



Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
WYDZIAŁ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
Instytut Filozofii
Katedra Filozofii Kultury i Religii

01-938 Warszawa, Wóycickiego 1/3, fax. (22) 56-96-814

ks. Jan Sochoń

Warszawa 3 czerwca 2022 r.

Recenzja pracy doktorskiej mgr Renaty Sykały *Grecka tragedia a problem tragiczności ludzkiego życia w ujęciu współczesnych filozofów francuskich (Lublin 2022)*

Charakterystyka, cel i założenia badawcze przyjęte w pracy

Rozprawa doktorska mgr Renaty Sykały dotyczy współczesnej filozofii francuskiej. Przedmiot badawczego zainteresowania kieruje na pogranicze literatury i filozofii, zwracając szczególną uwagę na źródłowe dokonania starożytnych Greków, które w pewnych kręgach filozofów znad Sekwany nadal wywołują głębokie zaciekawienie i twórczą polemikę, stając się niekiedy podłożem ich własnych poglądów. Przyznać trzeba wszakże, iż to raczej fenomenologia od czasów Brentano, Husserla czy Heideggera, stanowi mocną i wpływową stronę tzw. filozofii kontynentalnej. Wraz z orientacją analityczną zdaje się w ogóle przesądzać o „barwie” teraźniejszej filozofii. Panorama myśli tworzącej się w obszarze języka francuskiego również potwierdza ten fakt, choć nie ma ona charakteru ortodoksyjnego, lecz nosi posmak swoistej „herezji” i nowości, dalekiej od tez ojców założycieli fenomenologii. Francuscy filozofowie tej orientacji najczęściej nawiązują do rodzinnego kartezjanizmu; nie unikają też związków z teologią i tradycjami mistyki, chociażby Mistra Eckharta (np. Michel Henry).

Jednakże teza doktorska mgr Sykały poniekąd wymusiła na niej przyjęcie innego obszaru badawczego, a co za tym idzie zwrócenie uwagi na myślicieli zafascynowanych egzystencjalnymi i granicznymi problemami wyznaczonymi przez przygodny status osoby ludzkiej i tragizm jego

egzystencji. W ten sposób zajęła się badaczami, którzy w horyzoncie osiągnięć kultury greckiej starają się zaproponować taką koncepcję filozofii, w świetle której aporie zła, tragizmu, bytu człowieka w perspektywie wiecznego trwania uzyskują godne przyjęcia rozstrzygnięcia. Są to: A.-A. Zagdoun, A.-J. Festugière, J.-F. Mattéi, M. Conche, C. Rosset oraz najbardziej znany i popularny A. Comte-Sponville. Co ich wszystkich łączy?

Otóż, nie podlega zapewne przekreśleniu spontanicznie wyrażone przekonanie, że świat wymyka się ludzkiemu poznawczemu opanowaniu, podobnie jak i sam człowiek wciąż pozostaje niezgłębioną tajemnicą, nie wie, kim jest, ku czemu ostatecznie zmierza, jak ma sobie radzić z ościeniem zła i tragizmu przenikającego ziemską codzienność, i z jakim doświadczeniem należy wiązać przeżycie szczęścia, pojmowanego jako kres sensownego życia. Czy osiąga się ten stan w teraźniejszej kontemplacji czy może trzeba oczekiwać nadejścia śmierci, która otwiera drogę ku pełnemu zrozumieniu? To są pierwotne intuicje, spontanicznie zrodzone ze zdziwienia otaczającą rzeczywistością, a których konsekwencją stały się najróżniejsze wyobrażenia mityczne, ujęte w opowieściach wyrażanych najpierw w mowie wzniosłej, nacechowanej rytmiczną poetyckością oraz schematyczną powtarzalnością. Dopiero w czasowym procesie owe naturalne ekspresje zostały skodyfikowane przez Homera i Hezjoda w eposy dziejowe, stając się ówczesną „Biblią dla wszystkich”, wzorcem postępowania i myślenia o świecie.

Postawiono w nich racjonalne pytania dotyczące najbardziej bolesnych i trudnych do wyjaśnienia kwestii egzystencjalnych oraz bytowych, sugerując odpowiedzi w formie metaforycznej, typowo literackiej. Wówczas nie było jeszcze mowy o uzasadnieniach, sprawdzalnych eksperymentach, kwitła tylko spontaniczna reakcja emocjonalna na to wszystko, co nadnaturalne. Wszyscy Grecy odczuwali coś, co powszechnie nazywano θάμβος [*thambos*], czyli nabożny lęk wobec całej złożoności i dziwności kosmosu, ale też zaczęli powoli odkrywać, że za wielorakim panteonem bóstw ukrywa się siła boskości θεῖον [*theion*]. Z tej wspólnej materii spraw boskich poeci wykrawają poszczególne postaci, a następnie ożywiają je, wymyślając dla każdej z nich szereg dramatycznych przygód, opisywanych w „boskiej narracji”.

Dlatego poezja złączona z mitem budowała przestrzeń społecznego porozumienia i religijno-politycznej aktywności, w wiekach późniejszych przenosząc się w nieco skromniejsze miejsce obecności kulturowej, coraz silniej wypierana przez inne, bardziej pragmatyczne, formy osławiania rzeczywistości. Owe bardziej pragmatyczne formy w odniesieniu do problematyki zła u wczesnogreckich myślicieli wyrażały się zarówno na poziomie zwykłego codziennego doświadczenia, jak i w porządku metafizycznym, powiązanim z poszukiwaniem pierwotnej zasady bytu, nazwanej przez Anaksymandra ἀρχή [*arché*].

W każdym razie, wybrani do analizy przez mgr Sykałę filozofowie francuscy, jak i zapewne ona sama, przyjęli, że to Grecy właśnie (nie zapominając naturalnie o ważności dokonań starożytnego Egiptu, babilońskich „psalmach pokutnych”, eposie o Gilgameszu, hymnach do Atona czy o poematach ugaryckich i kronikach hetyckich) nadali kulturze Zachodu niepowtarzalną aurę zarówno w kwestii

statusu teorii literatury, poetyki, krytyki literackiej, jak i samej filozofii – racjonalnej dziedziny dociekań naukowych. Za ich sprawą wspomniane „formy podawcze” zyskały metodologiczną samoświadomość i autonomiczność. Traktaty o poezji, o języku artystycznym Demokryta, a zwłaszcza *Poetyka* Arystotelesa w sferze teorii literatury, w filozofii zaś pisma Platona i pozostałe dzieła Arystotelesa poświadczyły tę wyjątkową dojrzałość ówczesnego piśmiennictwa. Dokonało się to, co nie tylko nie zdążyło, ile raczej zasadniczo nie mogło i nie powinno było nastąpić w świecie „biblijnym”: literatura po raz pierwszy poczuła się właśnie literaturą, samodzielną formą ludzkiej działalności, świadomie przeciwstawiającą się wszystkiemu, co nią nie jest – żywiołowym, ekstatycznym „wieszczonim” proroków, kultowi, obrzędowi, zwyczajom i w ogóle „życiu”, a filozofowie nawiązywali do jej zdobyczy w sposób nienaruszający specyfikę filozoficznego dyskursu.

Nadto pojawiło się – w porządku rozważań nad słowem i językiem – pojęcie indywidualnego autorstwa, „zapoznanego geniusza”, którego sława nadejdzie w przyszłości, co sugerowały wypowiedzi Ksenofanesa bądź wersy Eurypidesa, uznawanego za klasycznego „melancholika”. W ten sposób doszło do wydobycia na światło dzienne myślenia teoretycznego (*theoria*), co oznaczało początek oglądu świata jako świata właśnie, rozpoznawanego jako byt samodzielny. Skoro człowiek dostrzegł dystans między sobą a rzeczywistością, i ją obserwuje, to najważniejszą rzeczą w sztuce musi być plastyczny, zobjektywizowany, bezinteresowny opis, wywołujący u słuchaczy wrażenie realnego oglądania, a nie słyszenia warstwy fonicznej słów. Do istoty literatury typu greckiego wszedł więc opis jako zasadniczy środek artystycznego przekazu.

Dlatego tak ważna jest metafizyka i antropologia. Mgr Sykała, zgodnie z pryncypiami lubelskiej szkoły filozoficznej, przekonuje, że od przyjęcia określonej wizji rzeczywistości oraz rozumienia człowieka zależy odpowiedź na węzłowe pytania natury egzystencjalnej, priorytetowo powiązane z zagadnieniami zła, niezawinionego cierpienia czy człowieczej niedoli. Wyróżnieni przez młodą badaczkę francuscy myśliciele wcale nie proponują podobnych propozycji. Każdy z nich ujawnia osobistą, wyrazistą, wizję, często o posmaku „filozofii tragicznej”. Nadto, odmienne interpretują pomysły Platona i Arystotelesa i często nie akceptują projektów „filozofii antytragicznej”, która właściwie (nie wyłączając chrześcijaństwa) pozostaje bezradna wobec realnej obecności zła i życiowej rozpaczliwości, o czym przekonują tezy modernistów, uznających zło i brak za konieczne składniki ludzkiej egzystencji, choć dające się „przeboleć” i włączyć w szerszy wymiar usuwający tragizm z przestrzeni osobowego doświadczenia kultury.

Tymczasem „filozofia tragiczna” pozostaje jedynym sposobem obecności w świecie, nieusuwalnym i otwierającym na przeżycia tzw. radości tragicznej. Toteż sposób reagowania – raz jeszcze podkreślam – na tragiczność i jej wpływ na ludzkie życie bywa bezpośrednio uwarunkowany uprzednio przyjętymi przez poszczególnych filozofów zasadami metafizyczno-antropologicznymi, nawet jeżeli ich autorzy do wskazanej zależności oficjalnie się nie przyznają. Stąd biorą się odrębności interpretacyjne i koloryty osobistych przekonań filozofów poddanych w niniejszej pracy krytycznej analizie, choć wszystkie one wpisują się w podłoże ustanowione przez współczesny francuski i (w

niektórych przypadkach) niemiecki egzystencjalizm. Wystarczy przytoczyć wypowiedzi chociażby Alberta Camusa czy Andre Malraux, w ujęciu których tragizm odnosi się nie tylko do procesów historycznych, lecz przede wszystkim określa ludzki los: pewność całkowitego unicestwienia. „Człowiek może opanować w sobie wszystko, co może być opanowane, naprawić w świecie wszystko, co może być naprawione. Po czym dzieci będą nadal umierały niesprawiedliwie, nawet w doskonałym społeczeństwie. Przy największym wysiłku człowiek może zmierzać jedynie do arytmetycznego zmniejszania cierpień świata. Ale niesprawiedliwość i cierpienie będą wciąż istniały, choćby najbardziej ograniczone, i nie przestaną być zgorzeniem” – oto dewiza egzystencjalistycznego humanizmu tragicznego. Czyżby dlatego Camus notował w prywatnych zapiskach, że świat, w którym czuje się najlepiej to mit grecki?

Struktura recenzowanej dysertacji jest dosyć nietypowa, zaś kryterium włączającym filozofów do grona zasługujących na długotrwałe badawcze spojrzenie okazały się ich zdecydowane i różne poglądy na kwestię tragiczności. Toteż każdy rozdział pracy został poświęcony przedstawieniu tez jednego z sześciu wybranych autorów. Pod koniec każdej prezentacji (tu wyjaśnienie oznacza interpretację i rozumienie) mgr Sykała dokonała, co godne podkreślenia, krótkiego podsumowania opisanych stanowisk, zgłaszając narzucające się od razu pod ich adresem wątpliwości i zarzuty, ocenę ogólną przenosząc na końcowe strony swojego opracowania, po czym dodała do zinterpretowanych treści własny komentarz krytyczny, z perspektywy, jak stwierdziła, metafizycznej, a więc odwołującej się do „koniecznych kryteriów dyskursu filozoficznego”, które zapewniają myśleniu filozoficznemu dorzeczność i racjonalność.

Z tej deklaracji wynikałoby, że poza oczywistymi regułami logicznymi, unikaniem na przykład zdań złożonych i zabarwień emocjonalnych, prymarna pozostaje racjonalność wyводу, czyli zgodność z normami ludzkiego rozumu. Trudnością pozostaje wszakże fakt, że pojęcie racjonalności przeszczepione na płaszczyznę filozofii zmienia znaczenie. Racjonalizm typu platońskiego daleki jest przecież chociażby od racjonalności akceptowanej przez Michała Montaigne'a. Szkoda, że mgr Sykała nie sprecyzowała szerzej swej postawy w tym względzie.

Poza tym, wydaje się sprawą wątpliwą „miarodajna ocena poznawczej wartości” propozycji francuskich filozofów poczyniona z naukowego wzgórza filozofii realistycznej. Tak odrębne wzorce badawcze nie mogą się łączyć ze sobą, gdyż nie pozwalają na to żelazne reguły tworzące sam paradygmat. Dwie kule bilardowe zawsze się od siebie odbijają, chyba że ujmiemy dzieje tragiczności i zła z punktu widzenia problematyki w nich zawartej, mającej wymiar problemu, który zostanie włączony w „istotę osobliwą” (termin Ricoeura) danego filozofa, czyli w charakterystyczne dla tegoż dzieła rozumienie świata. Wówczas pojawia się szansa uzupełniania treści jednego paradygmatu drugim. W tym sensie postępowanie mgr Sykały mogłoby zyskać pełniejsze umotywowanie.

Mam też nadzieję, że nie wykazuje ono na żadnym etapie rozważań strategii dyktatorskiej, ale raczej ujawnia przestrzeń otwartego sporu, gdzie marginalizuje się wszelkie naleciałości światopoglądowe w rozważaniach ściśle filozoficznych oraz przejawy ich ideologizacji. Mgr Sykała

wyraźnie podkreśla tę kwestię. Czuli jest na konieczność zachowywania metodologicznej jasności w badaniach naukowych, zwłaszcza na zastępowanie porządku ontologicznego (podawanie racji, przyczyn rzeczy) psychologicznymi aktami przeżycia i wewnętrznego afektu. Co nie jest, trzeba przyznać, łatwe w przypadkach interpretacji dzieł artystycznych, których wykreowani bohaterowie siłą rzeczy muszą uzasadniać osobiste wybory i postępowanie nie tylko racjami gatunkowymi, lecz głównie psychologicznymi. Nie pora tutaj, żeby rozstrzygać, na ile filozof ma prawo korzystać z podszeptów utworów, których struktura została skoncentrowana na intensyfikacji tzw. literackości, skoro filozofia nie jest literaturą, ani też nie każda literatura mieści w sobie filozofię. Mimo to zdarza się, że potrafimy, jak to ma miejsce w przypadku chociażby Platona, wydobywać z myśli zmetaforyzowanych treści sensowne i dokonywać ich klasyfikacji czy rzetelnych krytyk.

Przeгляд treści rozprawy

Studium mgr Renaty Sykały to aspektowo ujęta panorama idei tragiczności i kwestii z nią związanych, jaką prezentują wybrani przez nią filozofowie należący do francuskiego kręgu językowego. U większości z nich centralnym punktem odniesienia są utwory wczesnogreckiej tradycji literackiej, jak również teksty obrazujące cementowanie się nowej dziedziny kultury, jaką stała się filozofia. Z jednej więc strony przedmiotem zainteresowania będzie koncepcja tragedii Arystotelesa i jej typy, problem mimesis bądź zagadnienie *katharsis*, z innej zaś problematyka zła i celu ludzkiego życia, po prostu koncepcja tragizmu uwikłanego w najróżniejsze konteksty i wstępne założenia, jawnie bądź skrycie preferowane przez poszczególnych filozofów. Czy należy w związku z powyższym mówić o intelektualnym powinowactwie albo innego rodzaju bliskości między nimi?

Autorka rozprawy bezstronnie komentuje propozycje kolejnych filozofów, zauważa tworzące się między nimi podobieństwa, wypukła zasadnicze różnice. Dopatruje się źródeł owych koncepcji w porządku ontologicznym i antropologicznym, jak też konfesyjnym bądź pozakonfesyjnym. Czy tego typu metoda paraleli może spełniać funkcję narzędzia pomocniczego w poszukiwaniu prawdy, kiedy się konfrontuje poglądy znakomitych umysłów. Jean Guitton, który we własnej praktyce pisarskiej stosował wspomnianą metodę paraleli, wyróżniał, odwołując się do rozróżnienia Arystotelesa między przeciwnymi sobie a sprzecznymi ze sobą rzeczami, dwa rodzaje paraleli: przeciwieństwa i sprzeczności. Mówiąc skrótowo: Platon i Arystoteles mogą być prawdziwi obaj naraz, można ostatecznie, aby ich pogodzić, wyjść poza nich, już to w kierunku Platona (jak to uczynił św. Augustyn), już to w kierunku Arystotelesa (co zrobił św. Tomasz). Lecz Platona z Demokrytem któż pogodzi, tak samo jak św. Augustyna z Lukrecjuszem lub Pascala ze Spinozą czy Blondela z Sartre'em. W przypadku filozofów francuskich, bohaterów rzeczonyj dysertacji, mielibyśmy do czynienia raczej z paralelą przeciwieństwa niż sprzeczności. Ujawnia ona wspólne sploty, ale i diametralne odrębności w ocenie

zadań stawianych filozofii, faktów historycznych, postaw światopoglądowych bądź religijnego systemu wartości, jak też religijnego stylu życia.

I tak, mgr Sykała rozpoczyna swoją narrację od Mary-Anne Zagdoun, znawczyni kultury greckiej, szczególnie jej sztuki i literatury. Spora część dorobku uczonej dotyczy koncepcji greckiej tragedii jako gatunku literackiego naśladowującego życie i jej „estetyki”. Z racji ważności i uniwersalności problematyki tragedii koniecznością pozostają badania nad jejże statusem ontologicznym, antropologicznym czy kontekstem kulturowym, w jakim się kształtowała i nadal kształtuje, tym bardziej że literatura przedmiotu rośnie w zawrotnym tempie. A sam Arystoteles cenił sztukę tragediową bardziej niż epeję, rozumiejąc, że nic tak istotowo nie charakteryzuje ludzkiego bytowania jak doświadczenie tragiczności właśnie, wówczas w teatralnym obyczaju jednoznacznie powiązane z kultem, a wywodzące się z dytyrambu, gatunku liryki chóralnej. Co zatem najbardziej odkrywczego wydobywa z pism francuskiej badaczki mgr Sykała?

Najpierw niewywołującą sprzeciwów tezę, że jeżeli Platon, Arystoteles, czy inni im współcześni, chcieli uchwycić naturę jakiegoś dzieła, w tym teatralnego, używali formuły *mimémata*, będącej rezultatem procesu zwanego mimesis. Toteż i tragedia jest naśladowaniem, wywołuje emocje kataraktyczne, ale ponieważ wspomniani myśliciele odmiennie rozumieli zadania i cele filozofii, ich pojmowanie przedmiotu naśladowania i tego, czym jest samo przeżycie kataraktyczne znacznie się od siebie różniło. U Platona mimesis to sam kościół filozofii, albowiem wszystko to, co pozostaje rezultatem procesu mimetycznego jest zaledwie obrazem w świecie zjawisk, czyli czym pozbawionym prawdy. Sztuka przeto musi zostać wykluczona – z pominięciem poetów wrażliwych na cnoty obywatelskie, okazujących część bogom i dobrym ludziom – z obszaru filozofii zmierzającej do poznania świata idei. W związku z tym klasyczna tragedia nie ma znaczenia, jako że wyzwala w odbiorcach przeżycia irracjonalne, burzące właściwą skalę wartości, uniemożliwia przyjęcie właściwej postawy wobec napierającego zła. Przede wszystkim zaś ontologicznie zubaża porządek idei, będący ostatecznym gwarantem istnienia wszystkich rzeczy.

Arystoteles, choć odwołujący się do ustaleń swego mistrza, poszedł własną drogą. Przyjął jednak od niego pojęcie *mimesis* jako podstawę swojej teorii literackiej i teorii sztuki w ogóle. Zdaniem Zagdoun utożsamił ją z formą dramatyczną, gdyż w przeciwieństwie do poezji lirycznej, tragedia naśladuje nie postaci, lecz ich działania, przedstawia „ludzi działających”. Z tej racji fabuła (*mythos tragiczny*) zyskuje pierwszorzędnie na znaczeniu, charaktery natomiast pozostają nieco w tyle teoretycznego zainteresowania Arystotelesa. Tak oto forma dramatyczna daje szansę analogicznego przedstawienia realnej rzeczywistości, które rządzi się własnymi prawami, wyrażając to, co prawdopodobne i konieczne. Tutaj świat *doxa* znajduje swoje ważne miejsce, ponieważ zbliża do świata prawdziwego, odzwierciedlającego autentyczne życie ludzkie.

Nadto, *mimesis* stosowana w sztuce przypomina aktywność natury i funkcjonującą w niej celowość. Francuska uczona rozumie to w ten sposób, że sztuka na zasadzie analogii kreuje rzeczywistość autonomiczną, przetwarza to, co naturalne, uzupełnia braki natury i ją naśladuje. Dzięki

temu uczucia litości i trwogi można w tragedii przekomponować w specyficzną przyjemność estetyczną, co bezwzględnie pozostaje umiejętnością przynależną tylko artystom. Toteż *mimesis* artystyczna, uwarunkowana tym, co możliwe, prawdopodobne lub konieczne, zyskuje wymiar komunikacyjny; buduje fakt kulturowy, w który angażują się twórca tragedii, aktor i widz, bądź autor i czytelnik. Trzeba tutaj jeszcze dodać, że rozważając koncepcję tragedii musimy zauważyć rolę tzw. złożań bytowych, którymi Arystoteles zastąpił Platońską opozycję idei i pozoru. Chodzi o złożenie materii i formy. Dzięki tej ostatniej każda rzecz zyskuje własną indywidualność, co też dotyczy dzieła sztuki. Twórczość wszakże polega na naśladowaniu idei znajdujących się w umyśle twórcy jako wzorzec, wzorzec formy uzależnionej od materii. Dlatego na tragedię patrzymy jako na organiczną całość, która dzięki formie (*eidos, morphe*) jest tym, czym jest.

Mgr Sykała opisuje dalej szczegółowe propozycje Zagdoun odnoszące się do struktury tragedii (części tragedii to: intryga, charaktery, wysłowienie, sposób myślenia, widowisko i śpiew), jej typów, kwestię działania i charakterów (zło i jego rodzaje: „wina niezawiniona” oraz pycha), tego, co ogólne i prawdopodobne, podkreślając ważność celu tragedii, którym jest wzbudzanie uczuć litości i trwogi. Odtwarza spory pojawiające się w związku z hermeneutyką teorii katarskich (*katharsis* – „oczyszczenie”, także rytualne „usuwanie”, „zmywanie”. „wyjaśnianie”), uwypuklając przekonanie, że Arystoteles nawiązał do tradycji pitagorejskiej budując swoją koncepcję *katharsis*. To jednakowoż odczytanie bardzo kontrowersyjne i dalekie od intencji autora *Metafizyki*.

Czy analiza „zachwytu” coś w tej sprawie mogłaby wyjaśnić? Wydaje się, że nie. Pojęcie przeżycia estetycznego zrodziło się w drugiej połowie XVIII wieku, w horyzoncie filozoficznym niemającym wiele wspólnego z realizmem metafizycznym. Zagdoun opowiada się więc całkowicie za interpretacją S. Halliwelda, zgodnie która *katharsis* wiedzie do nabycia cnót, a nie do opanowania uczuć. W podsumowaniu mgr Sykała zwraca uwagę na końcowe wnioski, jakie sama wyciągnęła z pism francuskiej autorki, mianowicie, że koncepcja tragedii Arystotelesa ma charakter uniwersalny antropologicznie, aczasowy, choć problem tragizmu musi pozostać nierozstrzygalny. Wyraziła przy tym zatroskanie z powodu nie włączenia przez M.-A. Zagdoun w zakres swoich interpretacji teorii komedii Arystotelesa, wszak charakteryzuje ją rys mimetyczno-katarski, a osią dramaturgiczną jest *hybris*. Zarzut o tyle pozbawiony podstaw, że nie dochowała się część *Poetyki* zawierająca przemyślane przez Arystotelesa treści dotyczące komedii. Odnajdujemy po prawdzie pewne informacje na ten temat rozsiane w innych dziełach Filozofa, także w *Poetyce*, lecz nie stanowią one mocnej podstawy do budowania miarodajnych tez interpretacyjnych. Oczywiście, taki trud można podjąć. Moim zdaniem jednak nie przyniesie on spodziewanych owoców.

Kolejny myśliciel, któremu uwagę poświęciła mgr Sykała, André-Jean Festugière, skupiał się na zagadnieniach egzystencjalnych, stale obecnych w filozofii, szerzej w ludzkiej kulturze. Mam na myśli problem zła, sensu i celu życia, prawdy, szans osiągnięcia przez człowieka ostatecznego szczęścia. Francuski dominikanin, zniechęcony aurą współczesności, proponował namysł nad osiągnięciami tradycji greckiej, w której wspomniane aporie zyskały różnorodne wyjaśnienia, godne dalszych

uściśleń, zwłaszcza te ujęte w gatunkową formę tragedii. Mgr Sykuła przedstawia greckie poszukiwania źródeł zła, rozpatrywane w pierwotnej teologii Greków i przede wszystkim w twórczości wielkich tragików: Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa. Nie będę tych treści szczegółowo tutaj prezentował. Wskazuję tylko na wypunktowane przez nią główne linie rozumowania Festugière'a. W jego ujęciu każda próba rozjaśnienia zagadnień zła, cierpienia, sensu ludzkiej egzystencji zależy od przyjętej wizji bytu absolutnego (Boga religii). Albo więc bogów uznaje się za sprawców zła albo to sam człowiek jest u jego źródeł. W każdym razie wyjaśnianie tych dramatycznych kwestii splata się z poszukiwaniem i odkrywaniem Boga, gdyż świadomość własnej tragicznej godności zmusza niejako do refleksji nad zasadami i przyczynami kosmosu, co w konsekwencji prowadzi do filozofii. W jej granicach szczególnie osiągnięcia należy przypisać Platonowi.

Autor *Timajosa* Dobro utożsamiał z Bogiem, dzięki czemu problematyka zła została przeniesiona w przestrzeń doksalną, a tam człowiek był w stanie (*paideia*) zapanować nad samym sobą i osiągnąć stan mistycznej kontemplacji prowadzącej do „jedności z Dobrem”. Powyższa optyka otwiera i antycypuje niejako treści zaistniałe w europejskiej kulturze za sprawą objawienia chrześcijańskiego. Sprawa jest skomplikowana i dyskusyjna, czego świadoma jest mgr Sykuła, zwłaszcza wobec sytuacji, w jakiej znalazł się współczesny świat, coraz głębiej przeniknięty świeckością, proklamujący „boskie” wywyższenie człowieka. Pozostaje przecież wiele pytań zupełnie pominiętych przez platonizm, o czym przekonująco pisał Endre von Ivánka w pracy *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*. Traduit de l'allemand par E. Kessler, Presses Universitaires de France, Paris 1990), jak również Étienne Gilson w licznych swoich dziełach, zwłaszcza w *Constantes philosophiques de l'être* (Vrin, Paris 1978).

Zajmujące z punktu widzenia tematu recenzowanej rozprawy są propozycje Jeana-François Mattéi, który świadomie włączył się we współczesną debatę koncentrującą się na problemie tragiczności. Myśl grecką skonfrontował z myślicielami pokroju Nietzschego, Heideggera czy Camusa, uznając, że zdoła uwolnić obecną kulturę od zła-*hybris* (człowieka, świata, polityki) i wyprowadzić ją z kryzysu antropologicznego, metaforycznie ujmowanego w metaforze „śmierci człowieka”. Mgr Sykuła precyzyjnie i ze swego rodzaju swobodą interpretacyjną odtwarza poglądy Mattéi, które ujmuje w zwartej formule: tragedia jako konfrontacja *hybris* i *dike* na scenie *theatrum mundi*. Ukazuje miarę i przebranie miary w przeciągu wczesnogreckiej historii (od różnych wersji podań mitycznych, dzieł Homera i Hezjoda, do przedstawień tragików), by następnie przerzucić ją w pojęciowy porządek logosu (Anaksymander, Pitagorejczycy, Heraklit, Parmenides, Platon). Dalej konfrontuje poglądy Platona i Nietzschego, u których miara i przebranie miary zyskały odmienną barwę. I perswaduje, że wszelkie trudności i egzystencjalne węzły będzie można rozwiązać podążając za radami Platona, mimo że jego Bóg to przecież Bóg konstrukcji metafizycznej, nie zaś wiary i doświadczenia religijnego. Mgr Sykuła wypunktowuje słabości tej intelektualnej oferty, przychylając się wszakże do tezy, że projekty postmodernistyczne, dzisiaj wyraźnie uciszone, nie ułatwiają poszukiwań drogi ku uniwersalnej antropologii umacniającej nadzieję na lepsze jutro życia i świata.

Marcel Conche, któremu mgr Sykała poświęciła czwarty rozdział swojego studium, włączając go w poczet przedstawicieli francuskiego postmodernizmu, jako że przyznawał się do postawy ateistycznej, odrzucał chrześcijaństwo, propagując filozofię, jak sam określał, mądrości tragicznej, która akceptuje aporetyczność zła radykalnego, zdając się tylko i wyłącznie na potęgę życia i miłości, pozbawionych jakichkolwiek zabarwień religijnych czy metafizycznych w klasycznym sensie? Pojęcie dekonstrukcji odniesione do jego pisarstwa ma sens tylko wówczas, kiedy uznamy ją za inną nazwę jego filozofii, będącej (przyznaję: jak u Derridy) radykalizacją filozoficznej postawy Heideggera, negacją logocentryzmu i próbą myślenia poza jakąkolwiek sferą Obecności, preferowanej przez dawną tradycję Zachodu. Oczywiście, należy tutaj pamiętać o różnicy między dekonstrukcjonizmem (to inwencyjna metoda oznaczająca technikę gruntownej lektury tekstów literackich i nieliterackich) a dekonstrukcją, która definiuje filozofię, chociażby taką, jaką preferował Conche.

W każdym razie mgr Sykała koncentruje się na tych dokonaniach filozofa, które dotyczą zła, szczególnie zła absolutnego i chrześcijańskiej teodycei. Istnienie wspomnianego zła z góry wyklucza jakiegokolwiek stanowisko teodycealne, stanowczo deklarował Conche. By je umieścić w polu uzasadnionej argumentacji przywoływał doświadczenie starożytnych Greków, które jednak nie jest w pełni przekonujące, ponieważ pomija aporię niezасłużonego cierpienia niewinnych (*hamartia*). Podobnie dzieje się w tradycji chrześcijańskiej, której argumenty Conche, krok po kroku, odrzucał w imię poglądu, że nawet ofiara Chrystusa na wzgórzu Golgoty nie daje satysfakcjonującego rozwiązania w kwestii niezawinionego cierpienia dzieci. Bóg je dopuszcza, ale nie umiemy racjonalnie wyjaśnić, dlaczego tak właśnie jest. Stąd „radykalny dogmatyzm” Conche’a i zgłoszony przez niego projekt „nowej” metafizyki, czyli „metafizyki Zdarzenia” i „Natury”.

Mgr Sykała zgrabnie chwyta węzłowe wątki filozofii francuskiego myśliciela, przeladowane synkretycznymi, „poetyckimi” formułami, często o wczesnogreckim rodowodzie. W tak ukształtowanym horyzoncie człowiek, ślepo zrodzony przez Naturę, ma do dyspozycji wolność i miłość, lecz musi poddawać się nieświadomej Naturze, będącej ludzkim losem, znakiem niczym niemożliwej do oddalenia tragiczności. Nie mamy tu jednakże do czynienia z nihilizmem, ponieważ człowiek kreując samego siebie staje się twórcą własnego losu; może żyć samotnością mędrca, zwłaszcza wobec śmierci osób najbliższych. Czy to wystarcza, by sugerować model życia unieważniającego ludzką samotność i cierpienie? Ależ przenigdy, odpowiada autorka tego opracowania. I odważnie reaguje na poszczególne punkty narracji Conche’a, wskazując w konkluzji, że jego tzw. nową metafizykę należy uznać za jedną z wersji wariabilizmu ontologicznego w ramach swoistego kryptoracjonalizmu.

„Filozof szczególny”, „rzadki” – to wyróżniająca oznaka Clémenta Rosseta, który opierał swą refleksję filozoficzną na zasadzie „jedności sprzeczności”. Czy to sugeruje uznanie przez niego Heglowskiego przekonania, że byt ma charakter logiczny i że przeciwstawne pojęcia są w stanie ująć to, co pozaracjonalne, będące poza zasięgiem ludzkiego rozumu i woli? Trudno orzec, lecz problematyka, jaką podejmował nawiązuje do badań autorów omawianych w tej pracy, a więc do tradycji greckiej, Schopenhauera czy Nietzschego. Przyjmował też, że tragiczność jest niezbywalnym

elementem ludzkiego sposobu życia. Chciałby, jak sugeruje mgr Sykała, wyrugować z kultury te ujęcia filozoficzne, które opowiadają się za dualizmem ontologicznym i doprowadzić do wyrugowania zła z ziemskiej codzienności. Analizował kategorię tragizmu, odrzucał pojęcie *katharsis*, choć uznawał grecką tragedię za trwale zakorzenioną w kulturze Zachodu, która po dziś dzień rzuca jej zaskakujące wyzwanie. Doświadczenie tragizmu nie daje się bowiem przezwyciężyć, niszcząc życie, przynosi mu jednak siły do przetrwania, radość, wyzwala z odpowiedzialności. Dlatego filozof starał się opisać mechanizm tragiczności, czas tragiczności, przywołując dzieła greckich tragików, podkreślając znaczenie przypadku i sztuki, odrzucając zaś „ideę natury”.

Mgr Sykała określa taką postawę mianem „terrorizmu filozoficznego”, prowadzącego do trudnych nawet do wyobrażenia skutków, skoro człowiek jest częścią materii i działa w sposób przypadkowy, co potwierdzają myśliciele tragiczni Empedokles i Lukrecjusz. Co jednakowoż nieco, by tak nazwać, zabawne, że Rosset chciał z takiego spojrzenia wydobyć rys pozytywności. Należy, sugerował, żyć z tragizmem i demaskować go dzięki sztuce. Stąd jego pochwały pod adresem „radości tragicznej”. Mgr Sykała zdecydowanie poddaje krytyce wywody Rosseta, zauważając, że miesza on porządek myślenia z porządkiem poznawania, wysnuwa z pism Heideggera pojęcie nicości, nadając mu dynamiczny i twórczy wydźwięk, choć nicość jest tylko myślową negacją bytu.

Ostatnim filozofem, którego myśl objęła spojrzeniem badawczym mgr Sykała, jest André Comte-Sponville. Książki pisarza, także i w Polsce, stają się coraz bardziej modne, ufam, nie tylko z powodu wyznań w nich promowanych: „jestem wiernym ateistą”, „wierzę, że Bóg nie istnieje”, „najważniejsze jest życie duchowe”. Jego stanowisko daje się przedstawić jako rozciągnięte pomiędzy pojęciami tragizmu i materializmu. Z pozycji, jakżeby inaczej, filozofa materialisty, czerpiącego wiele z greckiego ujęcia filozofii jako „sposobu życia”, chce on znieść granicę pomiędzy postawą ateistyczną a duchowością, uważając, że obie nierozzerwalnie przynależą do siebie. Tego typu sugestia pociąga za sobą konieczność uporania się z fanatyzmem i nihilizmem. Laickość wraz z tkwiącą w niej duchowością może być odpowiednim orężem do pokonania tych dwóch upiórów współczesności. Marzy mu się, aby ze swoim przesłaniem dotrzeć do jak największej liczby osób; przekonać ich, że można obejść się bez religii, że Bóg nie istnieje i że mamy dostęp do niecodziennej formy życia duchowego, wiążącej się z aktywnością moralną i doświadczeniem tajemnicy istnienia samego w sobie. Nie dziwi zatem, że myślenie tragiczne tak bardzo go zajmuje. Czym ono jest?

Filozof nawiązuje do Arystotelesa, do Biblii, do nowożytnych dzieł literackich o dramatycznej wymowie. Wyprowadza z nich koncepcję tragizmu najgorszego i tragizmu banalności, które wzbudzają uczucie litości. Omawia zło realne i przypadkowe, pozostawiając w tle swoich analiz trwale poczucie egzystencjalnej kruchości istnienia, co prowadzi do doświadczenia tragizmu w najwyższym stopniu. Dlaczego? Nie jest bowiem łatwo pokonać aporie definicji materializmu, prawdy w porządku logicznym i jej ścisłego statusu bytowego. Mgr Sykała daje przegląd tych trudności, stwierdzając, że francuski filozof jako materialista musi zgodzić się na przyjęcie tragiczności jako sposobu życia, braku szczęścia. Mimo to sądzi, że najważniejsza w życiu (także społecznym) pozostaje duchowa więź oraz wierność. Jeżeli

pozostajemy przy tego rodzaju tezie, jesteśmy nowocześni, potrafimy działać racjonalnie, przeciwstawiać się sofistycie i nihilizmowi; ogrania nas aura humanizmu. Wówczas celem podejmowanych przez nas działań jest cała ludzkość i obowiązki wynikające z bycia człowiekiem. Ważne pozostają relacje międzyludzkie, wierność, miłość, samo życie, jako przestrzeń samoafirmacji istnienia i tajemnicy, nieodłącznej od niego, życie przeniknięte tragizmem i bezradnością wobec zła. Niestety, przyjęcie postawy „radosnej rozpacz” niewiele zmienia w całości sytuacji, w jakiej filozofuje Comte-Sponville. Autorka niniejszej dysertacji odslania mielizny tej koncepcji, wskazując, że stanowi odmianę irracjonalizmu; empiryzmu oraz nominalizmu, co konsekwentnie prowadzi do sceptycyzmu poznawczego. A z takiej pozycji trudno o jakąkolwiek wizję przybliżającą człowieka do realnych stanów rzeczy, pozbawioną ideologicznych naleciałości.

Jakie wnioski z przeprowadzonych analiz wyłuskuje mgr Renata Sykała? Otóż, namysł nad fenomenem tragiczności trwa od czasów wczesnogreckiej kultury i nigdy nie zanikł w kulturze Zachodu. Świadczą o tym nie tylko dyskusje prowadzone wśród specjalistów, lecz również stała obecność na deskach scenicznych czy w innych mediach utworów starożytnych tragiczków, nie wyłączając teatralnych ośrodków w Polsce. W tym roku, dodajmy, słuchowisko *Edyp w Kolonos* Sofoklesa w reżyserii Mariusza Malca oraz spektakl *Król Edyp* tego samego autora w reżyserii Jacka Raginisa-Królikiewicza zdobyły Grand Prix XXI Festiwalu Teatru Polskiego Radia i Teatru Telewizji Polskiej "Dwa Teatry" w Zamościu.

Między innymi i z tej racji badania prowadzone w środowiskach filozoficznych nad tragedią, jej istotą, przyczynami, konsekwencjami antropologicznymi zasługują na specjalne zainteresowanie. Osiągnięcia badaczy z francuskiego kręgu językowego tym bardziej, gdyż tworzą wieloraki obszar intelektualny, pobudzający do polemik i poszukiwań jak najlepszych propozycji wyjaśniających. Z tekstów tragiczków greckich wyłania się równo aporia tragiczności, wciąż aktualna, domagająca się kolejnego twórczego zastanowienia. Bo przecież dzieje filozofii to nieuchronne starcie jej wersji antytragicznej z odmianą tragiczną. Ta pierwsza zapowiada uporanie się z kwestią zła i ze wszystkim, co zło przynosi, ta druga przeciwnie chce pogodzić człowieka z tragizmem, proponując różne wariacje wyzwalające z obręczy przygodności w tragicznym świecie. Pomocną w tym względzie pozostaje sztuka.

Mgr Sykała, posiłkując się zdobyczami profesora Henryka Kieresia, swojego naukowego przewodnika, odslania meritum sztuki, aprobowanej przez zwolenników filozofii tragicznej. Dysponujemy w tej sprawie trzema koncepcjami: prywatywną, ejdetyczną oraz maniczno-ekspresyjną. Różnią się one między sobą, zgodnie jednak głosząc, że sztuka naśladuje naturę, doprowadza do przeżycia *katharsis* pojmowanego w wieloraki sposób. Oznacza to, że każda z tych koncepcji bywa uwarunkowana określoną teorią metafizyki i antropologii. I tak ejdetyczne pojmowanie sztuki wywodzi się z racjonalizmu, skażonego błędem esencjalizmu (A.-J. Festugière, J.-F. Mattéi), maniczno-ekspresyjne natomiast z kryptoracjonalizmu (M. Cochrane, C. Rosset, A. Comte-Sponville), ustawiającym człowieka na tragicznej scenie życia, która dzięki etyce, sztuce jest w stanie doprowadzać

człowieka do uzyskania wewnętrznego pokoju, akceptacji rzeczywistości, co zresztą nie wymaga niczego więcej, jak tylko osobistego wysiłku, trudu, koncentracji. Wymusza poniekąd porzucenia własnego „ja”, jak również rezygnacji ze skostniałych struktur instytucji religijnych, których władarze sądzą, że dysponują prawdą w sposób niewymagający dyskusji. A gdy to już się stanie, wtedy człowiekowi przestaje brakować Boga. Staje się wolny, swobodny w działaniu, niesiony tym, co tu i teraz, co trwa w środku bezosobowego, „urzeczywistnionego absolutu”.

Zupełnie odmienną propozycję składają projektodawcy realizmu metafizycznego. Porzucają oni wszelkie ideologiczne narosty oblepiające idealizm na rzecz metafizycznych kryteriów dyskursu, takich jak niesprzeczność poglądów, prawdziwość, czyli zgodność z realnym światem, obowiązek przewidywania ich realnych konsekwencji oraz historyzm – znajomość dziejów filozofii i przyczyn rodzących się w jej obszarze tradycji i nurtów. Ogląd dokonań francuskich filozofów z perspektywy tak pojętego realizmu – zdaniem mgr Renaty Sykały – sprawia, że ich propozycje (aspektowo godne uznania) trzeba oceniać jako działania paraliterackie, a nawet pseudofilozoficzne.

O c e n a r o z p r a w y

Zgodnie z dobrym obyczajem przedstawiam przede wszystkim zdobycze naukowe niniejszej rozprawy, będące podstawą zaproponowanej przeze mnie oceny:


- oryginalne sformułowanie tematu, mające wyraźnie aktualną wymowę;
- struktura całości w kluczu personalnym została odpowiednio skonstruowana;
- konsekwencja w wykazywaniu, że akceptacja określonych poglądów filozoficznych ma wpływ na rozumienie tego, czym jest i może być fenomen dramatu i dramatyczności oraz samej sztuki.
- warte podkreślenia sumujące uwagi młodej badaczki zamykające partie kolejnych rozdziałów;
- odwaga w podejmowaniu własnych decyzji interpretacyjnych, dotyczących wielorakiej i motywowanej odmiennymi stanowiskami filozoficznymi i światopoglądowymi twórczości autorów poddawanych w tej dysertacji krytycznej analizie;
- umiejętność rzetelnego uzasadniania proponowanych przez siebie tez interpretacyjnych;
- radość z myślenia, z poszukiwania prawdy, co uwidacznia się w aurze prowadzonej narracji;
- porządna orientacja w meandrach współczesnej filozofii francuskiej;
- znajomość istniejących w literaturze przedmiotu teorii sztuki;
- zdolność do syntezy, staranność odnośnie badawczych źródeł;
- literatura przedmiotu została wykorzystana w stopniu wystarczającym. Lecz zabrakło w niej kilku ważkich opracowań: książki Michała Pawła Markowskiego *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza* (Gdańsk 1999); Joanny Skurzak, *Duchowość ateistyczna. Propozycja francuskiej filozofii religii*, Warszawa 2020. Polecam też: Gilbert Romeyer Dherbey, *La parole archaïque* (Paris 1999), zwłaszcza s.14-39.

Przygotowując tekst do druku proszę zwrócić uwagę na efekt lustra (bliska obecność tych samych słów), niebывale utrudniający lekturę. Poza tym, należy unikać nonszalancji w posługiwaniu się terminami „modernizm” i „postmodernizm”. Bez potrzeby nie powtarzać tych samych albo podobnych treści. Jeżeli to możliwe, warto bardziej uwypuklić podobieństwa i rozbieżności między tezami interpretowanych francuskich filozofów. Zalecałbym również (to na przyszłość) przyjęcie bardziej, by tak powiedzieć, skromnej postawy w ferowaniu ocenami. Filozofia nie znosi „Heglowskiej pychy”, raczej chce pozostawać w stanie poszukiwania. Wie, że może wspiąć się na wyżyny mądrości. Powinna jednak czynić to ostrożnie, ze świadomością popełnienia błędu, z pokorą, że o własnych siłach dochodzi do poznawczej granicy, w horyzoncie której rozciąga się tajemniczy blask kontemplacji i łaski. Kto oddala od siebie promieniowanie owego blasku, świadomie wybiera drogę ograniczonego do ziemskich dystynkcji szczęścia. Ma jednak ku temu niezbywalne prawo.

K o n k l u z j a r e c e n z j i

Rozprawę oceniam jako znakomite opracowanie naukowe. Jej autorka włożyła sporo wysiłku, by zarysować metodologiczny kontekst umożliwiający prezentację głównych idei zawartych w dziełach współczesnych francuskich filozofów, którzy w centrum zainteresowania postawili aporię zła, cierpienia, tragiczności ludzkiego losu. Wskazanie ontologicznych źródeł, powinowactw, ujawnienie wewnętrznych sprzeczności oraz konsekwencji antropologicznych owych treści, to bezsprzecznie zasługa młodej uczonej. Dostrzegła ona niemałe braki w rozumowaniach i uzasadnieniach, jakie zgłaszali francuscy autorzy. I co najbardziej intrygujące, wychodząc z pozycji realizmu filozoficznego, podjęła z nimi zasadną polemikę. Merytorycznie uzasadnioną, choć niemogącą zapewne usatysfakcjonować wszystkich zainteresowanych.

Jeżeli do powyżej wypunktowanych naukowych pozytywów dodamy umiejętności językowe, w miarę lekkie prowadzenie narracji – nie należy się dziwić, że z satysfakcją stwierdzam: dysertacja *Grecka tragedia a problem tragiczności ludzkiego życia w ujęciu współczesnych filozofów francuskich* spełnia wszelkie wymagania stawiane pracom doktorskim przez Ustawę o Szkolnictwie Wyższym. Wnioskuje zatem o **dopuszczenie** Pani mgr. Renaty Sykały do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

.....


ks. prof. dr hab. Jan Sochoń

Kierownik Katedry Filozofii Kultury i Religii
na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW