



FRANÇOIS CHIRPAZ
Duch tragizmu
The spirit of tragedy

*Barbara Skarga
in memoriam*

ABSTRACT: This article – devoted to the memory of Professor Barbara Skarga – inquires and tries to solve a question regarding the status of the human mortality marked by the spirit of tragedy. This aforementioned inquire is inextricably related to the understanding of a certain form of consciousness of human being (inhabiting world and life) and which is its most appropriate good. On the one hand it refers to a self-consciousness close to that one which is expressed in the philosophical approach and on the other hand it refers to some kind of consciousness different to the former. Its difference stems from a distinct tone of a initial question which opens up the possibility of thinking.

KEYWORDS: tragedy • mortality • existence • meaning of life

Zeus otworzył śmiertelnym drogi do mądrości, wydając ich prawu: „Zrozumieć przez bolesne doświadczenie”.

AJSCHYLOS, *Agamemnon*¹

W jaki sposób dostąpić mądrości, która każdemu pozwala przyjąć właściwą miarę względem swojego przeznaczenia i w jaki sposób zamieszkiwać życie w sposób względnie pogodny, rozpoznając w nim sens i nigdy nie doświadczając bolesnego doznania, które ujawni kruchość życia – życia, które nawet drobna rzecz może rozbić, zakłócając jego dalszy bieg? Jednym słowem, czy zdobycie tej mądrości możliwe jest bez owego doznania, które sprawia, że chwieją się nawet najbardziej niewzruszone podstawy naszego życia? Taki rodzaj doznania jest samym tragizmem, obnażoną kondycją śmiertelnika.

¹ Francuskie tłumaczenia tekstów greckich tragiczków różnią się od tłumaczeń polskich. Niekiedy różnice te są na tyle duże, że tłumaczenia polskie nie wpasowują się w kontekst prezentowanego tekstu. Z tego względu przytaczam niektóre fragmenty bez odwoływania się do polskich przekładów (przypis tłum.)

Pytanie o ducha tragizmu związane jest ze zrozumieniem pewnej formy świadomości ludzkiego bytu zamieszkującego świat i życie, stanowiącej najwłaściwsze dobro człowieka. Chodzi tu z jednej strony o świadomość samego siebie, bliską tej, która wyraża się w podejściu filozoficznym, a z drugiej zaś strony, o świadomość różną od niej ze względu na ton wyjściowego pytania otwierającego myślenie. W istocie jeden i drugi rodzaj świadomości ma znaczenie dla żyjącego bytu, którym jesteśmy, ale w obu wypadkach akcent położony zostaje w zupełnie innym miejscu.

W tym sensie duch tragizmu wychodzi od tego samego pytania, które sformułował Sokrates w ostatniej części Platońskiego *Alcybiadesa*: „Czym jest człowiek?”. W pewnym ujęciu jest to pytanie błahe, ale w istocie okazuje się ono centralne dla wszystkich pozostałych, które otwierają ducha na niego samego. Tak więc człowiek stawia sobie to właśnie pytanie i rozpoznaje, że jako taki nie jest tylko żyjącym bytem, który zagospodarowuje swoje środowisko, by przemienić je z zamieszkaną świat czy też tylko tym, który organizuje społeczną przestrzeń, dystansując się wobec barbarzyńskiej przemocy. Jest tym, który zapytuje o swój własny byt i swoje przeznaczenie.

Myślicielowi tragicznemu i filozofowi narzuca się ta sama idea: udział w myśleniu odróżnia żyjący byt od wszystkich pozostałych. Jest on *zoon logon ekhon* – „żyjącym, który ma udział w logosie”, by posłużyć się sformułowaniem Arystotelesa lub zacytować żyjącego przed nim Sofoklesa, który włożył w usta chóru w *Antygonie* następujące słowa: „Wynalazł mowę i myśli dał skrzydła”². I trochę dalej w tej samej tragedii: „Lecz choćby śmiało patrzył w wiek daleki, choć ma na bóle i cierpienia leki, śmierci nie ujdzie on grotów”³.

Odkrywamy tutaj jednocześnie bliskość tych dwóch podejść i różnice między nimi. I to właśnie na tym odkryciu chcielibyśmy się skoncentrować.

Zadziwienie i skandal

W filozofii pytanie, które otwiera myślenie na nie samo, wyłania się z zadziwienia człowieka światem. Zadziwienie, to znaczy pytające myślenie, zapytuje wszystko, co napotyka, czym to coś jest. W tym momencie wyłania się filozofia i osiąga swoją pełnię; to właśnie można nazwać aktywnością myślenia prowadzącą do rozumienia. Ten, kto zadaje takie pytanie, troszczy się o zrozumienie rzeczywistości świata, w którym żyje, traktując ten świat jako własny.

Tak właśnie rodzi się tragizm. Prawdę mówiąc, nie pyta on o świat, ale o samego człowieka, o jego bycie w życiu i przeznaczenie. Jest to więc pytanie o rzeczywistość ludzką. Jednak już na początku tragizm zabarwia swoje

² Sofokles, *Antyгона*, przeł. K. Morawski, Kraków 2005, s. 20.

³ *Ibidem*.

pytanie inną tonalnością. Jego pytanie ukazuje się nie tyle jako zadziwienie, ile jako skandal. Rodzi się ono w doświadczeniu nieszczęścia, które spada na człowieka, burząc bieg jego życia i czyniąc zeń coś nie do zniesienia, ponieważ stanowi stałą konfrontację z nieprzeniknioną zagadką (*l'enigme*). Mamy tu więc do czynienia z pytaniem o egzystencję, która nie jest pogodna, ale zraniona, ponieważ przebiega pod znakiem śmierci i samotności, nie rozgrywając się w obliczu świata, ale w obliczu zagadki.

Konfrontacja z zagadką jako taka nie jest tragiczna. W istocie, kiedy Sfinks stawia Edypowi swoje słynne pytanie, przedstawia mu właśnie zagadkę. Jednak tym razem przychodzi człowiek innego formatu niż wszyscy przed nim i zagadka może zostać rozwiązana, a zgubna pułapka udaremniona. Tym człowiekiem jest Edyp – „który słynne zgłębił tajnie”⁴ (*kratistos aner*), jak nazywa go Sofokles w zakończeniu *Króla Edypa*. Jednak ten, który potrafił rozwikłać zagadkę Sfinksa, pozostaje ślepy na inną jej stronę, w inny sposób obciążoną konsekwencjami, ponieważ dotyczy ona nie tyle bytu ludzkiego w ogólności, ile jego samego. Edyp nie zna swojego pochodzenia i z tego powodu staje się zabójcą własnego ojca. „Jeśli istnieje nieszczęście nad nieszczęściami, to jest ono przeznaczeniem Edypa” – jak sam wyznaje. W tym sensie także sprytny Odyseusz udaremnia zewnętrzne zasadzki, ale pozostaje całkowicie ślepy na swoje własne pochodzenie (*l'orgine*). Ta ślepotą pociągnie za sobą serię nieszczęść w jego własnym życiu i w życiu jego dzieci. Jest przebieglejszy niż Orestes, którego mordercza wściekłość nie zna już żadnych granic i który pozostaje równie zaślepiiony, co Odyseusz.

To tutaj właśnie możemy umiejscowić narodziny świadomości tragicznej: blisko nieszczęścia, którego nie da się zrozumieć. Nieszczęścia, które nadchodzi niespodziewanie i zakłóca bieg życia, niszcząc oczekiwania i marzenia. Ten, kto twierdził, że będzie żył długo, znajduje się nagle w obliczu nieszczęścia, które życie druzgocze. Taka zagadka przyjmuje formę pytania, ale takiego, które postawione zostaje ludzkiej moralności. Ta ostatnia nie jest jednak w stanie znaleźć odpowiedzi, która by ją uspokoiła. To zagadka, której nie można się wymknąć, pozostająca z konieczności bez odpowiedzi. Przeznaczenie człowieka jest teraz dyktowane przez jej prawo. Nie można go jednak zrozumieć, a próba jego wyjaśnienia kończy się porażką.

Podójście filozoficzne, które zapytuje zarówno o świat, jak i człowieka, pragnie nas oświecić, byśmy nie zagubili się w złożoności zjawisk. Troszczy się jednocześnie o godne życie ludzkiego bytu, którym jesteśmy. Konfrontując się ze złożonością zjawisk świata i troszcząc o przyznanie człowiekowi należnego mu miejsca, podejście filozoficzne zmierza ku poznaniu, którego

⁴ Sofokles, *Król Edyp*, tłum. K. Morawski, Warszawa 1969, s. 293.

nie można pomylić z żadną inną wiedzą, ponieważ ma ono na względzie zasady wszystkich rzeczy. „A wiedza i poznanie występuje w niewiększym stopniu w wiedzy o tym, co jest najbardziej poznawalne”⁵, jak napisał Arystoteles w pierwszej księdze *Metafizyki*. Jest to wiedza, która prowadzi do mądrości i rodzi spokój ducha w toczącym się życiu.

Taki spokój ducha nie może się jednak stać udziałem Edypa i nikogo, kto wydany zostaje doświadczeniu tragicznemu. To doznanie jest całkiem innej natury niż doświadczenie świata i samego siebie w tym właśnie świecie. Ogólnie rzecz ujmując, wszelkie doświadczenie polega na spotkaniu z rzeczywistością zewnętrzną. Jednak takie spotkanie nie destabilizuje człowieka. Jest on być może zaskoczony, zmuszony do stawiania pytań, ale zachowuje zimną krew związaną z myśleniem, które przyznaje właściwą miarę temu, co odkrywa. Nawet jeśli zdziwienie filozoficzne okazuje się zdumiewające, to nie zostaje zbite z tropu, tym bardziej, że zachowuje w sobie pewność, która zostaje mu przyznana przez *logos*, rozumiany tu nie tylko jako słowo, ale przede wszystkim jako rozum zdolny badać, analizować, a przez to rozumieć to, co napotyka i to, co się mu przydarza.

Myślenie może z pewnością zostać zaburzone przez pozory, jak mówi o tym Platowska metafora jaskini – metafora naszej ludzkiej kondycji. Tak więc może ono pomylić pozory z rzeczywistością i uznać obrazy rzeczy za rzeczy same. W ostatecznym rachunku może się więc dać złapać w sidła iluzji. Jednak jest w stanie ją rozpoznać w mierze, w jakiej zachowuje swój zmysł krytyczny. Tak więc myślenie może się zachowywać w taki sposób, jakby miało do czynienia tylko z tym, co wobec niego zewnętrzne. We wnętrzu jaskini iluzja może przez pewien czas stanowić prawo, ale przeciwstawiając się tego typu iluzji, myślenie nie pozostaje bezsilne od momentu, w którym jest w stanie przeczuć, że obrazy, które tak je fascynują, są jedynie prostymi odbiciami, a nie samymi rzeczami.

Przeciwnie zaś tajemnica, o której mówię, należy do innego porządku. Nie dotyczy rzeczy zewnętrznych. Ma zawsze związek z egzystencją, z tą relacją, która łączy człowieka z jego własnym życiem i ze śmiercią.

To, co dziwne i niepokojące

Mówić o tajemnicy to wyjaśniać to, co pozostaje „ciemną stroną” życia człowieka, to, co w najgłębszym stopniu dotyczy jego własnego życia, a czego nie jest on zresztą w stanie całkowicie zrozumieć. W ten sposób dochodzimy do jego relacji ze śmiercią i konfrontacji z przemocą, którą w nim odnajdujemy i, ostatecznie, dochodzimy też do dwuznaczności tego, co boskie.

⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 619.

W bliskości śmierci

Aby zdać sprawę z tego związku ze śmiercią, odniosę się do najstarszego znanego nam tekstu napisanego ludzką ręką, dużo wcześniejszego od tekstów tragików greckich – do eposu Gilgamesza. Na tabliczce dziesiątej znajdujemy w tym tekście fragment, który relacjonuje konfrontację Gilgamesza ze zwłokami jego przyjaciela Enkidu: „Mój przyjaciel którego kochałem stał się podobny do gliny [...] Czyż ja sam, tak jak on, polegnę, żeby już nigdy więcej nie powstać?” Na tabliczce poprzedzającej tę ostatnią Gilgamesz pytał: ”Czy ja także umrę? Czyż będę jak Enkidu? Lęk wkradł się do mego serca”. Pod każdym względem jest to tekst wzorcowy, ponieważ jako pierwszy formułuje pytanie, które nie przestaje ludzi niepokoić.

Gdy chodzi o człowieka, śmierć nie jest nigdy zwykłym zdarzeniem podobnym do innych. Stojąc przed zwłokami przyjaciela, Gilgamesz zadaje więc sobie pytanie, które okazuje się po prostu pytaniem o sens życia, skoro wszystko musi skończyć się śmiercią. Kim jest więc w istocie człowiek, jeśli, jak każda żyjąca istota, pogrąża się ostatecznie w nicości i kończy jako padlina, którą przywołuje Baudelaire? Na zgnicie w ziemi skazany jest zarówno najbliżskotliwszy z mężczyzn, jak i najpiękniejsza kobieta.

W świecie ludzie rodzą się, żyją i umierają. Dla większości z nich nie ma to zresztą większego znaczenia. Widzą w tym wyłącznie naturalny cykl przyrodniczy, w pewnym sensie jest to zjawisko banalne. Wyjątkiem jest śmierć osoby, którą się kochało. Tutaj nagle z całą jasnością narzuca się obecność rozdarcia, które wstrząsa egzystencją i potrafi nią zachwiać. Strata drogiej osoby odsyła też każdego do niego samego, nie otwiera wyłącznie ran cierpienia i straty, ale odsłania przed każdym jego własne przeznaczenie i niepewność jego własnego życia. Każdy odkrywa w ten sposób to, co odkrył Gilgamesz.

Przerażenie przemocą

Innym przedmiotem niepokoju staje się odkrycie przemocy, którą odnajdujemy w ludziach. Tragedia grecka zaakcentowała jej obecność przywołując *hybris* lub przekroczenie miary, prowadzące ludzi do niekontrolowanych czynów. Świadczą o tym między innymi słowa Dariusza – wielkiego króla Persów – wypowiedziane w momencie, kiedy dowiaduje się on o klęsce pod Salaminą, która widziała unicestwienie perskiej floty: „stosy zabitych w niemyj języku opowiedzą ludzkim spojrzeńiom, że żaden śmiertelnik nie powinien wznosić myśli ponad swoją śmiertelną miarę. *Hybris*, umierając, rodzi owoc zbłąkania, a na żniwo, które z tego wyrasta, składają się tylko łzy”.

Filozofia, która troszczy się o nauczanie mądrości, nie lekceważy więc ludzkich namiętności zdolnych zrodzić działania niedorzeczne. Jednak stara się ona zmniejszyć ich siłę i ograniczyć ich wpływ na ludzkie życie. Przywołując ludzkie namiętności, mówi o burzliwych poruszeniach, które sprawiają, że człowiek przestaje być racjonalny, a staje się morderczy. Czym są więc namiętności? Najczęściej kojarzy się je z niekontrolowanymi ruchami, ale przemijającymi, na które rozum ostatecznie ma wpływ, jeśli ukaże je sobie z całą jasnością.

Przeciwnie *hybris*, mając inną naturę, potrafi ować człowiekiem, dając mu złudzenie, że włada królestwem bez granic, jakby mógł stawić czoło nawet samej śmierci. Człowiek okazuje się zafascynowany pragnieniem wszechmocy. *Hybris*, jako zintensyfikowanie życia i wyzwanie rzucone granicom naszej człowieczej kondycji, jest też wyzwaniem rzuconym śmierci. W istocie żyje ona wyłącznie fascynacją śmiercią, nadając sobie prawo zadawania jej innym. Ten, kto zaczyna zachowywać się brutalnie, może uwierzyć, że nie jest już zwyczajnym człowiekiem. Władając życiem innych, może uwierzyć, że wyzwolił się spod władzy ludzkich ograniczeń i stał się nieśmiertelny.

Na tym właśnie polega paradoks *hybris*, która jest jednocześnie intensyfikacją życiowej energii i ciągłym wyzwaniem rzuconym śmierci, choć żyje w istocie wyłącznie zafascynowaniem śmiercią, jak Kserkses, Ryszard III, Makbet i wszyscy zdobywcy, których odurzają pierwsze zwycięstwa. Każdy despota, zajęty narzucaniem swojej władzy, wierzy, że na zawsze już pozostanie panem życia, jak gdyby śmierć nigdy nie mogła go osiągnąć.

Dwuznaczność boskości

Innym przedmiotem niepokoju, który mnie zajmuje, jest dwuznaczność boskości. W filozofii boskość obywają się bez dwuznaczności. Czy odnosimy się do Platona, czy do Arystotelesa, boskość nie ma wiele wspólnego ze światem rzeczy. Jest rzeczywistością wobec nich transcendentną, ale zarazem dostępną człowiekowi, który jest w stanie przemyśleć ją i zrozumieć.

W greckiej tragedii nawet jeśli to, co boskie nie jest rzeczywistością, którą popularne przedstawienia uczyniły nieco trywialną, pozostaje ono czymś zagadkowym. Boskość zazdrosna o ludzi, jak mitologiczne „córy nocy”, opętana zostaje żądzą zemsty, czego doświadczył Prometeusz. Jest jednak także zdolna do porzucenia myśli o zemście, by jak Atena w przypadku Orestesa, zachować się łaskawie (Eumenidy). Może także wlać w człowieka tę mądrość, którą przywołuje przytoczony przeze mnie na początku tekst Ajschylosa: wlać za pomocą doznania, ale takiego, które jest „brutalną łaską

bogów spoczywających na niebiańskich podwojach”. Przemoc jest tu konieczna. W jaki inny sposób boskość może się bowiem zbliżyć do człowieka? Jednak przemoc okazuje się ostatecznie wobec ludzi łaską (*kharis biaios*), ponieważ uczy ich mądrości. Jest to łaska czyli dar, który nie oczekuje wzajemności. Najbardziej wyrazisty obraz boskiej dwuznaczności odnajdujemy w niektórych tekstach należących do tradycji biblijnej, w których wzywany Bóg skrywa swoją twarz lub uparcie milczy.

Wiele mówiono o milczeniu Boga od czasu Shoah. To milczenie znane jest od momentu, w którym pojawiła się wiara. Świadczą o tym różne psalmy, ale w szczególności Księga Hioba. Oto fragment rozdziału trzeciego:

Płacz stał mi się pożywieniem,
jęki moje płyną jak woda,
bo spotkało mnie, czegom się lękał,
bałem się, a jednak to przyszło.
Nie znam spokoju ni ciszy,
nim spocznę, już wrzawa przychodzi⁶.

Lęk i wrzawa – to sformułowania stworzenia, które uważa się za opuszczone przez Boga. Właśnie z nich zrodził się krzyk otwierający Psalm 22: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”

Tradycja biblijna nie jest we właściwym tego słowa znaczeniu tragiczna, ponieważ podtrzymuje ona zaufanie do Boga, chociaż cierpimy z powodu jego milczenia. Jednak niewątpliwie zawiera ona także akcenty tragiczne, ponieważ uznaje wagę nieszczęścia w ludzkim doświadczeniu. Podczas gdy filozofia ujmuje ludzki byt w jego ruchu uwalniania się od nierozumnych namiętności, by poprzez myślenie utożsamić się z boskością łagodną, tradycja biblijna chce ujmować go wraz ze wszystkimi trudnościami, jakie napotka. Chce go ujmować jako byt, który, pewny obecności Boga, „chodził [jednak] ciemną doliną” (Psalm 23 (22)).

Z kolei Nietzsche, ogłaszając śmierć Boga w słynnym 125 paragrafie *Wiedzy radosnej*, definitywnie już oddziela człowieka od Boga. Bóg nie jest tu bytem ukrytym, którego milczenie człowieka niepokoi. Jest martwy, a sprawcą tej śmierci okazuje się sam człowiek. Tym samym ten ostatni zostaje też pozbawiony wszelkich odniesień, które mogłyby nadać sens jego życiu.

⁶ Wszystkie tłumaczenia według Biblii Tysiąclecia.

Doświadczenie zła

Nikt nie może uniknąć śmierci. Pozbawia ona nadziei i marzeń. Przemoc ludzi i barbarzyństwo zawsze pociągają za sobą wojnę, która sieje śmierć, powodując ponadto milczenie Boga. Takie doświadczenia przesycają życie, ukazując, że świat, w którym żyjemy, nie przestaje zadawać ludziom cierpień. Historia społeczeństw nie da się nigdy sprowadzić do opisu miejsca, w którym płynie wspólne życie czy dochodzi do wymiany między jednostkami i grupami. Składa się z morderczego chaosu i sama jest chaotyczna.

Ostatecznie, jeśli nieszczęście zbija rozumiejące myślenie z tropu do tego stopnia, to pozwala też przeczuć rzeczywistość zła odradzającego się wciąż na nowo mimo wysiłków, jakie podejmujemy, by je pokonać. Podobnie jak śmierć, zło jest negacją życia, tajemniczą rzeczywistością, która nie przestaje narażać życia na niebezpieczeństwo i stale zbija myślenie z tropu, bardziej nawet niż może to uczynić pytanie Sfinksa. Jest to rzeczywistość, której nie można unikać, a tym samym nie można jej zrozumieć.

Jednakże myślenie, które chce być rozsądne i racjonalne, nie jest w stanie uczestniczyć w tej tajemniczej rzeczywistości. To dlatego nie przestaje zmierzać do ograniczenia jej wpływu lub nawet do jej zanegowania. W ten sposób przebiega wszelkie rozumowanie dotyczące teodycei. To termin, który pojawił się w naszej historii niedawno, ale w istocie jest tylko pewnym rozszerzeniem systematyzującym myśl Platona, który neguje związek zła wyrządzanego przez człowieka z boskością. *Theos anaitios* – bóg nie ponosi winy za błędzenie ludzi i ich złe postęпки (*Państwo*, 617 e).

Teodycea Leibniza, rozszerzając i systematyzując tę samą myśl, pragnie dowieść, że nieszczęścia, które pojawiają się w życiu każdego człowieka i w historii ludzkości, są wyłącznie ciemną stroną świata, który jako taki może być tylko najlepszym z możliwych. Już Epiktet ośmieszał punkt widzenia kaleki, który twierdzi, że świat jest zły, ponieważ on sam kuleje. Taki punkt widzenia jest bardzo osobisty i nie ma znaczenia dla ogólnej ekonomii świata uporządkowanego przez Wielkiego Architekta. W świecie coś może się czasem nie udać, ale indywidualny punkt widzenia nie może przeważać nad harmonijną całością.

Taki argument jest jednak wyłącznie sofizmatem, właśnie dlatego, że nie bierze pod uwagę pojedynczego życia ludzkiego w jego wyjątkowości. Każdy ma do przeżycia tylko jedno życie i jeśli jest ono trawione przez chorobę i obecna jest w nim przemoc, a ostatecznie śmierć, to w jaki sposób człowiek może odnaleźć w nim jakiś sens? W jaki sposób odnaleźć sens tam, gdzie widzimy cierpienie niewinnych, a w szczególności dzieci? Jeśli rzeczywistość zła zaprzęta ludzką świadomość, to w konsekwencji stawia ona pytanie o sens życia lub jego brak.

Między niepokojem a nadzieją

Myślenie, które podporządkowuje się rozumowi, nie może zanegować ostrości tego dręczącego naszą egzystencję pytania, chyba że zagłuszy w sobie to, co św. Augustyn nazywa na początku swoich *Wyznań* „niepokojem”. Niepokojem, a nie spokojem. Próbując samo siebie uspokoić, myślenie usiłuje więc tworzyć systemy świata i człowieka, ponieważ jest pewne, że działając w ten właśnie sposób, znajdzie odpowiedź na każde z postawionych pytań.

Jednak Kierkegaard nie przestaje przypominać, że nie ma i nie może być systemu obejmującego egzystencję. Myślenie, które tak twierdzi, samo siebie zwodzi. W istocie skrywa ono przed sobą zwyczajne życiowe przypadki i nie chce zdać sprawy z kruchości naszego życia w świecie.

Niewątpliwie myślenie rozpoznaje, że jesteśmy bytami skończonymi o ograniczonych możliwościach. Co więcej, jesteśmy bytami, których życie okazuje się niepewne. Jest to życie nie tylko ograniczone przez śmierć, ale nieustannie wystawiane na chorobę lub przemoc innych ludzi. Odkrywamy to, doświadczając nieszczęścia oraz zła. To także czyni nasze życie tragicznym. Nic nie jest dane człowiekowi wiecznie i nie można być pewnym, czy szczęście, które, jak wierzymy, osiągnęliśmy, będzie długo trwać. Przypomina nam o tym Sofokles w zakończeniu *Króla Edypa*: „Śmiertelnika tu żadnego zwać szczęśliwym nie należy, aż bez cierpień i bez klęski krańców życia nie przebieży”⁷.


Nie pozwala to jednak stwierdzić, że tragizm ludzkiego życia otwiera drzwi rozpacz, której nie należy się sprzeciwiać. Nie można pominąć milczeniem tej energii, która przepęlnia całe życie człowieka i którą nazywamy nadzieją (*l'espoir*) bądź oczekiwaniem (*l'esperence*). Ludowa mądrość nie przestaje powtarzać, że to nadzieja tworzy życie i to ona je potęguje, otwierając na rozmaite możliwości. Teraźniejszość może być bolesna, ale ten, kto cierpi, ma nadzieję, że następne jego dni będą inne, być może lepsze. Mówić o nadziei czy oczekiwaniu, to mówić językiem egzystencji, która nie godzi się na to, by być tylko tym, czym jest w danym momencie swojego życia.

Jaki jednak dać dowód na to, że nadzieja nie jest tylko czystym złudzeniem cierpiącej istoty? Ten sam, który dają nam Platon i Pascal. Platon twierdzi, że wiara w nieśmiertelność duszy jest ryzykowna. Wiara nie potrzebuje dowodu. Takie ryzyko jest czymś pięknym, ponieważ jest właśnie ryzykiem nadziei. Pascal zaprasza nas z kolei do zakładu o wiarę w istnienie Boga. Ryzyko lub zakład to sposób mówienia językiem egzystencji, która nie wyrzeka się nadziei, że życie ma sens wobec i wbrew wszystkiemu. Tak

⁷ Sofokles, *Król Edyp*, *op.cit.*, s. 294.

więc obywamy się bez dowodu, bo nie wszystko to, co przeżywamy wymaga dowodu i nie wszystko od dowodu zależy.

To, co nadaje życiu pewność w biegu codzienności, umyka dowodom. Chodzi tu o zaufanie, które otwiera przestrzeń pokoju między człowiekiem i jego bliźnim, o miłość, która czyni możliwym spotkanie dwóch bytów, uwolnione od opętania strachem. Jaki dać dowód zaufania, którego udzielają miłość i przyjaźń, uwalniając każdego od bólu własnej samotności? Dowód może tu stanowić wyłącznie samo zaufanie.

W pewnym sensie duch tragizmu pozostaje zawsze tylko w odwodzie. Nie przestaje być jednak obecny w ludzkim życiu, kiedy, jak psalmista, mamy uczucie, że „chodzimy ciemną doliną”, kiedy, jak ujmuje to Hölderlin, pisząc o Sofoklesie, zmuszeni jesteśmy „do pojmowania człowieka w jego drodze poprzez to, co nie do pomyślenia”. Duch tragizmu jest napięciem do granic tego, co możliwe do zniesienia, jest czymś pomiędzy nie-pokojem i nadzieją, warunkiem ludzkiego istnienia podporządkowanym doznaniu tajemnicy, która jest istotą człowieczeństwa i w tej właśnie tajemnicy potęga ludzkiego życia znajduje miarę. 

PRZEŁOŻYŁA MONIKA MURAWSKA

FRANÇOIS CHIRPAZ – Profesor filozofii na Uniwersytecie Jean Moulin, Lyon III. Opublikował m.in.: *Difficile rencontre* (1982), *Pascal* (2000), *Un homme precaire* (2001). W języku polskim ukazały się jego dwie prace: *Ciało* (1998) oraz *Księga Hioba: poemat o nadziei* (1999). Członek Rady Programowej „Archiwum”.

FRANÇOIS CHIRPAZ – Professor of Philosophy at Jean Moulin, Lyon III University. He published (*inter alia*): *Difficile rencontre* (1982), *Pascal* (2000), *Un homme precaire* (2001). Member of the Advisory Board of the “Archive”.