

Tragedia jako model konfliktu moralnego

Prace
Kulturoznawcze X
Wrocław 2007

Martha C. Nussbaum w książce *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* czyta Platona i Arystotelesa przez pryzmat tragedii greckiej, a nie na odwrót, co najczęściej robią filozofowie, dostrzegając w dziełach Sofoklesa, Ajschylosa czy Eurypidesa poetycki wyraz filozoficznych teorematów. Z tego estetycznego testu zwycięsko wychodzi jedynie Arystoteles, którego etyka jest „bezpośrednią teoretyczną artykulacją pluralizmu i bogactwa, jakie znajdujemy w *Antygonie* – oraz, ogólniej, w greckim politeizmie”¹. Problem, który stawia Nussbaum, dotyczy tego, jak bardzo możemy nasze życie, brane przede wszystkim w wymiarze moralnym, racjonalnie kształtować, czyniąc je niezależnym od kosmicznych sił, fizycznych konieczności, losu czy tytułowego szczęścia (*luck*), które autorka rozumie w nawiązaniu do greckiego *tyche* (*traf*). Grecy określali tym wyrażeniem szczególną formę przypadkowości, gdy cel działania osiąga się na skutek zaistnienia jakiejś przyczyny przypadkowej².

Pod koniec Platońskiego *Protagorasa* Sokrates polemizuje z wizją etycznego życia, przedstawioną przez poetę Simonidesa, który życie w cnocie wiązał ze sprzyjającymi okolicznościami zewnętrznymi. „Komu się dobrze powiedzie, ten dzielny / A lichy ten, komu źle. [...] Wytrwać w dzielności i szczyt jej osiągnąć kto zdoła? / Bogów kochanek”³. Wizji poety Sokrates przeciwstawia koncepcję życia dzielnego opartego na wiedzy, którą nazywa „umiejętnością mierniczą” – trafnym wyborem między nadmiarem i niedomiarem. Jest to wiedza praktyczna

¹ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 297.

² Por. Arystoteles, *Fizyka*, B 5.

³ Platon, *Protagoras*, [w:] tegoż, *Lachem, Protagoras*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 113/114.

oparta na znajomości reguł ogólnych, określana przez starożytnych słowem *technē*. Wszystko, co dzieje się w naszym życiu, za sprawą *tyche* jest od nas niezależne i nie mamy na to wpływu, *technē* natomiast można się nauczyć. Przeciwnieństwo *tyche* – *technē* dotyczy również naszych wyborów moralnych. Zasadniczym pytaniem, jakie stawia w swej książce Nussbaum, to pytanie, jak dużo ingerencji szczęśliwego trafu możemy, według Greków, dopuścić w naszym życiu? Ile powinniśmy mieć szczęścia, żeby nasze życie było najlepsze i najwartościowsze⁴? Autorka jest przekonana, że są to kwestie ważne także dla nas dzisiaj, jakkolwiek nad współczesnym myśleniem etycznym rozciąga się duch etyki Kanta z jej zasadą absolutnej autonomii woli i prawa moralnego. Kant chciał uczynić sferę moralności całkowicie autonomiczną w stosunku do sfery empirycznej. Działanie etyczne nie powinno kierować się żadnymi pobudkami czy interesami zewnętrznymi wobec rozumu, nawet jeśli byłyby to pobudki i interesy najbardziej wzniosłe. Moralna powinność jest niezależna od tego, co wydarza się w świecie: „Niebo gwiaździste nade mną, prawo moralne we mnie”.

Stawiając ogólne pytanie o rolę szczęścia w ludzkim życiu moralnym, autorka *The Fragility* rozpatruje trzy bardziej szczegółowe kwestie. Pierwsza dotyczy roli działań i relacji, które są ze swej natury szczególnie podatne na zmiany. Jak bardzo racjonalny plan życia dopuszcza, jako cel, elementy takie jak przyjaźń, miłość, aktywność polityczna, które same w sobie są zależne od owego *tyche* i wystawiają człowieka na działanie przypadku? Druga kwestia odnosi się do relacji między wspomnianymi elementami. Czy mogą one współistnieć harmonijnie, czy też w zderzeniu ze światem zewnętrznym wywołują konflikty i oddalają nas od dobra? Ostatnia kwestia dotyczy stosunku między racjonalną samokontrolą ludzkiej egzystencji a uczuciami, emocjami oraz pragnieniami, które ze swej natury łatwo takiej samokontroli umykają. Zdaniem Nussbaum to właśnie starożytna tragedia grecka podkreśla nieredukowalną rolę szczęścia w kształtowaniu ludzkiego życia i jego wartości, na co zwracał również uwagę Arystoteles w swojej koncepcji etycznej. Stąd pewna jej komplementarność wobec twórczości greckich poetów tragicznych. Szczególnie wyraźnie widać to na tle filozofii Platona, który – jak wiadomo – chciał wygnać poetów ze swego państwa. Uznał on, że tragedia nie może być modelem moralnego konfliktu, przedstawia go raczej w sposób naiwny i trywialny, przede wszystkim zaś wewnętrznie sprzeczny. Sokrates w Platónskim *Eutyfronie* za irracjonalne uznaje żądanie spełnienia przez tytułowego bohatera dwóch wykluczających się zobowiązań. Powinniśmy, jak postuluje, spełniać tylko te nakazy, co do których bogowie są między sobą zgodni. W przypadku konfliktów praktycznych możliwa jest „jedna słuszna odpowiedź”. Oczywiście większość filozofów potrafiłaby wyobrazić sobie, że istnieje konflikt powinności czy też obowiązków, w którym trudno wskazać na jedno właściwe rozwiązanie. Był w stanie wyobrazić to sobie nawet Kant, z zasady

⁴ Por. M.C. Nussbaum, *The Fragility...*, s. 4.

negujący możliwość takiego konfliktu. Pojęcie obowiązku, tak jak pojęcie prawa moralnego, jest dla niego pojęciem apriorycznym, a zatem *ex definitione* sprzeczność wyklucza. Jeżeli w realnym życiu dochodzi jednak do kolizji powinności, nie jest to sprawa etyki, czyli metafizyki moralności. Musimy znaleźć tu inne wytłumaczenie, gdyż w konflikcie tylko jeden z wykluczających się obowiązków może być prawdziwym zobowiązaniem. W *Metafizyce moralności* pisał Kant:

„Zatem konflikt obowiązków i zobowiązań jest czymś zupełnie niepojętym (*obligationes non colliduntur*). Z pewnością jednak możliwy jest obowiązek, który posiada dwie różne podstawy obowiązywania (*rationes obligandi*), przy czym żadna z nich (rozważana oddzielnie) nie jest w stanie nadać mu dostatecznej mocy wiążącej (*rationes obligandi non obligantes*); jedna z tych podstaw jest podmiotowa, druga tymczasem tkwi w prawie, które podmiot obiera sobie za przepis swego postępowania; aczkolwiek pierwsza nie ma w sobie nic z konieczności. – Kiedy te dwie motywacje do siebie nie przystają, filozofia praktyczna twierdzi, że prymat należy się bynajmniej nie tej, która wiąże silniej (*fortior obligatio vincit*), ale tej, która ma silniejszą podstawę (*fortior obligandi ratio vincit*)”⁵.

Cytat ten pokazuje, jak sędzę, że etyka kantowska nie może sobie poradzić w sytuacji, gdy na moment tylko opuszcza aprioryczny teren rozumu praktycznego. *De facto* unieważnia empiryczny wymiar konfliktu nic nietłumaczącymi i niezrozumiałymi hipostazami. Tylko tyle, co w powyższym fragmencie miał do powiedzenia niemiecki filozof na temat moralnego konfliktu zobowiązań. Inaczej na problem spojrział Jean-Paul Sartre. W eseju *Egzystencjalizm jest humanizmem* podał przykład studenta, który podczas okupacji przyszedł do niego, prosząc o radę, co ma wybrać, czy walczyć w ruchu oporu i stanąć po stronie takich wartości jak miłość ojczyzny, patriotyzm, solidarność, czy zostać i opiekować się starą matką, dokonując wyboru troski, opieki i matczynej miłości. Sartre odpowiedział mu zgodnie z zasadami swej filozofii, że jest wolny i musi wybierać sam, bo oprócz wolności nie ma żadnej powszechnie obowiązującej reguły, która mogłaby nam słuszną odpowiedź wskazać. Z kolei współczesny etyk Richard M. Hare argumentuje, że podmiot musi ciągle redefiniować ogólne zasady moralne w świetle konkretnej sytuacji. Na przykład nakaz „nie kłam” jest w czasie wojny redefiniowany i otrzymuje postać: „nie kłam z wyjątkiem, kiedy masz do czynienia z wrogiem podczas wojny”. W ten sposób konflikt moralny wpisany jest, zdaniem Hare’a, w regułę jako wyjątek ograniczający zakres jej stosowania⁶.

⁵ I. Kant, *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, PWN, Warszawa 2005, s. 32–33.

⁶ Por. R.M. Hare, *Language of Moral*, Oxford 1952, s. 50 i n. Kanta i Hare’a w obronę przed zarzutami Nussbaum bierze Josef Früchtel, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*, Suhrkamp, Frankfurt am M. 1996, s. 332–343.

Wszystkie te koncepcje *mutatis mutandis* starają się uzyskać jedyną słuszną odpowiedź w konflikcie o charakterze moralnym, traktując go niczym łamigłówkę do rozwiązania. Ale, zdaniem Nussbaum, konflikt moralny taką łamigłówką nie jest, pociąga za sobą koszty emocjonalne: zwątpienie, porażkę, niepewność, rozpacz, czasami szaleństwo, a nawet śmierć. Gdy na przykład rozwiążemy jakiś problem naukowy, najczęściej przynosi to nam zadowolenie, radość albo nadzieję. Nie jest tak w przypadku dylematów praktycznych, co pokazuje grecka tragedia. Paradigmatycznym przykładem jest tutaj konflikt przedstawiony w *Agamemnonie* Ajschylosa. Agamemnon musi wybierać między nakazem Zeusa, aby poprowadzić wojska na Troję, i Artemidy, nakazującej mu poświęcić córkę Ifigenię, by obłaskawić jej gniew i w ten sposób umożliwić wypłynięcie floty. W podobnej sytuacji znalazł się biblijny Abraham: albo ofiara z niewinnego dziecka, albo nieposłuszeństwo i niewiara w boską moc. Etyczny konflikt powinności, przedstawiony na przykładzie Agamemnona, nie jest logiczną niekonsekwencją, a sprzeczność między wolnością i koniecznością towarzyszy, według autorki *The Fragility*, niekiedy naszym moralnym wyborom. Być może niezrozumiały i trudny do akceptacji jest dla nas fakt, że bohaterowie tragedii antycznej są nagradzani i karani za czyny, na które nie mają żadnego wpływu i które są niezależne od ich woli, oraz nie podlegają racjonalnej kontroli. Jednakże trudności z tym mają tylko ci, którzy zakładają, że reakcje emocjonalne nie mogą kształtować charakteru jednostki, że jest on formowany wyłącznie deliberacyjnie. Zdaniem Nussbaum wspomnienie konfliktu wyrabia w nas pewne dyspozycje moralne: wrażliwość, spontaniczność, prawość, odpowiedzialność. Przypominają o tym także piękne strofy Ajschylosa:

„Zeus to bowiem człeka wwiódł
na rozumu drogę: »Cierp
i cierpieniem ucz się« – rzekł.
Milczy noc –
nie śpisz: czuwa pamięć win,
kroplą draży serca rdzeń...
Sobie wbrew
Sprawiedliwym stać się masz”⁷.

W pamięci win, która kroplą draży serca, myśl i uczucie współdziałają ze sobą. Pamięć i namysł wywołują w nas uczucia, a wiedzę zdobywamy za sprawą *pato-su*, bolesnego i zgubnego zdarzenia, które naocznie przedstawia tragedia. Nie jesteśmy przecież istotami obdarzonymi wyłącznie intelektem czy też absolutną wolą, ale przypadkowymi podmiotami moralnymi, żyjącymi w realnym świecie, i taki obraz substancji etycznej lepiej do nas pasuje.

⁷ Ajschylos, *Agamemnon*, [w:] tegoż, *Tragedie*, przeł. S. Srebrny, Kraków 2005, s. 366 [175–181].

Gdybyśmy chcieli zinterpretować konflikt Agamemnona z punktu widzenia wspomnianego wyżej stanowiska J.-P. Sartre'a, to dla niego wnioski mogłyby być tutaj takie, że formułowanie zasad etycznych i staranie się, by żyć wedle tych zasad, jest całkowicie dla jednostki bezużyteczne i bezowocne. Bohater tragedii Ajschylosa jako bohater Sartre'owski porzuciłby oba zobowiązania, zarówno to wobec Zeusa, jak i to, którego żąda Artemida, i w ten sposób poczuł się absolutnie wolny, pozbawiony wszelkiej konieczności, a zarazem wszelkiej powinności. Wprawdzie takie podejście traktuje położenie Agamemnona jako wyraz życiowego kryzysu, ale proponuje jego rozwiązanie poprzez skok w arbitralność. Jeśli dwa żądania stają się w danych okolicznościach ze sobą sprzeczne, to mogą jednak, mimo to, wzmacniać pozytywnie charakter jednostki uwikłanej w konflikt, ponieważ czuje ona oraz myśli jako ktoś, kto zmuszony jest działać przeciw obu moralnym zobowiązaniom, i w tym doświadczeniu kształtuje swój charakter moralny. O tyle, zdaniem autorki *The Fragility*, ogólne zasady moralne wcale nie muszą być, jak chce Sartre, w naszym życiu bezużyteczne. Ważne wydaje się samo moralne doświadczenie, w którego wyniku nabywamy moralnych dyspozycji empatii, litości, przebaczenia, odpowiedzialności. Gdyby pozostać przy Sartrowskiej absolutnej wolności, wówczas sytuacja Agamemnona byłaby co najmniej dziwna. Odrzucając wszelkie ogólne zasady, mocą wolności zabija on swoją córkę Ifigenię. Tragicizm zmienia się w nie wiadomo co.

Bardziej umiarkowana jest pozycja Hare'a, który nie postuluje całkowitego odrzucenia uniwersalnych zasad i zdania się na przypadek, ale twierdzi, że powinniśmy tak rewidować nasze ogólne reguły postępowania, aby nie generowały one konfliktu w konkretnych przypadkach. Jeśli jednak odpowiednio zmodyfikowalibyśmy ogólną zasadę „nie zabijaj”, nadając jej postać „nie zabijaj członków swojej rodziny, z wyjątkiem sytuacji, kiedy zażąda tego Bóg”, wówczas dramat Agamemnona przyjmuje zgoła inny kształt. Moralny horror zmienia się w zadowolenie, świadomość tego, że muszę popełnić zło, w poczucie, że odkryta została słuszna droga postępowania. Kiedy z kolei potraktujemy bohatera tragedii Ajschylosa jako Kantowski podmiot moralny, to widzimy, jak silny opór stawia rzeczywistość, naruszając wewnętrzną harmonię prawa moralnego. Każde popełnianie czynu wstydliwego, naruszające wewnętrzne przekonanie jednostki, czyni domagające się kary w oczach tego, który się ich dopuszcza. Ale dla Kanta zobowiązania nie mogą być ze sobą sprzeczne i Agamemnon powinien wypełnić wszystkie. Nussbaum zauważa w tym punkcie, że autor trzech *Krytyk* bliższy tu jest greckiemu politeizmowi niż tradycji monoteistycznej⁸.

W przeciwieństwie do filozofów Ajschylos pokazuje nam nie tyle rozwiązanie moralnego dylematu swego bohatera, wcale nie jest to bowiem najważniejsze, ile jego etyczne bogactwo i głębie. Przeżywając losy Agamemnona, uczymy się, że dobry charakter człowieka łączy się ze zdolnością do wyrzutów sumienia,

⁸ M.C. Nussbaum, *The Fragility...*, s. 49.

z uznaniem siły niespełnionych roszczeń. Jediną rzeczą, którą można potraktować w *Agamemnonie* jako coś na kształt rozwiązania konfliktu, jest przyznanie, że nie ma on rozwiązania. Najlepsze, co podmiot może uczynić w podobnych sytuacjach, to mieć swój ból, który jest naturalnym wyrazem prawości charakteru, i nie tłumić tego bólu nierozważnym optymizmem. My zaś powinniśmy zaakceptować powagę sytuacji, w jakiej znalazł się bohater Ajschylosa, reakcje świadczące o wewnętrznej prawości i szlachetności. Zastanawiając się nad przypadkiem Agamemnona, dotykamy myślą możliwości ludzkiego życia jako takiego. Przeczujemy, że ból i wyrzuty sumienia towarzyszą nam również w wielu innych wyborach, że bez uznania tragicznej siły okoliczności i losu, które panują nad naszym życiem, nie możemy w istocie pielęgnować dobrych cech naszej osobowości.

Wszystko to, zdaniem Nussbaum, zawarł w swej koncepcji etycznej Arystoteles. Dla niego wiedza praktyczna nie należy ani do obszaru *episteme*, ani *techne*, a nasze życie moralne daje się w sposób o wiele mniejszy kontrolować przez rozum, niż sądził na przykład Platon. Jest ono narażone na działanie *tyche* i dlatego nie powinniśmy spoglądać na nie z punktu widzenia jakiegoś transcendentnego ideału. W tym sensie etyka Arystotelesa przyjmuje antropocentryczny punkt widzenia, co jasno pokazują jego rozważania o pojęciu dobra z I księgi *Etyki nikomachejskiej*. Jest ona antropocentryczna również w tym znaczeniu, że, jak wielokrotnie podkreśla filozof, mądrość praktyczna, czyli to, co nazywał on *fronesis*, dotyczy spraw jednostkowych, a dobro etyczne musi być osiągalne w ludzkim życiu: „Jeśli bowiem nawet istnieje jakieś jedno dobro, które może być orzekane o wszystkim, co dobre, lub może posiadać byt odrębny samo w sobie, to jasne, że człowiek nie mógłby go osiągnąć przez swoje działanie ani posiadać; te zaś właśnie cechy musi posiadać to, czego obecnie szukamy”⁹.

Odróżnienie teorii i praktyki (działania), *episteme* i *techne* od *fronesis* i *tyche* jest u Arystotelesa tak wyraźne, że nie trzeba tutaj szerzej rozwodzić się na ten temat. Wskażmy natomiast za autorką *The Fragility*¹⁰ na pewne konsekwencje Arystotelesowskiego podejścia do problemów etycznych, które traktuje on jako kwalitatywnie indywidualne. Przede wszystkim w oczach Stagiryty nie możemy zrozumieć sfery praktycznej w sposób całościowy. Nie potrafimy dla każdej nowej sytuacji, w jakiej się znajdujemy, znaleźć jednej reguły mówiącej, co mamy w tej sytuacji robić. Agamemnon nie dysponuje przecież regułą w rodzaju: „Jeśli bogowie nakażą ci zabić dziecko, zrób to, ponieważ posłuszeństwo bogom stoi wyżej niż ludzkie życie”. Można by też za Arystotelesem odwołać się do mniej drastycznego przykładu kapitana okrętu, który podczas sztormu nakazuje wyrzucić za burtę ładunek, by ratować życie pasażerów. Podejmując decyzję, nie dysponuje on regułą mówiącą: „Jeśli twój statek tonie, wyrzuć ładunek, aby ratować życie

⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN Warszawa 1982, s. 16 [I 6. 1096b 32–35]. Dalej jako EN.

¹⁰ Por. M. C. Nussbaum, *The Fragility...*, s. 298.

pasażerów, ponieważ ich życie jest cenniejsze niż dobra materialne”. Może być przecież tak, że ładunek okaże się bardzo cenny, na przykład będą to lekarstwa, które mogą uratować miliony ludzi. Wówczas kapitan musi ocenić konkretną sytuację i podjąć, bądź nie, ryzyko przetrwania sztormu. Jeżeli więc nie istnieje – jak chce Arystoteles, a za nim Nussbaum – ogólna hierarchia reguł moralnych i praktycznych, jeżeli działanie w pewnej sytuacji nie może być przez reguły uprzednio antycypowane, wówczas podmiotowi działającemu nie pozostaje nic innego, jak zdać się na własne doświadczenie, ale z tym wiążą się ciemne strony moralnych decyzji: niepewność, zwątpienie, wyrzuty sumienia. W pewnym sensie każda nowa sytuacja jest dla nas tajemnicą, a to ogranicza możliwości racjonalnego planowania i sterowania naszym życiem. Nie znaczy to jednak, że sfera praktyczna jest dla nas bez znaczenia, a każda decyzja moralna przypomina skok w ciemność. W obszarze praktycznym odnajdujemy pewne powtarzalne, i w tym sensie ogólne, sytuacje oraz konteksty, kiedy mówimy na przykład: „to jest niesprawiedliwe”, „to wymaga odwagi” etc. Wówczas nowe okoliczności porównujemy z tymi, które już znamy i które przeżyliśmy. Mądrość praktyczna dotyczy bowiem, oprócz ogólnych definicji cnoty, dobra czy szczęścia, spraw jednostkowych, które poznawalne są jedynie na podstawie doświadczenia. „Wiedza moralna”, jeśli tak można powiedzieć, jest szczególnego rodzaju „wiedzą”, taką mianowicie, która jest jednocześnie zastosowaniem, działaniem *tout court*. Dobro, cnotę, szczęście spotykamy zawsze w konkretnych sytuacjach¹¹. Z takim ujęciem związany jest główny problem książki Nussbaum. Chodzi o to – przypomnijmy – jak bardzo nasze życie w wymiarze etycznym uzależnione jest od okoliczności zewnętrznych, jak dalece możemy je racjonalnie kontrolować. Arystoteles daje nam tu pewne wskazówki. Podobnie jak w wielu innych przypadkach opisuje dwa skrajne ujęcia. Jedni twierdzą, że szczęście jest darem bogów i nikt nie może go sobie zapewnić przez własne czyny; inni szczęście utożsamiają z dzielnością przyjmując, że można je uzyskać „przez naukę czy przez przyzwyczajanie, lub jakieś inny rodzaj ćwiczenia”¹².

Arystoteles odrzuca obie skrajności: „Do szczęścia bowiem trzeba, jak powiedzieliśmy, i dzielności, która osiągnęła pewną doskonałość, doskonałość życia, które osiągnęło pewną długość. Wszak zmienne są bardzo życia koleje i różne bywają zrządzania losu, i może się zdarzyć, że ten, kto największej zażywa pomyślności, popadnie w wielkie nieszczęścia na starość, jak to wedle podań o bohaterach było z Priamem; tego zaś, kto doznał takiego losu i nędznie życie skończył, nikt nie nazywa szczęśliwym”¹³.

Życie zależne tylko od losu i przypadku byłoby z pewnością bezwartościowe, ale nie dlatego, że tak podpowiada nam nasz naukowy, oparty na *episteme* i *techne* ogląd rzeczywistości, lecz dlatego że to kłóci się z innymi naszymi prze-

¹¹ Por. EN, VI 8. 1142 a 10–1142a 15.

¹² Tamże, I 8. 1099b 10.

¹³ Tamże, I 9. 1100a 3–10.

świadczzeniami. Gdybyśmy na przykład zebrali wszystkie niebezpieczeństwa i nieszczęścia – choroby, katastrofy, wojny, wypadki, stresy etc., i wzięlibyśmy pod uwagę prawdopodobieństwo ich wystąpienia w naszym życiu, to moglibyśmy łatwo dojść do wniosku, że żyć raczej nie warto. A jednak takiego wniosku nie wyciągamy, ponieważ wierzymy, że możemy naszym życiem tak pokierować, by tego wszystkiego uniknąć. Możemy je po prostu kształtować, a szczęście jest powszechnie dostępne dzięki naszemu zaangażowaniu. Jednakże to zaangażowanie może być przerwane albo utrudnione przez różne koleje losu, przez rozmaite okoliczności, na które już wpływu nie mamy. Istnieje prawdziwa przepaść między dobrym charakterem a dobrym życiem. Edyp był z pewnością dobrym człowiekiem, ale dopuścił się strasznych czynów, które uniemożliwiły mu bycie szczęśliwym. Zabija człowieka na rozstaju dróg, moglibyśmy powiedzieć w przypadkowej bójce, nie wiedząc, że człowiekiem tym jest jego ojciec. Nieco inaczej rzecz się ma w przypadku konfliktu moralnego Agamemnona, ponieważ musi on świadomie wybrać między dwoma dobrami, nie tłumaczy go niewiedza. Także jednak w jego przypadku możemy powiedzieć, że okoliczności postawiły go w sytuacji uniemożliwiającej osiągnięcie szczęścia. A zatem dla Arystotelesa bycie dobrym i dzielnym nie wystarcza, by żyć dobrze i moralnie. Dobry i prawy charakter człowieka musi się zrealizować w świecie zewnętrznym, świecie, który nie zawsze na to pozwala, a czasami czyni z nas istoty *par excellence* podatne na zmiany. Ta podatność nie jest wprawdzie nieograniczona i nawet w niesprzyjających okolicznościach mądrość praktyczna może wskazać podmiotowi właściwe działanie, niemniej jednak jest ona czymś jak najbardziej realnym. W efekcie dzielność charakteru nie jest sama w sobie czymś trwałym i nienaruszalnym, raczej – jak mawiał Pindar – kruchym niczym winorośl, której rośnięcie zależy od pogody i zabiegów mądrego ogrodnika.

Wracając do etyki Arystotelesa, należy pamiętać, że cnót etycznych nabywamy, według niego, dzięki przyzwyczajeniu, o czym już zresztą wspominaliśmy. W *Etyce nikomachejskiej* czytamy: „Cnót natomiast nabywamy dzięki uprzedniemu wykonywaniu czynów [etycznie dodatnich], jak się to dzieje także i w dziedzinie innych sztuk. Tych bowiem rzeczy, których trzeba się nauczyć, by je wykonywać, tych uczymy się właśnie przez ich wykonywanie; tak np. budowniczowie kształcą się budując domy, a cytryści – grając na cytrze. Tak samo stajemy się sprawiedliwi postępując sprawiedliwie, umiarkowani przez postępowanie umiarkowane, mężni przez mężne zachowywanie się”¹⁴.

Arystoteles zawsze uważał, że etycznej prawdy należy poszukiwać w konkretnych przypadkach, a nie w ogólnych regułach. Stąd jego wysokie uznanie dla greckiej tragedii i jej etycznego przesłania. Przede wszystkim zwraca on uwagę na to, że tragedia jest naśladowaniem nie ludzi, lecz działania i życia, a z działa-

¹⁴ EN, II 1. 1103a 30–1103b 3.

niem, nie zaś z samym charakterem człowieka, związane jest ludzkie szczęście¹⁵. Tragedia łączy się dla Arystotelesa z obszarem praktycznym, pokazuje, że dobry charakter sam nie wystarcza do osiągnięcia szczęścia. Tragiczne konflikty obrazowo przedstawiają przepaść, jaka istnieje między dobrym charakterem, intencjami, aspiracjami a życiem szczęśliwym. Dowodzą, jak nasze życie zmienia się i jak bardzo zależy ono od zewnętrznych okoliczności. Grecka tragedia uczy nas, uwrażliwia na brak *iunctim* między byciem a życiem, naocznie zaświadcza o kruchości dobra.

* * *

Uczynienie z konfliktów Edypa, Antygony czy Agamemnona modelu moralnego konfliktu jako takiego może jednak skłaniać do postawienia kilku krytycznych pytań. Czy postępując w ten sposób, nie podnosimy tego, co wyjątkowe, do rangi tego, co powszechne, czy z przypadków granicznych nie czynimy normy, a z tego, co zazwyczaj się nie zdarza, to, co spotyka nas niemal każdego dnia? Konflikty i dylematy moralne, które przedstawiają tragedie Sofoklesa, Ajschylosa czy Eurypidesa, są zarówno w formie, jak i w treści właściwe czasom ich powstania. Czy jednak mogą być bez reszty przeniesione do świata współczesnego? Poza tym spójrzmy na sam rozwój tragedii w aspekcie historycznoliterackim. Podmiotowość jako zasada nowoczesności pozbawia *de facto* świat życia tragicznej substancji. „Grecka tragedia jest ślepa”¹⁶ – mawiał Kierkegaard. Wrażenie, jakie na nas wywiera, podobne jest do wrażenia, które robi marmurowy posąg pozbawiony potęgi spojrzenia. Edyp nie wie, że zabija ojca. Gdyby miał być bohaterem nowoczesnym, musiałby wiedzieć. „Dramat współczesny – pisał duński filozof – wyzwolił się z pęt »losu«, wyemancypował się pod względem akcji, stał się widzący, bada sam siebie, przesunął los do wnętrza swego dramatycznego sumienia. Zatajenie i objawienie stają się wolnymi czynami bohatera, za które on sam tylko odpowiada”¹⁷.

Na zasadę podmiotowości można też spojrzeć z innej strony. Skoro nie ma niczego, żadnych metafizycznych sił i mocy, które byłyby od podmiotu niezależne, skoro wszystko, nawet przyroda, nosi pieczęć subiektywności, a Odyseusz, potrafiący przechytrzyć i okpić boskie potęgi, staje się „prototypem mieszczańskiego indywiduum”¹⁸, to konflikt jednostki ze społeczeństwem, do czego Hegel sprowadził istotę antycznej tragedii, traci ontyczny fundament. Nie przypadkiem więc od połowy wieku XIX mamy do czynienia z odejściem od tragicznej formy

¹⁵ Por. Arystoteles, *Poetyka*, 1450a.

¹⁶ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982, s. 91.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS, Warszawa 1994, s. 60.

narracji. Rozwój komplikuje się jeszcze bardziej w momencie, gdy – mówiąc językiem Michela Foucault – miejsce króla jest puste, albo, jak chcieli wcześniej Horkheimer i Adorno, gdy we współczesnym (totalnym) społeczeństwie mamy do czynienia z pozorem indywidualności, który jest faktycznie zagładą indywiduum. „Pseudo-indywidualność jest warunkiem zawłaszczenia i zneutralizowania tragizmu: tylko dzięki temu, że indywidua nie są indywiduami, a jedynie punktami przecięcia ogólnych tendencji, można je gładko przywrócić ogólności”¹⁹. W społeczeństwie współczesnym również tragizm został przerobiony i wkalkulowany w bieg rzeczy, stał się momentem świata. Cierpienie, trwoga, konflikt nie przestały co prawda istnieć, ale społeczeństwo rejestruje je i planuje. Sami tworzymy los, który przybiera postać groźby, że ten, kto stawia opór, będzie zniszczony, podczas gdy kiedyś tragiczny sens polegał na beznadziejnej walce z mitycznymi potęgami. „Zdolność do przemknienia się i wymknięcia, do przetrwania własnej klęski, owa zdolność przeskoczenia tragizmu, jest cechą nowej generacji; przedstawiciele jej zdolni są do każdej pracy, bo proces pracy nie dopuszcza, by za jakąkolwiek pracę odpowiadali”²⁰. W wymiarze egzystencjalnym potrzeba tragizmu to potrzeba przywdziania maski cierpienia, wmówienia sobie, że jesteśmy jeszcze zdolni do wielkich uczuć.

Krótko mówiąc, nie potrafimy autentycznie przeżywać tragicznych wydarzeń i konfliktów nie dlatego, że staliśmy się nieczuli i w gruncie rzeczy niewiele już nas obchodzi, ale dlatego że świat wokół nas został odczarowany i upodmiotowiony, tracąc moc czegoś, co jest dla człowieka losem czy przeznaczeniem. Współczesny dramat nie stawia już moralnych dylematów, jest raczej metafizyczną refleksją nad kondycją świata i człowieka, sensem i bezsensem istnienia, doświadczeniem egzystencjalnej pustki i duchowego okaleczenia. Jego substancją staje się absurd, ironia, milczenie, śmiech. Wystarczy wspomnieć tutaj twórczość Ionesco, Becketta czy Różewicza.

To wszystko prawda, tylko że Nussbaum nie śledzi ewolucji tragedii, nie interesuje jej ani historia literatury, ani preparowana za sprawą krytycznej refleksji esencja tragiczności²¹. Nie chodzi jej o kondycję świata i człowieka, którą przedstawia tragedia. Głównym tematem jej rozważań wokół dzieł autorów sta-

¹⁹ Tamże, s. 175.

²⁰ Tamże, s. 174.

²¹ Nietrafny wydaje mi się zarzut wobec autorki *The Fragility...* mówiący, że wpada on w sprzeczność między etyką sytuacyjną jako taką a etyką tragicznego konfliktu, że musi ona na coś się zdecydować, gdyż etyka tragicznego konfliktu jest tylko jedną z wersji etyki sytuacyjnej, ale nie jest z nią tożsama. Por. J. Früchtel, *Ästhetische Erfahrung...*, s. 344. Należy jednak zwrócić uwagę, że Nussbaum nie konstruuje w swej książce żadnej etyki tragicznego konfliktu, ani zmierza, tak jak na przykład Schelling, Hegel, Nietzsche, Scheler czy Jaspers, do uchwycenia istoty tragiczności. Nie poszukuje w antycznych dramatach jakichś wspólnych elementów. Po prostu pisze o różnych tragediach, o różnych konfliktach. Czasami są one do siebie podobne, czasami różne, czasem coś je łączy, a czasami nie. Pojęcie tragiczności jest dla niej, jakby powiedział Ludwig Wittgenstein, pojęciem podobieństwa rodzinnego.

rożytnych jest kolizja moralnych norm. W tym sensie zatrzymuje się na etycznym stadium życia, by nawiązać tu do filozofii Kierkegaarda. Zamazuje świadomie różnicę między Agamemnonem i Abrahamem, którą Kierkegaard podniósł do rangi istoty. Abraham milczy i na tym polega jego udręka – bohater Ajschylosa mówi, ma pociechę w odpowiedzi na każdy kontrargument, daje okazję do przeciwstawienia się mu Klitajmestrze czy Ifigenii. Może nawet spierać się z całym światem, wszystko, co powiedziano przeciw niemu, powiedziane zostało otwarcie „Tragiczny bohater nie zna strasznej samotnej odpowiedzialności”²². Samo jego mówienie jest wyzwoleniem, ponieważ przynosi do powszechności. Dla autorki *The Fragility* to przyniesienie do powszechności jest ważne, gdyż chodzi o etykę, o trwałe dyspozycje do moralnego działania, a przede wszystkim o konflikty moralnych powinności, które towarzyszą nam w naszym codziennym życiu. Czy jednak antyczna tragedia może być modelem takiego konfliktu, czy wyzwolenie się z pęt losu w epoce nowożytnej nie jest tu rzeczywiście zdarzeniem o fundamentalnym znaczeniu? Niewątpliwie należy dostrzec ten moment i potraktować go poważnie, co oznacza także i to, że owo wyzwolenie się z pęt losu nie może być jednoznaczne z jego anihilacją. F.W.J. Schelling, którego światopogląd antycznej tragedii greckiej wyraźnie fascynował, głównie z metafizycznych powodów, analizując dramaty Szekspira i porównując je z dramatami starożytnymi, zwrócił uwagę na upodmiotowienie losu przez autora *Hamleta*²³. Przeznaczenie, konieczność czy fatum, o ile występują w tragedii nowożytnej, trzeba odnosić do charakteru lub podmiotu. U Szekspira miejsce dawnego losu zajmuje charakter, który niekoniecznie jest sojusznikiem wolności. Makbet ulega głosom widm, ale nie dlatego że są one potężne i nieprzewyciężone, ale dlatego że ma słaby charakter. W jego czynie nie tkwi żadna obiektywna konieczność. Nasz charakter bowiem możemy kształtować. Nowożytna świadomość ma do czynienia z procesem subiektywnego ustanawiania wartości i norm, które może być jednocześnie subiektywnie rewidowane i korygowane. Wyrwanie się z pęt losu, a raczej jego upodmiotowienie, może przynieść nam w wymiarze egzystencjalnym udrękę samotności, co podkreślał Kierkegaard. Ale może także, w wymiarze etycznym, prowadzić ku przeświadczeniu, że być może jednym rozwiązaniem moralnych konfliktów jest rozmowa i dyskurs, podkreślane przede wszystkim przez H.-G. Gadamera i J. Habermasa w jego etyce dyskursu i teorii działania komunikacyjnego.

Zasada podmiotowości, jakkolwiek nie byłaby rozumiana, czy to w sensie Kantowskiego „rozumu praktycznego”, czy to jako „rozum komunikacyjny” Habermasa, nie zabezpiecza nas przed zrządem losu i przypadkiem. Należy zatem, jak sądzę, równie poważnie potraktować twierdzenie, że w naszym życiu pewną rolę odgrywają wydarzenia nieprzewidywalne i zmieniające się okolicz-

²² S. Kierkegaard, *Bojaźń...*, s. 127.

²³ Por. F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1983, s. 452.

ności, co pokazywała grecka tragedia, Arystoteles, a za nimi Nussbaum. Czasami konflikt moralny możemy rozwiązać i znaleźć jedyną słuszną odpowiedź, być może rzeczywiście najlepiej wtedy, kiedy ze sobą rozmawiamy. Czasami jednak musimy wybierać między dwoma dobrami, z których każde jest wyboru godne. I wtedy nie ma już jednego wyjścia. Z obydwu doświadczeń coś jednak wynosimy i czegoś się uczymy. W *The Fragility* autorka podkreśla przede wszystkim ten drugi aspekt, czemu mają służyć nawiązania do tragedii greckiej. W jej świetle liczy się nie tyle rozwiązywanie moralnego konfliktu, ile doświadczenie bólu, odwagi, wyrzutów sumienia, smutku, które mają pozytywny wpływ na kształtowanie się naszych moralnych dyspozycji i naszego moralnego charakteru. Nussbaum wskazuje także, że moralne dylematy, które są udziałem bohaterów tragicznych, powinniśmy potraktować jako test osobowości, „czas nauki i rozwoju”²⁴. Doświadczeń bólu i smutku nie należy jednak traktować instrumentalnie jako środka zdobywania wiedzy o samym sobie, a także jako drogi wiodącej do intelektualnego rozumienia świata moralnego jako takiego, wygodnej dla tych, dla których intelekt nie ma właściwej mocy eksplikacyjnej. Tragedia nie jest służebnicą filozofii. Emocjonalne reakcje i uczucia mają wartość same w sobie, są częścią praktycznego poznania i praktycznej percepcji; stanowią, przynajmniej po części, konstytutywny element właściwego zrozumienia moralnej kondycji człowieka. Nie zawsze jest ona poznawalna racjonalnie. Cóż znaczyłoby na przykład poznanie przez intelekt miłości czy nieszczęścia? Czy byłoby ono adekwatne i pełne? Agamemnon *wie*, że Ifigenia jest jego córką, lecz jego emocje, reakcje, wyobrażenia i czyny świadczą, że nie uznaje on tej więzi. Dlatego skłonni jesteśmy przyłączyć się do chóru, który przypisuje królowi pozostawanie bardziej w okowach iluzji niż wiedzy. Tak naprawdę Agamemnon *nie wie*, że to jego dziecko, ponieważ więź rodzicielska nie jest sprawą wiedzy, ale uczuć, zachowań, reakcji etc., i nie można ich niczym zastąpić. Uczucia nie są tu również żadną konkurencją racjonalnego poznania, żadną drugą stroną rozumu czy też inną drogą (mniej pewną, zawodną, naiwną etc.) wiodącą do tego samego; nie dostarczają alternatywy w postaci wiedzy kontemplatywnej, bo nie ma tu żadnej alternatywy. Bycie ojcem, bycie córką nie jest sprawą wiedzy, ale czynów i emocji. W tym sensie poeci tragiczni ofiarowują nam, zdaniem Nussbaum, możliwość, byśmy nauczyli się czegoś, zdobyli coś, czego nie sposób osiągnąć drogą rozumu.

Kończąc, podkreślmy, że dla autorki *The Fragility* antyczna tragedia jest nauką moralnej wrażliwości i ćwiczeniem dyspozycji do etycznego działania. Nie tylko zresztą tragedia. Do podobnych wniosków dochodzi Nussbaum, analizując niektóre wątki powieści Henry’ego Jamesa *The Golden Bowl*²⁵, która opowiada o skomplikowanych stosunkach między ojcem i córką. James w swojej powie-

²⁴ M. C. Nussbaum, *The Fragility...*, s. 44.

²⁵ M.C. Nussbaum, *Finely Aware and Richly Responsible: Moral Attention and The Moral Task of Literature*, „Journal of Philosophy” 1985, nr 82, s. 516–529.

ści pokazuje, podobnie jak wcześniej Arystoteles, że wiedza moralna nie sprowadza się do znajomości reguł ogólnych ani nawet do umiejętności intelektualnego uchwycenia poszczególnych przypadków, ale jest percepcją, widzeniem i przeżywaniem konkretnej rzeczywistości w sposób empatyczny. A dialog, rozmowa dwóch równoprawnych partnerów, tak czasami potrzebne w rozwiązywaniu moralnych konfliktów? Raczej nie znajdziemy tego u Arystotelesa. Cała natomiast powieść Jamesa pozostaje jakby takim dialogiem. Tragedia jej bohaterów nie jest wprawdzie wypowiedziana w formie jawnego konfliktu moralnego, ale domaga się rozwiązania, czegoś na kształt *katharsis*. Tym rozwiązaniem jest wzajemny wysiłek rozmawiania ze sobą, jakkolwiek taka rozmowa nie może być jedynie wymianą zdań, tak jak moralna komunikacja nie jest aktywnością czysto intelektualną, ale towarzyszy jej, najczęściej bezwiednie, gest, ton, spojrzenie; krótko mówiąc emocje, bez których rozmowa staje się jałowa i pusta. Ktoś, kto jest uzbrojony tylko w ogólne zasady i reguły, nawet jeśli podejmuje wysiłek zastosowania ich do konkretnej sytuacji, nie jest wyposażony wystarczająco, aby w tej sytuacji postąpić właściwie. Potrzeba moralnej wrażliwości, zdolności do wzajemnego współodczuwania. Moralne działanie przypomina tu muzyczną improwizację, która nie oznacza przecież, że gra się obojętnie co, w sposób absolutnie wolny, ale że w każdym momencie zważa się i dopasowuje do innych, ich rytmu, tonacji, pauz etc.

Nie chodzi tu tylko o estetyczne analogie. Kiedy pisarz używa na przykład jako podmiotu narracji słowa „my”, wówczas wciąga nas w konkretność sytuacji i sami stajemy się jej uczestnikami, a wydarzenia, które się dzieją, przestają być dla nas obojętnymi. Uczymy się w ten sposób tego, o czym mówił Arystoteles: „I tak obawiać się, być odważnym, pożądać, gniewać się, litować się i w ogóle radować się i smucić się można i zbyt, i za mało, a w obu tych wypadkach niewłaściwie; doznawać zaś tych namietności we właściwym czasie, z właściwych przyczyn, wobec właściwych osób, we właściwym celu i we właściwy sposób – to też jest istotną cechą dzielności etycznej”²⁶.

²⁶ EN, II 6. 1106 b 19–22.