Belfiore S. E., *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion*, Princeton: New Jersey, Princeton University Press, 1992.
- Bénard Ch., *L'esthétique d'Aristote*, Paris: A. Picard, 1887.
- Beretta A., *Le tragique*, Paris: Ellipses, 2000.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Poznań: „Pallottinum”, 2002.
- Bieńkowska E., *W poszukiwaniu królestwa człowieka. Utopia sztuki od Kanta do Tomasza Manna*, Warszawa: Czytelnik, 1981.
- Bieńkowska E., *Tragedia i mit tragiczny w filozofii Pawła Ricoeura*, „Twórczość” XXVII (1971) nr 4, s. 88–99.
- Biet C., *La tragédie*, Paris: Armand Colin, 1997.

- Bloom A., *L'âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, trad. fr. P. Alexandre, Paris: Julliard, 1987.
- Bollack J., *Dionysos et la tragédie. Le dieu homme dans „Les Bacchantes” d'Euripide*, Paris: Bayard, 2005.
- Bonnard A., *La Tragédie et l'homme. Études sur le drame antique*, Neuchâtel: La Baconnière, 1950.
- Bourmaud D., *Cent ans de modernisme. Généalogie du concile Vatican II; Sto lat modernizmu. Źródła II Soboru Watykańskiego*, przeł. M. Beściak, Warszawa: DeReggio, 2021.
- Bouchilloux H., *Qu'est-ce que le mal ?*, Paris: Vrin, 2010.
- Brague R., *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'Univers; Mądrość świata*, Warszawa: Teologia Polityczna, 2021.
- Brague R., *Le Propre de l'Homme. Sur une légitimité menacée*, Paris: Flammarion, 2015.
- Brague R., *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique de la vie humaine*, Paris: Flammarion, 2013.
- Brague R., *Modérément moderne. Les Temps Modernes ou l'invention d'une supercherie*, Paris: Flammarion, 2014.
- Brès Y., *La souffrance et le tragique. Essais sur le judéo-christianisme, les tragiques, Platon et Freud*, Paris: Presses universitaires de France, 1992.
- Brillant-Annequin A., *Teatr absurdu. Narodziny współczesnej estetyki. Na przykładzie dramaturgii Ionesco i Becketta*, tłum. M. Sugiera, „Ruch literacki” (1995) z. 4 (211), s. 475–495.
- Brisson L., *Platon. Les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe ?*, éd. revue et mise à jour, Paris: Éditions la Découverte, 1994.
- Borne E., *Le problème du mal*, 5 éd., Paris: Presses universitaires de France, 1973.
- Bro B., *Le pouvoir du mal; Potęga zła*, przeł. J. Kowalczyk, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1984.
- Buckley M. J., *Ateizm w sporze z religią*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2009.
- Butcher, S. H., *Aristotle's theory of poetry and fine art. With a critical text and translation of the Poetics*, 4 éd., New York: Dover Publications, 1951.
- Camus A., *Dwa eseje. Mit Syzyfa. Artysta i jego epoka*, tłum. J. Guze, Warszawa: „Krağ”, 1991.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Warszawa: Muza, 2002.
- Carrière J., *Sur l'essence et l'évolution du tragique chez les Grecs*, „Revue des Études Grecques”, t. 79 (1966) fascicule 374–375, s. 6–37.

- Cyceron M. T., *O naturze bogów*, przeł. W. Kornarowski, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa: PWN, 1960.
- Charles S., *Une fin de siècle philosophique. Entretiens avec André Comte-Sponville, Marcel Conche, Luc Ferry, Gilles Lipovetsky, Michel Onfray, Clément Rosset*, Paris–Québec: Liber, 1999.
- Chirpaz F., *Le tragique*, Paris: Presses universitaires de France, 1998.
- Chirpaz F., *Dire le tragique et autres essais*, Paris: L’Harmattan 2010.
- Cieśla-Korytowska M., *Tragiczna pomyłka. O tragedii i tragizmie*, Kraków: Avalon, 2019.
- Clair J., *Hubris. La fabrique du monstre dans l’art moderne. Homoncules, Géants et Acéphales*, Paris: Gallimard, 2012.
- Compagnon A., *Les cinq paradoxes de la modernité*, Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- Cocteau J., *La machine infernale*, Paris: Grasset, 1934.
- Copleston C. F., *Religia i filozofia*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1978.
- Corbic A., *Camus et l’homme sans Dieu*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.
- Couprie A., *Lire la tragédie*, Paris: Armand Colin, 2005.
- Coutard J. P., *Philosophie et poésie tragiques. Pour renverser le nihilisme*, Paris: Harmattan, 2020.
- Czy piękno zbawi świat?*, z o. M.-D. Goutierre’em, filozofem i teologiem ze Zgromadzenia Św. Jana rozmawia C. Sękański, „Gość Niedzielny” 79 (2002) nr 1 – Dodatek „Azymut”.
- Daniélou J., *La culture trahie par les siens*, Paris: Épi, 1972.
- Deguy J., *Sartre écrivain du Mal, de L’Ange du morbide aux Mots*, w: *Mauriac devant le problème du mal*, Paris: Klincksieck, 1994, p. 141–154.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa: Wydawnictwo Spacja; Wydawnictwo Pavo, 1993.
- Delorme B., *Le Christ grec. De la tragédie aux évangiles*, Montrouge: Bayard, 2009.
- Delsol Ch., *La haine du monde. Totalitarismes et postmodernité; Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, przeł. M. Chojnacki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2017.
- Delsol Ch., *L’Âge du renoncement; Czas wyrzeczenia*, przeł. G. Majcher, Warszawa: PIW, 2020.
- Destrée P., *Éducation morale et catharsis tragique*, „Les études philosophiques” (2003) n° 4 (67), s. 518–540.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekł. z gr. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa: PWN, 1984.

- Dłubacz W., *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, wyd. 2 Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2015.
- Dłubacz W., *U źródeł koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003.
- Dodds E. R., *The Greeks and the Irrational; Grecy i irracjonalność*, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2014.
- Domenach J.-M., *Le Retour du tragique*, Paris: Éditions du Seuil, 1967; w pol. przekł. ukazał się frg. książki pt. *Powrót tragizmu*, tłum. J. Lalewicz, „Dialog” (1971) nr 6, s. 113–128.
- Dupont F., *L'insignifiance tragique. Les Choéphores d'Eschyle, Electre de Sophocle, Electre d'Euripide*, Paris: Le Promeneur, 2001.
- Dupont F., *Aristote ou le vampire du théâtre occidental*, Paris: Flammarion, 2007.
- Dupont F., *Les monstres de Sénèque. Pour une dramaturgie de la tragédie romaine*, Paris: Belin, 2011.
- Dupont-Roc R., Jallot J., Aristote, *La Poétique*, Paris: Éditions du Seuil, 1980.
- Dylematy dramatu i teatru u progu XX wieku*, red. A. Podstawka, A. Jarosz, Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL, 2011.
- Dworkin R., *Religia bez Boga*, przeł. B. Baran, Warszawa: Aletheia, 2014.
- Else G. F., *Aristotle's Poetics. The Argument*, Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- Else G. F., P. Burian, *Plato and Aristotle on Poetry*, edited with introduction and notes by Peter Burian, Chapel Hill and London: University of North Carolina press, 1986.
- Escola M., *Le tragique. Intro., choix de textes, comm., vade-mecum et bibliographie*, Paris: Flammarion, 2002.
- Ethos teatru*, „Ethos” (2007) nr 1–2 (77–78).
- Ferry L., *Homo aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris: Grasset, 1990.
- Ferry L., *L'homme-Dieu. Ou le sens de la vie*, Paris: Grasset, 1996.
- Ferry L., *Mythologie et philosophie. Le sens des grands mythes grecs*, Paris: Plon-Le Figaro, 2016.
- Ferry L., *Vaincre les peurs. La philosophie comme amour de la sagesse*, Paris: O. Jacob, 2006.
- Ferry L., *Sagesses d'hier et d'aujourd'hui*, Paris: Flammarion, 2019.
- Finkielkraut A., *La Défaite de la pensée*, Paris: Gallimard, 1987.
- Fontaine P., *La question du mal*, Paris: Ellipses, 2000.
- Forestier G., *Passions tragiques et règles classiques. Essai sur la tragédie française*, Paris: Presses universitaires de France, 2003.

- Frazier F., *Poétique et création littéraire en Grèce ancienne. La découverte d'un „nouveau monde”*, Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 2009.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań: Zysk i S-ka, 1996.
- Galewicz W., *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, t. 1–2, 2002, 2003.
- Gans E. L., *Essai d'esthétique paradoxale*, Paris: Gallimard, 1977.
- Gefen A., *La mimésis. Introduction, choix de textes, commentaires, vade-mecum et bibliographie*, Paris: Flammarion, 2020.
- Gilson É., *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1988.
- Gilson É., *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków: Znak, 1996.
- Gilson É., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1968.
- Gilson É., *L'école des muses; Szkoła Muz*, tłum. B. Majchszak, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1965.
- Gilson É., *Realizm tomistyczny a krytyka poznania*, w: tegoż, *Realizm tomistyczny*, tłum. zbiorowe, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1968, s. 66–166.
- Girard R., *La violence et le sacré; Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań: „Brama”, 1993 [cz. 1], 1994 [cz. 2].
- Girard R., *Achever Clausewitz; Apokalipsa tu i teraz*, tłum. z franc. oryginału [konsultowane z przekł. ang. C. Zalewski, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018.
- Girard R., *Le Tragique et la Pitié. Discours de réception de René Girard à l'Académie française et réponse de Michel Serres*, Paris: le Pommier, 2007.
- Gnose et philosophie. Études en hommage à Pierre Hadot*, sous la dir. de J.-M. Narbonne, P.-H. Poirie, Québec: Les Presses de l'Université Laval; Paris: Vrin, 2009.
- Golden L., *The Purgation Theory of Catharsis*, „Journal of Aesthetics and Art Criticism” 31 (1972/73), s. 473–479.
- Goldmann L., *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris: Gallimard, 1955; część ukazała się w język pol. *Tragiczna wizja świata w teatrze Racine'a*, w: *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*, tłum. W. Karpiński, Warszawa: Czytelnik, 1974.
- Goldschmidt V., *Le problème de la tragédie d'après Platon*, „Revue des Études Grecques”, 61 (1948) fascicule 284–285, s. 19–63.

- Goldschmidt V., *Temps physique et temps tragique chez Aristote. Commentaire sur le quatrième livre de la „Physique” (10–14) et sur la „Poétique”*, Paris: Vrin, 1982.
- Gołaszewska M., *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Warszawa: PWN, 1994.
- Gouhier H., *Le théâtre et l'existence*, Paris: Aubier-Montaigne, 1952.
- Gouhier H., *L'essence du théâtre*, Paris: Plon, 1943.
- Greene W. Ch., *Moira. Fate, good, and evil, in Greek thought*, Cambridge: Harvard University Press, 1944.
- Grenier J., *L'Existence malheureuse*, Paris: Gallimard, 1957.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska i los*, tłum. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków: Znak, 1969.
- Guardini R., *O sensie melancholii*, tłum. B. Grunwald-Hajdasz, Poznań: „W drodze”, 2008.
- Gugelot F., *La Conversion des Intellectuels au Catholicisme en France [1885-1935]*, Paris: CNRS Éditions, 1998.
- Guyomard P., *La jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*, Paris: Flammarion, 1998.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas, 2000.
- Halévy M., *Les mensonges des Lumières. Pour sortir enfin de la Modernité*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2018.
- Hall E., *Greek tragedy. Suffering Under the Sun*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Halliwell S., *Aristotle's Poetics*, with a new intro., Londres: Duckworth, 1986; Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Halliwell S., *La psychologie morale de la catharsis. Un essai de reconstruction*, „Les études philosophiques” (2003) n° 4 (67), s. 499–517.
- Halliwell S., *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Textes and Modern Problems*, Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2002.
- Heede P. (van den), *Réalisme et vérité dans la littérature. Réponses catholiques : Léopold Levaux et Jacques Maritain*. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2006.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: PWN, 1994.
- Héraclite, *Fragments recomposés, présentés dans un ordre rationnel*, texte établi, trad., comm. par M. Conche, Paris: Presses universitaires de France, 1986.
- Hilsbecher W., *Tragizm, absurd, paradoks*, tłum. S. Błaut, Warszawa: PIW, 1972.
- Heraklit z Efezu, *Zdania*, przekł. A. Czerniawski, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2005.

- Hölderlin F., *A propos du tragique* (1799), w: *Fragments de poésie et autres textes*, présentation, trad. et notes de J.-F. Courtine, Paris: Imprimerie nationale, La Salamandre, 2006.
- Hölderlin F., *Uwagi o „Edypie”*, przeł. A. Serafin, „Kronos”, 44 (2018) nr 1, s. 140–146.
- Hubert M.-C., *Les Grandes théories du théâtre*, Paris: Armand Colin, 1998.
- Ionesco E., Probst D., *Maximilien Kolbe*, éd. critique et comm. par M. Jean-Blain, Paris: Champion, 2005.
- Jackson J.-E., *L'ambiguïté tragique. Essai sur une forme du tragique au théâtre*, Paris: Corti, 2008.
- Jacquart E., *Le théâtre de la dérision*, Paris: Gallimard, 1974.
- Jacquot J., *Le théâtre tragique. Études de G. Antoine, Ch. Aulbrun, etc.*, réunies et présentées par J. Jacquot, Paris: Éditions du CNRS, 1962.
- Jacob A., *Penser le mal aujourd'hui. Contribution à une anthropologie du mal*, Paris: Penta, 2011.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa: Aletheia, 2001.
- Janion M., *Czyn i klęska. Rzecz o tragizmie*, „Biuletyn Polonistyczny” (1970) nr 37, s. 33–34; przedruk w tejże: *Goraczka romantyczna*, Warszawa: PIW, 1975 i *Prace wybrane*, t. 2, Kraków: Universitas, 2000.
- Janion M., *Wobec zła*, Chotomów: Verba, 1989.
- Janion M., *Tragizm, historia, prywatność*, w: *Prace wybrane*, t. 2, Kraków: Universitas, 2000.
- Jan Paweł II, *Encyklika. Fides et ratio*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1998.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiąclecia*, Kraków: Znak, 2005.
- Jaroszyński, P., *Etyka. Dramat życia moralnego*, Warszawa: Wydawnictwo „Gutenberg Press”, 1996.
- Jaroszyński, P., *Kalokagathia*, w: *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2004, s. 444–447.
- Jaroszyński, P., *Kultura. Dramat natury i osoby*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020.
- Jaroszyński, P., *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011.
- Jaroszyński, P., *Metafizyka i sztuka*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne „Polwen”, 2002.

- Jaspers K., *O tragiczności*, w: *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. A. Wołkowicz, Warszawa: PIW, 1990.
- Jeener J.-L., *Pour en finir avec le théâtre*, Neuilly: Atlande, 2017.
- Jerphagnon L., *Le mal et l'existence. Réflexions pour servir à la pratique journalistique*, 2 éd. entièrement revue et corrigée, Paris: Les Éditions Ouvrières, 1966.
- Judet de la Combe P., *Les tragédies grecques sont-elles tragiques? Théâtre et théorie*, Montrouge: Bayard, 2010.
- Kaczmarek W., *Przeniknąć człowieka. Chrześcijański horyzont dramatu i teatru XX wieku*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016.
- Kant I., *Krytyka władz sądenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa: PWN, 1964.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: „Pallottinum”, 1994.
- Kiereś H., *Człowiek i sztuka. Antropologiczne wątki problemu sztuki*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006.
- Kiereś H., *Dramat i teatr a Poetyka Arystotelesa*, „Człowiek w Kulturze”, 19 (2007), s. 141–154.
- Kiereś H., *Filozofia sztuki*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020.
- Kiereś H., *Idealizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003, s. 721–726.
- Kiereś H., *Każda krytyka metafizyki jest metafizyką*, w: *Metafizyka wobec współczesności*, red. J. Sochoń, B. Piętka, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2009, s. 13–24.
- Kiereś H., *Konieczne kryteria dyskursu filozoficznego*, w: *Spór o rozumienie filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2009, s. 140–165.
- Kiereś H., *Mit*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006, s. 279–290.
- Kiereś H., *Osoba i społeczność*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2013.
- Kiereś H., *Postmodernizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2007, s. 387–391.
- Kiereś H., *Spór o koncepcję poznania metafizycznego*, w: *Metafizyka w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2004, s. 37–60.
- Kiereś H., *Spór o sztukę*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1996.
- Kiereś H., *Sztuka w kulturze*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2013.

- Kiereś H., *Tradycja czy nowatorstwo? Spór o tragedię w klasycyzmie francuskim XVII wieku*, w: *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. St. Janeczek, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008, s. 249–262.
- Kiereś H., *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, 2000; wyd. 2 poszerzone, 2015.
- Kiereś H., *Utopizm i idea „samozbawienia”*, w: *Zbawienie bez Zbawiciela? Idea samozbawienia i jej kulturowe konsekwencje*, red. R. Ptaszek, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014, s. 199–212.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN, 1972.
- Kim jest człowiek? Współczesne debaty antropologiczne*, red. nauk. A. Maryniarczyk, N. Gondek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020.
- Kitto H. D. F., *Greek tragedy. A literary study*, London-New York: Routledge, 1990.
- Kleiner J., *Tragizm*, w: *Kregu historii i literatury*, Warszawa: PWN, 1981, s. 655–666.
- Kleiner J., *Tragizm dwoistego oblicza czynu w Edypie królu*, w: *Kregu historii i literatury*, Warszawa: PWN, 1981, s. 547–554.
- Klimis S., *Archéologie du sujet tragique*, Paris: Éditions Kimé, 2003.
- Klimis S., *Le Statut du mythe dans la Poétique d’Aristote. Les fondements philosophiques de la tragédie*, Bruxelles: Ousia, 1997.
- Klimis S., *Voir, regarder, contempler. Le plaisir de la reconnaissance de l’humain*, „Les études philosophiques” (2003) n°4 (67), s. 466–482.
- Kołaczkowski S., *Stanisław Wyspiański. Rzecz o tragedjach i tragizmie*, Poznań: Fiszer i Majewski, 1922.
- Kott J., *Zjanie bogów. Szkice o tragedii greckiej*, tłum. J. Chmiel, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1986.
- Krakowiak J. L., *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Warszawa: „Scholar”, 2010.
- Krakowiak J. L., *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*, Warszawa: „Scholar”, 2005.
- Krąpiec M. A., *Analiza „punktu wyjścia” w filozoficznym poznaniu*, w: *Tomasz z Akwinu, De ente et essentia. O bycie i istocie*, przekł., koment., studia M. A. Krąpiec, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994, s. 49–102.
- Krąpiec M. A., *Człowiek jako osoba*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005.
- Krąpiec M. A., *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1962; jako *Dzieła*, t. 3, wyd. 2, poszerzone, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995; nowe

- wyd. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005; *Zło*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2008, s. 941–944; *Pourquoi le mal? Réflexions philosophiques*, trad. G. Roussel, Paris: Éditions du Dialogue, 1967.
- Krapiec M. A., *Filozofia – co wyjaśnia?*, Warszawa: Wydawnictwo „Gutenberg Print”, 1997.
- Krapiec M. A., *Filozoficzny realizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002, s. 541–546.
- Krapiec M. A., *Ja – człowiek*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1991.
- Krapiec M. A., *Ludzka wolność i jej granice*, wyd. 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2008.
- Krapiec M. A., *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań: „Pallottinum” 1966; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1978.
- Krapiec M. A., *Od „mimesis” do „katharsis”*, w: tegoż, *U podstaw rozumienia kultury*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1991, s. 201–215.
- Krapiec M. A., *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań: „Pallottinum”, 1959; wyd. 2 (popr.), Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- Krapiec M. A., *Teatr jako sposób ludzkiego życia*, „Człowiek w Kulturze”, 12 (1999), s. 3–11.
- Krapiec M. A., *Teodycea. Problem poznawalności istnienia Boga*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.
- Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa: Świat Książki, 1997.
- Kuczyński T., *Ateizm błędem poznawczym*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, 2018.
- Kurdziałek M., *Chaos*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001, s. 89–90.
- Kurdziałek M., *Jedność filozofii i teologii*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1992, s. 55–70.
- Laurent J., *La mesure de l’humain selon Platon*, Paris: Vrin, 2002.
- Lazarini-Dossin M., *L’impasse du tragique. Pirandello, Valle-Inclán et le „nouveau théâtre”*, Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 2002.
- Lazarini-Dossin M., *Théâtre, tragique et modernité en Europe : XIXe i XXe siècles*, Bruxelles-Bern-Berlin [etc.]: Archives & musée de la littérature, PIE, 2004.
- Lehmann H.-T., *Le théâtre postdramatique*, (1999), trad. de l’all. P.-H. Ledru, Paris: Arche, 2002.
- Lambin G., *Aristote. La poétique. Intro., trad., notes, étude*, Paris: Harmattan, 2008.
- Lambin G., *Aspects du divin dans la Grèce antique*, Paris: Harmattan, 2021.
- Lenoir B., *Platon. Le mensonge de l’art*, w: *L’œuvre d’art*, Paris: Flammarion, 1999.

- Lesky A., *Tragedia grecka*, przeł. M. Weiner, Kraków: Homini, 2006.
- Lopez-Betancur O., *La philosophie tragique chez Clément Rosset. Un regard sur le réel*, Paris: Harmattan, 2018.
- Loroux N., *Façon tragique de tuer une femme*, Paris: Hachette, 1985.
- Loroux N., *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, Paris: Gallimard, 1999.
- Lubac de H., *Athéisme et sens de l'homme. Une double requête de „Gaudium et Spes”*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1968; rééd., *Œuvres complètes IV*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.
- Lubac de H., *Le Drame de l'humanisme athée; Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Lukacs G., *Métaphysique de la tragédie. Paule Ernst*, w: *L'Âme et les Formes*, trad. de l'all., G. Haarscher, Paris: Gallimard, 1974.
- Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy (De rerum natura)*, Warszawa: PWN, 1957.
- Maffesoli M., *L'Instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris: La Table ronde, 2003.
- Maffesoli M., *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris: Flammarion, 2004.
- Maffesoli M., *Être postmoderne. Emmanuel Macron, icône ou fake de la postmodernité?* Paris: Les Éditions du Cerf, 2018.
- Mal (Le)*, red. F. L'Yvonnet, Paris: Albin Michel, 1997.
- Marcel G., *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris: Plon, 1968.
- Marchand A. B., *Mimèsis et catharsis : de la représentation à la dénégation du réel chez Aristote, Artaud et Brecht*, „Philosophiques” vol. 15, printemps (1988) n° 1, s. 108–127.
- Maritain J., *Humanizm integralny*, Warszawa: „Krağ”, 1981.
- Maritain J., *Sztuka i mądrość*, przekł. K. i K. Górscy, t. 3, Warszawa: Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, 2001.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, przeł. K. Michalski, Warszawa-Ząbki: Fronda, 2005.
- Marquier-Morvan M., *Descartes, Pascal, Spinoza et la question de l'effacement tragique*, Paris: l'Harmattan, 2013.
- Maryniarczyk A., *Creatio ex nihilo (Stworzenie z niczego)*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001, s. 306–318.
- Maryniarczyk A., *Człowiek wobec świata. Studium z metafizyki realistycznej*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2009.

- Maryniarczyk A., *Dobro*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001, s. 614–626.
- Maryniarczyk A., *Metafizyka a ontologie. Próby przewyciężenia metafizyki i ich paradoksy*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2015.
- Maryniarczyk A., *O rozumieniu metafizyki. Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, z. 1, wyd. 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001.
- Maryniarczyk A., *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, wyd. 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2007.
- Maurens J., *La tragédie sans tragique. Le néo-stoïcisme dans l'œuvre de Pierre Corneille*, Paris: Armand Colin, 1966.
- Meier C., *De la tragédie grecque comme art politique*, trad. de l'all. M. Carlier, Paris: Les Belles Lettres, 1991.
- Melberg A., *Teorie mimesis. Repetycja*, tłum. J. Balbierz, Kraków: Universitas, 2002.
- Meyer M., *Le comique et le tragique. Penser le théâtre et son histoire*, Paris: Presses universitaires de France, 2007.
- Molnar T., *Le Dieu immanent. La grande tentation de la pensée allemande*, Paris: Cèdre, 1982.
- Mondoloni J.-M., *Tragédie et tragique. 40 questions, 40 réponses, 4 études*, Paris: Ellipses, 2001.
- Mongis H., *Ontologie du tragique et question de Dieu. De Heidegger à Thomas d'Aquin*, Paris: Les Presses universitaires de l'IPC, 2015.
- Monnerot J., *Les lois du tragique*, Paris: Presses universitaires de France, 1969.
- Montaigne de M., *Essais*, Paris: Gallimard, 2007; *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa: PIW, 1985.
- Moreau D., *Y a-t-il une philosophie chrétienne ? Trois essais*, Paris: Gallimard, 2019.
- Morawski S., *Zmierzch estetyki – rzekomy czy autentyczny?*, t. 1, Warszawa: Czytelnik, 1987.
- Morel J., *La tragédie*, 3 éd., revue et mise à jour, Paris: Armand Colin, 1964.
- Mounier E., *L'affrontement chrétien*, Neuchâtel: La Baconnière, 1944.
- Mouze L., *La dernière tragédie de Platon*, „Revue de Philosophie Ancienne” 16 (1998) n° 2, s. 79–101.
- Mouze L., *Se connaître soi-même: tragédie, bonheur et contingence*, „Les études philosophiques” (2003) n°4 (67), 483–498.
- Mouze L., *Le législateur et le poète : une interprétation des „Lois” de Platon*, Villeneuve-d'Asc: Presses universitaires du Septentrion, 2005.
- Mroczkowski I., *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000.

- Mueller F.-L., *L'irrationalisme contemporain, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Adler, Jung, Sartre*, Paris: Payot, 1970.
- Murray G., *Euripides and his Age*, 2 éd, London: Oxford University Press, 1946.
- Nabert J., *Essaie sur le mal*, Paris: Presses universitaires de France, 1955.
- Naugrette C., *L'esthétique théâtrale*, 3 éd., Paris: Armand Colin, 2016.
- Naugrette C., *Paysages dévastés. Le théâtre et le sens de l'humain*, Belval: Circé, 2004.
- Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tłum. Turowiczowa, Paris: Dialogue/Znak Czasu, 1980.
- Niebuhr R., *Poza tragizmem. Eseje o chrześcijańskiej interpretacji historii*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków: Znak, 1985.
- Nietzsche F., *La Vision dionysiaque du monde (1870)*, w: *Écrits posthumes 1870–1873*, Paris: Gallimard, 1973.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii, albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Warszawa: Aletheia, 2009.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa: Wyd. J. Motkiewicza, 1910–1911, Kraków: Zielona Sowa, 2006.
- Œdipe contemporain? Tragédie, tragique, politique*, red. P. Vanden Berghe, C. Biet, K. Vanhaesebrouck, Vic-la-Gardiole (Hérault): L'Entretemps éd., 2007.
- Omesco I., *La Métamorphose de la tragédie*, Paris: Presses universitaires de France, 1978.
- Onfray M., *La sagesse tragique. Du bon usage de Nietzsche*, Paris: Librairie générale française, 2006.
- Onfray M., *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique; Traktat ateologiczny*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa: PIW, 2008.
- Ortwin O., *Zagadnienie tragizmu w twórczości Wyspiańskiego*, w: *O Wyspiańskim i dramacie*, Warszawa: PIW, 1969.
- Paillier M., *La katharsis chez Aristote*, Paris: L'Harmattan, 2004.
- Pańpuch Z., *Cnoty i wady*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001, s. 216–231.
- Pańpuch Z., *W poszukiwaniu szczęścia. Śladami aretologii Platona i Arystotelesa*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2015.
- Parmenides, *Le Poème*. frg., trad., présentation et comm. de M. Conche, Paris: Presses universitaires de France, 1996; na język pol. frg. poematu przełożyli m.in.: W. Heinrich, w: tegoż, *Zarys historii filozofii*, t. 1: *Filozofia grecka*, Warszawa 1925, s. 41–46;

- M. Wesoły, Frg. poematu *O naturze*, PF 10 (2001) z. 2, s. 71–85 – frg. wraz z wybraną doksografią.
- Parmenides, *O naturze*, przekł. O. Mrówka, w: K. Mrówka, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, Warszawa: PWN, 2012.
- Pascal B., *Pensées*, intro. et notices L. Brunschvicg, Paris: Hachette, 1946; *Myśli*, tłum. Boy-Żeleński, Kraków: Zielona Sowa, 2004.
- Platon, *Fedon*, przeł. i koment. opatrzył R. Legutko, Kraków–Warszawa: Ośrodek myśli politycznej, PIW, Teologia Polityczna, 2017.
- Platon, *La République (VIII-X)*, trad. É. Chambry, t. 7, vol. 2, Paris: Les Belles Lettres, 7 éd. 1973; *Państwo*, przeł., wstępem i koment. opatrzył W. Witwicki, Kęty: Antyk, 2003.
- Platon, *Les Lois*, trad. V. Cousin, w: *Œuvres de Platon*, t. 8, Paris: Pichon, 1832; [extraits] intro., trad. nouvelle et notes A. Castel-Bouchouchi, Paris: Gallimard, 1997; *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa: PWN, 1960.
- Prekowska H., *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa: „Scholar”, 2003.
- Pfeil H., *Tragizm negacji Boga*, tłum. A. Chojecki, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1947.
- Pierobon F., *L'humanité tragique. Contribution à une phénoménologie de l'écriture*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.
- Podbielski H., *Mimesis*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006, s. 255–259.
- Podbielski H., *Pojęcie mimesis w ujęciu Platona i Arystotelesa*, w: *Sztuka. Mimesis czy kreacja?*, red. M. Podbielski, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1992, s. 7–22.
- Podbielski H., *Wstęp*, w: *Arystoteles, Poetyka*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1983.
- Poétique d'Aristote (La): lectures morales et politiques de la tragédie, red. P. Destrée, „Les études philosophiques” (2003) n°4 (67).
- Possenti V., *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, przeł. J. Merecki, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 1998.
- Possenti V., *Filozofia po nihilizmie*, przeł. J. Marecki, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003.
- Possenti V., *Powrót do bytu. Pożegnanie z metafizyką nowożytną*, przeł. J. Marecki, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020.
- Pradeau J.-F., *Platon, l'imitation de la philosophie*, Paris: Aubier-Montaigne, 2009.
- Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2005.

- Prokopski J. A., *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności. Krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.
- Rachet G., *La tragedie grecque. Origine, histoire, développement*, Paris: Payot, 1973.
- Rappin B., *La rame à l'épaule. Essai sur la pensée cosmique de Jean-François Mattéi*, Nice: Les éditions Ovadia, 2016.
- Ratzinger J., *Trudności wiary w dzisiejszej Europie*, tłum. A. Labuda, Poznań: „W drodze” (1990) nr 3, s. 3–10.
- Ribon M., *Esthétique de la catastrophe. Essai sur l'art et la catastrophe*, Paris: Éditions Kimé, 1999.
- Ricœur P., *Aux frontières de la philosophie. Sur le tragique*, „Esprit” mars (1953) n° 200 (3), s. 449–467; opublikowane w: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- Ricœur P., *Finitude et culpabilité*, t. 1. *L'Homme faible*, t. 2. *La symbolique du mal; Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa: Aletheia, 2015.
- Ricœur P., *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, przeł. E. Burska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1992.
- Rivier A., *Essai sur le tragique d'Euripide*, 2 éd., Paris: De Boccard, 1975.
- Romilly de J., *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, Paris: Les Belles Lettres, 1958.
- Romilly de J., *La tragédie grecque; Tragedia grecka*, tłum. I. Sławińska, Warszawa: PWN, 1994.
- Ronnet G., *Le sentiment du tragique chez les Grecs*, „Revue des Études grecques”, t. 76, (1963) fascicule 361–363, s. 327–336.
- Ronnet G., *Sophocle, poète tragique*, Paris: De Boccard, 1969.
- Rosenfield D. L., *Du mal. Essai pour introduire en philosophie le concept de mal*, Paris: Aubier-Montaigne, 1990.
- Roszkowski W., *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Kraków: Biały Kruk, 2019.
- Roubine J.-J., *Introduction aux grandes théories du théâtre*, Paris: Armand Colin, 2004.
- Saint Robert de P., *La vision tragique de Simone Weil*, Paris: F.-X. de Guibert, 2000.
- Sartre J. P., *L'existentialisme est un humanisme; Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa: Muza, 1998.
- Sartre J. P., *Théâtre complet complètes*, Paris: Gallimard, 2005.
- Saïd S., *La faute tragique*, Paris: François Maspero, 1978.
- Scherer J., *Théâtre et anti-théâtre au XVIIIe siècle*, an inaugural lecture delivered before the University of Oxford on 13 February 1975, Oxford: Clarendon press, 1975, s. 3–23.

- Schaerer R., *Le héros, le sage et l'événement dans l'humanisme grec*, Paris: Aubier-Montaigne, 1964.
- Scheler M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł., wstępem i przyp. opatrzył A. Węgrzecki, Warszawa: PWN, 1994.
- Schmitt E. E., *L'Évangile selon Pilate*, Paris: Albin Michel, 2000.
- Schuhl P. M., *Platon et l'art de son temps*, 2 éd., Paris: Presses universitaires de France 1952.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, Warszawa: PWN, 2009.
- Scruton R., *Głupcy, oszuści i podżegacze. Myśliciele nowej lewicy*, tłum. F. Filipowski, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2015.
- Segond J., *Signification de la tragédie*, Paris: Les Belles Lettres, 1943.
- Sertillanges A.-G., *Le problème du mal*, t. 1–2, Paris: Aubier-Montaigne, 1948–1951.
- Servier J., *Histoire de l'utopie*, Paris: Gallimard, 1967.
- Sichère B., *Histoires du mal*, Paris: Grasset, 1995.
- Simplicius, *Commentaires de la Physique*, I, 2, 184 b, w: Théophraste à Eresós, *Opinions des Physiciens*, fr. 2, [Anaximandre, A IX et B 1], trad. G. Colli, *La Sagesse grecque*, Paris: Édition de L'Éclat, 1997.
- Simmel G., *La tragédie de la culture. Et autres essais*, trad. de l'all. S. Cornille, P. Ivernel, Paris: Rivages, 1993.
- Sławińska I., *Teatr w myśli współczesnej. Ku antropologii teatru*, Warszawa: PWN, 1990.
- Sochoń J., *Ateizm*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2003.
- Sochoń J., *Człowiek i twórczość. Szkice z filozofii kultury*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2016.
- Sochoń J., *Przygodność i Tajemnica. W kręgu filozofii klasycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2003.
- Sochoń J., *Religia jako odpowiedź*, Warszawa: Fronda, 2008.
- Sochoń J., *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2012.
- Somville P., *Essai sur la Poétique d'Aristote*, Paris: Vrin, 1975.
- Souriau E., *Les Deux Cent Mille Situations dramatiques*, Paris: Flammarion, 1950.
- Sörbom G., *Mimesis and Art. Studies in the Origin and Early Development of an Aesthetic Vocabulary*, Stockholm: Bonniers, 1966.
- Starzyński M., *Nowy ateizm. Analiza krytyczna*, Kraków: Nomos, 2015.
- Steiner G., *Les Antigones*, trad. de l'ang. P. Blanchard, Paris: Gallimard, 1986.

- Steiner G., *The Death of Tragedy; La mort de la tragédie*, tłum. fr. R. Celli, 2 éd., Paris: Gallimard, 1993.
- Stępień A. B., *Irracjonalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 5, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2004, s. 15–16.
- Svoboda K., *L'esthétique d'Aristote*, Brno: Vydava Filosoficka Fakulta, 1927.
- Szestow L., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa: Czytelnik, 1987.
- Szondi P., *Esej o tragiczności*, przeł. T. Zatorski, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2020.
- Taminiaux J., *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action*, Grenoble: J. Millon, 1995.
- Tanoüarn de G., *Parier avec Pascal*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2012.
- Tanoüarn de G., *Une histoire du mal*, Versailles: Via Romana, 2013.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 1. *Estetyka starożytna*, wyd. 3, Warszawa: PWN, 2009.
- Tatarkiewicz W., *O doskonałości. [Wybrane eseje]*, Lublin: Instytut Wydawniczy „Daimon”, 1991.
- Tatarkiewicz W., *O filozofii i sztuce*, Warszawa: PWN, 1986.
- Taylor Ch., *Le malaise de la modernité*, trad. de l'ang. Ch. Melançon, Paris: Payot, 1999.
- Tellez J., *Être moderne. Introduction à la pensée d'André Comte-Sponville*, Meaux: Germina, 2008.
- Tellez J., *La joie et le tragique. Introduction à la pensée de Clément Rosset*, Meaux: Germina, 2009.
- Théâtre et le mal (Le)*, „Revue d'études théâtrales”, registres 9/10 (2005).
- Thomasseau J.-M., *Drame et tragédie*, Paris: Hachette, 1995.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, wyd. 2, Kraków: Znak, 2012.
- Tomasz z Akwinu, *Dysputy o dobru. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestia 1*, tłum. A. Białek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2018.
- Tomasz z Akwinu, *Dysputy o dobru. Dysputy problemowe o dobru, Kwestia 21–22*, tłum. A. Białek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2019.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1–2, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, 2003–2007.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 4, Kwestia 44–49, przeł. S. Bełch, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 1978.
- Touchard P. A., *Dionysos. Apologie pour le Théâtre*, Paris: Aubier-Montaigne, 1938.

- Tragique (Le). Anthologie*, constituée et lecture accompagnée par D. Ribard, A. Viala, Paris: Gallimard, 2002.
- Tragique et la foi (Le)*, „Mélanges de science religieuse”, collectif, t. 57 (2000) n°3.
- Tragiques grecs (Les)*, études et textes, praca zbiorowa, „Europe. Revue littéraire mensuelle” 77 (1999) n° 837–838.
- Trznadel J., *Ocalenie tragizmu. Eseje i przekłady*, Lublin: Wydawnictwo Paweł Skokowski, 1993.
- Unamuno de M., *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie, 1984.
- Weil S., *L'Iliade ou le poème de la force. Et autres essais sur la guerre*, Paris: Rivages, 2014.
- Weil S., *La source grecque*, Paris: Gallimard, 1969.
- Weil S., *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris: Fayard, 1985.
- Vergely B., *Deviens qui tu es. Quand les sages grecs nous aident à vivre*, Paris: Albin Michel, 2014.
- Vergely B., *La destruction du réel. La fin programmée de l'humain a-t-elle commencé?*, Paris: Le Passeur éditeur, 2018.
- Vergely B., *La souffrance. Recherche du sens perdu*, Paris: Gallimard, 1997.
- Vergely B., *Le silence de Dieu. Face aux malheurs du monde*, Paris: Presses de la Renaissance, 2006.
- Vergely B., *Notre vie a un sens !*, Paris: Albin Michel, 2019.
- Vergely B., *Petite philosophie du bonheur*, Toulouse: Éd. Milan, 2001.
- Vernant J.-P., *La tragédie entre deux mondes*, „Art Press”, numéro spécial sur le théâtre, (1989), s. 26–32.
- Vernant J.-P., Vidal-Naquet P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris: François Maspéro, 1972.
- Vernant J.-P., Vidal-Naquet P., *Introduction à la philosophie du mythe*, w: *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris: Découverte, 1995.
- Verneaux R., *Leçons sur l'athéisme contemporain*, Paris: Téqui, 1964.
- Verneaux R., *Problèmes et mystères du mal*, Paris: Éditions du Vieux Colombier, 1956.
- Veron R., *Le mal dans la tragédie grecque*, Paris: Maisonneuve & Larose, 2003.
- Vidal-Naquet P., *Miroir brisé. Tragédie athénienne et politique*, Paris: Les Belles lettres, 2002.
- Vicaire P., *Platon critique littéraire*, Paris: Klincksieck, 1960.
- Vinolo S., *Clément Rosset, la philosophie comme anti-ontologie*, Paris: Harmattan, 2012.

- Wiśniewski R., *Koncepcja zła w etycznych pismach Arystotelesa*, w: *Z problematyki teorii zła*, cz. 1, Inowrocław–Toruń: Comer-Press, 1992, s. 73–90.
- Włoczeńska A., *Tragizm w teatrze Jean-Paula Sartre'a*, w: *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok; Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2005.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, 3 wyd., Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.
- Zdybicka Z. J., *Ateizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000, s. 380–381.
- Zdybicka Z. J., *Czym jest i dlaczego jest religia?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 16 (1973) nr 3–4, s. 3–17.
- Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1993.
- Zdziechowski M., *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1–2, Kraków: Drukarnia „Czasu”, (1915), 1993.
- Żardecka M., *Postmodernizm*, w: *Filozofia współczesna*, red. nauk. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Branta, 2006.
- Żbikowski P., *O tragedii i tragizmie raz jeszcze*, „Prace Humanistyczne Towarzystwa Naukowego w Rzeszowie”, seria 1 (2004) z. 31, s. 9–44.

Encyklopedie / słowniki

- Dictionnaire culturel en langue française*, red. A. Rey, Paris: Robert, 2005.
- Dictionnaire amoureux de la Philosophie*, L. Ferry, Paris: Plon, 2018.
- Dictionnaire de l'Académie française*, t. 1–3, 9 éd., Paris: Imprimerie nationale, 1992, 2005, 2011; [Ressource électronique] / Académie française, Version 1.2, Paris: Redon, 2002.
- Dictionnaire d'esthétique et de philosophie de l'art*, J. Morizot, R. Pouivet, 2 éd., Paris: Armand Colin, 2012.
- Dictionnaire encyclopédique du théâtre*, red. M. Corvin, Paris: Larousse–Bordas, 1998.
- Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la dir. de M. Canto-Sperber, t. 1–2, Paris: Presses universitaires de France, 2004.
- Dictionnaire du théâtre*, Pavis P., 4 éd. Paris: Armand Colin, 2019; *Słownik terminów teatralnych*, tłum. S. Świontek, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2002.

Dictionnaire Aristote, P. Pellegrin, Paris: Ellipses, 2007.

Dictionnaire Platon, L. Brisson, J.-F. Pradeau, Paris: Ellipses, 2007.

Encyklopedia białych plam, red. H. Kiereś, t. 1–20, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne „Polwen”, 2000–2008.

Encyclopédie philosophique universelle, sous la dir. de A. Jacob, t. 1. *L'Univers philosophique*; t. 2. *Les Notions philosophiques. Dictionnaire*; t. 3. *Les Œuvres philosophiques. Dictionnaire*; t. 4. *Le Discours philosophique*, Paris: Presses universitaires de France, 1989–1991.

Powszechna encyklopedia filozofii, red. A. Maryniarczyk, t. 1–10, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000–2009.

Słownik terminów i pojęć filozoficznych, A. Podsiad, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2001.

Vocabulaire d'esthétique, É. Souriau, Paris: Presses universitaires de France, 1990.

Vocabulaire de Paul Ricoeur (Le), O. Abel, J. Porée, Paris: Ellipses, 2009.

Seminaria / konferencje

À chacun sa tragédie. Retours sur la tragédie grecque, journée d'étude, Saint-Denis, 06 avril 2006: À la suite de Platon et d'Aristote, de nombreux spécialistes, qu'ils soient philologues, philosophes, anthropologues, historiens, voire psychanalystes, se sont inlassablement interrogés sur la naissance et la nature de cette création profondément originale et lui ont conféré un sens et une portée à chaque fois différents : aux analyses contrastées (pour ne pas dire profondément antithétiques) de F. Nietzsche et de U. von Wilamowitz au XIXe s., ont succédé au siècle suivant les lectures proposées par les „Ritualistes de l'École de Cambridge”, les „Philologues de l'École de Lille”, „les Anthropologues de l'École de Paris” etc.

Antigone. Enjeux d'une traduction, colloque à Grenoble, 29 janvier 2000: la discussion réenvisage les pouvoirs de la langue, les audaces de la traduction, les enjeux de l'interprétation, mais aussi la portée du tragique humain, auquel Sophocle aura donné une nouvelle écriture.

Anthropologie tragique et création poétique : de l'Antiquité au XVIIe siècle français, colloque organisé à l'Université Côte d'Azur, Nice, 24 – 26 novembre 2016: L'ensemble des réflexions abordent deux grandes orientations. La première pose la question de la pluralité des anthropologies tragiques ou de leur unicité, et permet de repenser

les glissements du *fatum* à la providence et de *l'hamartia* au péché. La seconde voie étudie le déplacement critique qui a poussé la tragédie depuis la description poétique qu'en propose Aristote vers sa définition ontologique.

Dramaturgie et actualité du Théâtre Antique, actes du colloque international de Toulouse, octobre 1991: S'interroger sur l'actualité du drame antique c'est évaluer les effets cumulatifs que provoque, sur le public, ce type de spectacle jouant à la foi du sentiment de la distance et du besoin d'identité. C'est aussi mesurer l'ampleur des innovations qu'apporte l'Athènes du Ve siècle quand elle transporte sur la scène pour les rendre présents aux yeux des citoyens les récits légendaires d'autrefois. C'est observer enfin que la mort des idéologies, la mise en cause du progrès technique, l'échec des tentatives pour planifier le mouvement de l'histoire marquent aujourd'hui la reviviscence d'une conscience tragique qui s'enracine dans le théâtre grec.

Entre logos et engagement. Le théâtre d'Albert Camus et de Jean-Paul Sartre, colloque international au Collège d'Espagne Cité internationale universitaire de Paris et site Richelieu de la Bibliothèque nationale de France, 3 – 5 novembre 2021: Le théâtre des années quarante et cinquante en France a eu deux protagonistes majeurs : Albert Camus et Jean-Paul Sartre. S'ils sont, à cette époque, publiquement présents à la fois en tant que romanciers, penseurs philosophiques, commentateurs de questions socio-politiques, et fréquemment mis en rapport de manière polémique, Camus et Sartre sont également représentants d'un théâtre du *logos*. Leurs pièces font régner la parole – à l'égard de ses qualités de discours engagé ainsi que d'objet littéraire esthétique – et la rationalité, mise en jeu dans les conflits dramatiques.

Éthique et ontologie. Autour de Clément Rosset, dans le cadre des travaux de l'Atelier de métaphysique, le département de philosophie de l'Université de Liège (ULiège) organise une journée d'études consacrée à l'œuvre de Clément Rosset, Liège, 27 avril 2018.

Formes contemporaines du tragique et le retour du religieux (Les); journée doctorale franco-bruxelloise, séminaire organisé par l'École doctorale de philosophie de la Région Rhône-Alpes et le Centre international d'étude des religions et de la laïcité de l'Université Libre de Bruxelles, l'Université Jean Moulin Lyon 3, 29 janvier 2010: Les organisateurs ont décidé de montrer en particulier que leurs doctorants, loin d'être étrangers aux mouvements contemporains de contestation de la sécularisation des Modernes, sont capables de dialoguer avec les formes actuelles du débat autour des religions et d'y apporter un éclairage neuf.

Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs, actes du colloque organisé à l'Université de Valladolid, 26 – 29 mai 1999: La catégorie héroïque est une originalité grecque : d'autres systèmes religieux de la Méditerranée antique ne proposaient guère de notion équivalente. Mais qu'est-ce qui fait le héros grec ? La réponse est multiforme tant la question est complexe. Mais ne serait-ce pas, déclinée en des variations multiples dont ce colloque se veut l'écho, une des manières dont les humains mortels ont cherché à atténuer une transcendance divine trop vertigineuse ? Ils peuplent ainsi l'entre-deux de figures, bienveillantes ou malveillantes, qui aident à penser le temps, l'espace et la vie.

Lectures antiques de la tragédie grecque, actes de la table ronde, Université de Lyon 3, 25 novembre 1999: La question de la lecture des textes tragiques antiques ne saurait se restreindre aux critiques aristotélicienne ou platonicienne du théâtre. Infiniment plus vaste, elle se révèle d'une étonnante complexité. Une synthèse ayant pour objet la diversité des lectures que les Anciens, philosophes mais aussi poètes, historiens, rhéteurs, scholiastes, grammairiens, ont proposées de ces textes tragiques à plusieurs siècles de distance, une analyse aussi des conditions et de l'évolution de cette dues.

Littérature et thérapeutique des passions : La catharsis en question, colloque international organisé à l'École normale supérieure de Paris par le Centre de recherche sur les relations entre littérature, philosophie et morale de l'ÉNS, l'équipe „États, société, religion” de l'Université de Versailles-Saint-Quentin, le Centre d'étude de la langue et de la littérature française des 17^e et 18^e siècles (Paris Sorbonne), l'Institut de recherche en études théâtrales (Paris 3) et le Centre représentations recherches théâtrales et cinématographiques, Paris Ouest, 4 – 5 juin 2010.

Mal et pardon chez Paul Ricœur, journée d'étude, dans le cadre des manifestations pour le centenaire de Paul Ricœur, Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, 19 janvier 2013: O. Abel, *Du mal au pardon, et retour*; I. Bochet, *Logique, éthique et tragique du mal chez saint Augustin. Un inédit de Paul Ricœur*; F. Worms, *L'expression de la souffrance et les limites du récit chez Ricœur*; J. Porée, *Phénoménologie de l'aveu*; G. Causse, *Le pardon en épilogue: l'évolution de la question du pardon dans l'œuvre de Paul Ricœur*; A. Thomasset, *Peut-on parler du pardon comme ethos collectif?*

Mal (Le), journée d'études, au Lycée militaire de Saint-Cyr-L'École, 31 mars 2016: F. Wolff, *Les théodicées : quel dieu ? quel mal ?*; A. Chauve, *L'optimisme de Leibniz*; G. Pigéard de Gurbert, *Kant, le phénomène du mal*; A. Billecoq, *La violence*; J. Devos, *L'actualité du mal*.

Mal. Le méchant, le salaud, le pervers, le médiocre (Le), A. Comte-Sponville, M. Terestchenko, avec la participation de F. Dastur, un colloque organisé par L'Association Arte-filosofia, Cannes, mars 2010.

Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie (Le), conférence de P. Ricœur, la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne (Centre Protestant d'Études), 1985.

Mauriac devant le problème du mal, actes du colloque au Collège de France, Paris, septembre 1992: Mauriac croit à la présence du Mal dans l'homme et dans l'Histoire, mais grâce à sa foi chrétienne il ne perd pas l'espérance. Il ne dénonce pas l'absurde pour le plaisir d'accuser Dieu; il évoque „ce mystère du Mal qui engendre la Grâce”. Après l'échec des idéologies du Progrès, Mauriac nous ramène au centre du problème, qui n'est pas social, mais individuel : les hommes souffrent lorsqu'ils sont humiliés ou, comme dit Mauriac, „mal-aimés”, — et ils font souffrir lorsqu'ils se prennent pour des dieux. Pour lui la plus grande faute est l'orgueil et la dureté des pharisiens, et Mauriac pourrait dire avec Bernanos : „L'Enfer, c'est de ne pas aimer”.

Où est le mal?: Tragique, éthique, politique, séminaire tenu à l'Université de Bretagne occidentale en 1990: Les pensées de Leibniz, de Foucault, de Bergson, de Merleau-Ponty et de Ricoeur, sans exclure des réflexions plus personnelles, nourrissent les textes qui composent ce séminaire, la figure d'Antigone nous rappelant qu'au point de défaillance de la vérité, le risque de la volonté et de l'absolu de la décision préservent seuls la relation tendue entre morale et politique.

Peut-on expliquer l'existence du mal ?, conférence de T. Vidart, organisé par La Société Alpine de Philosophie en partenariat avec l'Université Inter-Âges du Dauphiné-antenne Vercors dans le cadre du nouvel „espace philo”, 28 mai 2020.

Que dire du mal ?, A. Guggenheim, conférence „Jeudis théologie”, Paris: Collège des Bernardins, 22 mars 2012 : Le mal est en effet un problème pratique et non pas théorique. En définitive, disserter sur le mal est vain car ce n'est pas, ce n'est jamais, répondre au problème du mal. Ne dit-on pas fort justement, lorsque l'on a péché en pensée, en paroles, en action ou par omission que „le mal est fait” ?

Rationalité tragique (La), colloque doctorants et jeunes chercheurs, Nanterre: Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne et Université Paris Ouest – Nanterre-La Défense, 2–4 juin 2009: C'est à partir d'un moment „tragique” que se déploie la rationalité grecque, contemporaine d'institutions théâtrales qui la mettent sur la scène du monde. Mais ce „tragique” ne concerne pas seulement la sphère des actions humaines : qualifier la couleur de „tragique”, comme le fait Socrate dans le *Ménon* (76 d-e) montre que

le tragique caractérise des modes de pensée qui entrelacent différemment le partage entre science de la nature et l'éthique. La raison se nourrit de ce que la tragédie a pu révéler en l'homme, et la tragédie constitue une frontière que la philosophie tend toujours à déborder ou à investir. Le dialogue entre les tragiques et les philosophes constitue un point central de la rencontre entre la rationalité et la tragédie, mais n'est pas exclusif d'un ensemble d'échanges avec d'autres formes de savoir comme la science de la nature, la médecine, l'histoire, ou la rhétorique.

Renaissances de la tragédie. Philosophie, poétique, esthétique, musique, colloque, Paris, Université Paris-Sorbonne (Paris IV), 17 – 19 septembre 2009, comité d'organisation: F. Malhomme (Université Paris-Sorbonne, Paris IV), G. Rispoli (Università degli Studi Federico II, Naples), M.-A. Zagdoun (CNRS, Paris): Les travaux de ce colloque sont consacrés à la tragédie dans ses rapports avec la *Poétique* d'Aristote, de l'Antiquité à l'époque moderne et contemporaine.

Résister au mal. Cultures et théologie face au problème du mal, colloque biennal, Draveil, 23–25 juin 2002: Y. Labbé, *L'humanité face au mal, enjeux pour une théologie contemporaine*; P. Sevez, *Dieu à l'aube lazarienne du XXI^e siècle*; M.-O. Padis, *Les images de la violence, signe d'absence ?*; R. Horner, *Problème du mal et péché des origines*; C. Theobald, *Résister au mal*.

Rome et le tragique, colloque international, Toulouse, 26 – 28 mars 1998: *De la tragédie au tragique, imitation et innovation*; *Tragique, histoire et historiographie*; *Lectures et réécritures du tragique, philosophie et poésie*; *Vivre et représenter le tragique*.

Théâtre, tragique et modernité en Europe (XIX^e et XX^e siècles), colloque organisé à l'Université catholique de Louvain, février 2001: Pour la première fois, des spécialistes prennent le parti de se concentrer sur la possible existence d'un théâtre tragique européen à l'époque contemporaine.

Tragédie grecque au tragique d'aujourd'hui (De la), cycle de 8 conférences „Conférences de l'Institut”, Paris: Institut de France, 21 septembre 2020 – 25 janvier 2021: J. Jouanna, *Les relations tragiques entre vivants et morts à l'aube du théâtre occidental*; P. Brunel, *Roméo et Juliette, tragédie de William Shakespeare*; F. Delay, *En Espagne : la tragi-comédie*; M. de Saint-Pulgent, *La tragédie lyrique*; X. Darcos, *Racine : Phèdre et la Grèce*; P. Brunel, *Eugène Ionesco et le „théâtre de l'absurde”*; R. Kopp, *Le théâtre tragique de Jean Giraudoux*; P. Brunel, *Pourquoi écrire et jouer des tragédies aujourd'hui ?*

Tragédie(s), la rencontre „Tragédie, domaine public”, organisée par l'École normale supérieure et l'Odéon-théâtre de l'Europe, Paris, le 21 janvier 2009: On l'a crue morte. Et pourtant... la tragédie ne cesse d'occuper les esprits. Le mot lui-même, et l'adjectif dérivé, tragique, n'ont jamais été aussi présents dans le langage qu'aujourd'hui. Pour en évoquer les multiples aspects, on étudie la tragédie, dans son histoire et sa théorie, tandis que l'autre la montre, soir après soir, sur scène. Avec un souci commun : mettre en évidence les liens indissociables qui unissent la littérature et la vie. Cette rencontre rassemble à la fois des universitaires et des praticiens. On peut ainsi rendre compte de la vitalité d'un concept qui n'est pas seulement littéraire. Car la tragédie touche au rapport que l'homme entretient à son monde.

Tragédies tardives, actes du colloque de Besançon, Groupe de recherche Poétique des genres et spiritualité, Besançon, 17 – 18 décembre 1998: Regroupe des études ayant pour but de conduire à une réflexion sur l'évolution de la réforme esthétique des tragédies modernes et contemporaines et sur un classicisme réinventé par Houdar de La Motte, de Belloy et surtout Voltaire et Diderot.

Tragique Grec, une catégorie de la pensée plus actuelle que jamais (Le), conférence de L. Ferry, Paris: le Campus Eiffel, 19 janvier 2016.

Tragique et sagesse, André Comte-Sponville, conférence-débat, Mirmande: centre Dürckheim, 25 – 26 mars 2017.

Strony internetowe

Jacques Darriulat. net, strona profesora Université Sorbonne poświęcona filozofii, a szczególnie filozofii sztuki; oferuje wiele tekstów, również teksty wykładów uniwersyteckich, m. in.: *Introduction générale à la Philosophie de l'Art, Tragédie et philosophie, Platon : art et philosophie, Aristote: La Poétique, Aristote: la théorie de la mimésis*, oraz inne.

<http://www.jdarriulat.net/> [dostęp: 04.01.2022].

Platforma *cairn.info* udostępnia czasopisma i publikacje z dziedziny humanistyki i nauk społecznych w języku francuskim.

<https://www.cairn.info> [dostęp: 06.01.2022].

Portal *France Culture* zawiera archiwum audycji radiowych z cyklu *Chemins de la philosophie*, m. in.: *André Comte-Sponville, Philosophe du tragique*.

<https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/profession-philosophe-3137-andre-comte-sponville-philosophe-du-tragique> [dostęp: 08.01.2022].

Clément Rosset: „Autant être heureux et ne pas se tourmenter, puisque le pire est certain.

<https://www.franceculture.fr/emissions/a-voix-nue/clement-rosset-le-reel-et-la-joie-hommage-55-5eme-episode> [dostęp: 08.01.2022].

Marcel Conche ou la philosophie comme pratique de la sagesse.

<https://www.franceculture.fr/emissions/hors-champs/marcel-conche-ou-la-philosophie-comme-pratique-de-la-sagesse-15> [dostęp: 08.01.2022].

Qu'est-ce que l'Hubris ? – l'émission *Répliques* par A. Finkielkraut avec J. Clair, (*Hubris. La fabrique du monstre dans l'art moderne. Homoncules, Géants et Acéphales*, Paris: Gallimard, 2012) et J.-F. Mattéi (*Le sens de la démesure. Hubris et Diké*, Paris: Presses universitaires de France, 2009).

<https://www.franceculture.fr/emissions/repliques/quest-ce-que-lhubris> [dostęp: 10.01.2022].

Portal *Persée* zawiera bogate zbiory publikacji naukowych francuskojęzycznych głównie z dziedziny nauk humanistycznych i społecznych; regularnie wzbogacany o nowe tytuły.

<https://www.persee.fr/> [dostęp: 12.01.2022].

Portal *Universalis*, udostępnia hasła z *L'Encyclopædia Universalis*, która od 2012 roku istnieje już tylko w Internecie.

<https://www.universalis.fr/encyclopedie/> [dostęp: 12.01.2022].

Strona Andréa Comte-Sponville'a, zawiera bibliografię oraz artykuły poświęcone aktualnym wydarzeniom politycznym.

<https://andrecomte-sponville.monsite-orange.fr/> [dostęp: 14.01.2022].

Strona Michela Onfraya, oferuje liczne konferencje i wykłady, jak np. *L'hédonisme tragique* z cyklu *Contre-histoire de la philosophie*.

<https://michelonfray.com/archives/l-hedonisme-tragique?autoplay=true&mode=video> [dostęp: 14.01.2022].

Strona oficjalna Clémenta Rosseta, zawiera bibliografię prac, ich tłumaczenia oraz wywiady i dokumenty audiowizualne.

<https://clementrosset.com/> [dostęp: 16.01.2022].

Abstract

„Greek tragedy and the problem of the tragic nature of human life in terms of contemporary French philosophers”

An important feature of ancient Greek literature is the experience of the presence of evil in the world, particularly the anthropological consequences of evil, which is the tragedy of human life. This experience prompted Greek poets, and then philosophers, to reflect on the causes of evil (gods, the world, man), on its types (*hamartia*, *hybris*), on the possibilities of overcoming them and neutralizing the tragic consequences. According to many contemporary French thinkers, this experience, emphasized with force in Greek tragedies and in Plato’s and Aristotle’s philosophical concepts of tragedy, is timeless (M.-A. Zagdoun), and the problems related to it are valid to this day and constitute a challenge for philosophy. This view sparked a debate in which the issue of evil plays a key role, and two opposing positions have emerged. According to the first one, the problem of tragedy should be presented in the context of the theory of evil as the absence of good (*privatio boni*) and in the perspective indicated by Plato, we should consider the issue of the causes of tragedy and the possibility of overcoming it (A.-J. Festugière, J.-F. Mattéi). According to the second view, on the other hand, evil is positive by nature; it is an ontological component of the world—as proved by the so-called tragic philosophers, especially F. Nietzsche—it is therefore irremovable and causes the tragic nature of human life, and attempts to eliminate it, e.g. by modernism or the Christian vision of the world, are ineffective and immoral (M. Conche, C. Rosset and A. Comte-Sponville).

In connection with the above, it was stated in the thesis that the competing positions are philosophically conditioned and presuppose different concepts of the world (ontologies), which result in different concepts of the causes of evil and tragedy. Namely, they arise from the tradition of philosophical idealism, and the aforementioned dispute takes place between two opposing currents of this tradition: rationalism and irrationalism. In this situation, the problem of philosophy was brought up, namely the problem of the causes of the breakdown of philosophy into the tradition of idealism and the one of realism, and from the realistic, metaphilosophical criteria of philosophical cognition, both positions and the related proposals for explaining the issue of evil and tragedy were assessed.