

Ważną zaletą omawianej publikacji jest też jasny i przystępny tok prowadzenia wywodu. Autorka w większości partii książki streszcza poglądy filozofów, czyni to jednak w dość nietypowy sposób. Precyzyjnie wybierając interesujące ją aspekty, przetwarza treść koncepcji danego myśliciela na własny ciąg myślowo-narracyjny i dokonuje pieczołowitej rekonstrukcji sposobu myślenia, z którego dana teza wyrasta, sporadycznie jedynie posługując się cytataми. W ten sposób poszczególne idee zawsze są umieszczone w dokładnie zarysowanym kontekście, co znacznie ułatwia zrozumienie.

Podsumowując, można stwierdzić, że *Metafizyczne rozważania o czasie* Hanny Buczyńskiej-Garewicz to cenna publikacja, którą można polecić wszystkim tym, którzy chcą pogłębić swoje rozumienie fenomenu czasu.

Maksymilian Roszyk
Kolegium MISH KUL

Włodzimierz Galewicz, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie, Część 2: O błędzeniu, przymusie i dobrowolności*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2003, ss. 236.

Arcydzieła literatury pięknej to skarbiec wieloaspektowych ujęć ludzkiego świata, z których zdecydowanie za rzadko korzystają filozofowie. Jak interesujące i owocne dla kulturowego dyskursu może być zderzenie filozoficznej teorii z literacką rzeczywistością, pokazały choćby szkice Allana Blooma *Szekspir i polityka*. Natomiast wśród polskich autorów trzeba wskazać na Włodzimierza Galewicza, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, którego studium *Z Arystotelesem przez greckie tragedie* jest fascynującą konfrontacją etycznej teorii Arystotelesa z rzeczywistością przedstawioną w dziełach wielkich tragików ateńskich. To wydane w 2002 r. dzieło, zgodnie z zapowiedzią Autora, doczekało się kontynuacji, która nosi podtytuł *O błędzeniu, przymusie i dobrowolności*. Galewicz kontynuuje w niej zaczęte w części pierwszej analizy etyki Arystotelesa, obficie ilustrując i wyostrażając teoretyczne problemy wątkami zaczerpniętymi z attyckich tragedii.

W odróżnieniu od części pierwszej omawianą książkę charakteryzuje większa zwartość tematyczna, co sugeruje już sam podtytuł. Centralnym przedmiotem zainteresowania Autora są problemy związane z czynami zależnymi od woli i niedobrowolnymi. W ujęciu Arystotelesa niedobrowolność wynika albo z przymusu, albo z nieświadomości (*resp.* z błędnej świadomości). Stąd treść książki rozpada się zasadniczo na dwie części: w pierwszych sześciu rozdziałach poruszone zostały rozmaite aspekty związane z działaniami pod przymusem, natomiast w końcowych pięciu Galewicz

skupia uwagę na relacjach między świadomością sprawcy a jego odpowiedzialnością za czyny.

Pierwszym aspektem przymusu, jaki rozpatruje Autor, jest zwykły, oparty na brutalnej przemocy, przymus fizyczny. Problem zilustrowany jest śmiercią Polykseny, Trojanki, którą wracający spod Ilionu Grecy postanowili złożyć w ofierze, aby przebłagać nieprzychylnych bogów. Los bohaterki jest przesądzony, jednak nawet działając w sposób wymuszony, Polyksena zachowuje wolność: od niej bowiem zależy, jak przyjmie nieuchronną śmierć – czy ochoczo i mężnie, czy też będzie się opierać i rozpaczać; innymi słowy, może ulec bądź nie ulec uczuciu strachu przed śmiercią. Pojawia się tu zagadnienie, które Galewicz określa mianem emocjonalności racjonalnej. Zgodnie bowiem z teorią Arystotelesa człowiek etycznie dzielny ma władzę nad swoimi uczuciami: nie tylko nie działa pod wpływem tych, które są niezgodne z sądem rozumu, ale wręcz takich uczuć nie posiada. Ta zależność może zachodzić na dwa sposoby. Pierwszy z nich Autor określa mianem racjonalności eliminującej: człowiek cnotliwy, np. mężczyzna, wiedząc, że aby postąpić szlachetnie, będzie musiał w sytuacji dramatycznego wyboru poświęcić swoje życie lub zdrowie, eliminuje uczucia przykrości lub strachu, które mogłyby go odwieść od tego, co słuszne. Przykładem jest właśnie Polyksena: stwierdziwszy nieuchronność swej śmierci uznała, że szlachetniej będzie umrzeć „z podniesionym czołem”, i w efekcie, stłumiwszy negatywne uczucia, idzie na ołtarz ofiarny nie tylko nie opierając się, ale wręcz chętnie, swoim męstwem wzbudzając podziw Greków. Istnieje jednak jeszcze drugi wariant emocjonalności racjonalnej, który Galewicz określa mianem kompensującego: w tym wypadku człowiek dzielny nie musi siłą swego charakteru tłumić uczuć odwodzących go od tego, co słuszne, gdyż dobro, skłaniające go do szlachetnego czynu, wyzwala w nim jeszcze mocniejsze pragnienie, kompensujące uczucie przeciwne. Przykładem jest Antygona: pragnienie spełnienia szlachetnego czynu (pogrzebienia zwłok brata mimo królewskiego zakazu) przewyżcza w niej strach przed spodziewaną konsekwencją takiego postępowania.

Drugim rodzajem przymusu, jaki może wpływać na ludzkie działanie, jest przymus racjonalny, polegający na tym, że człowiek musi wybrać pewien sposób działania, jeśli chce postąpić rozumnie; rozważania na ten temat zawierają się w rozdziale drugim, „Żegluga Andromachy”. Ilustracją jest sytuacja, w jakiej znalazła się po upadku Troi żona Hektora, Andromacha. Zwycięzcy odbierają jej synka celem zabicia potencjalnego mściciela, obiecują jednak, że jeśli odda dziecko bez oporu i nie będzie rozpaczać i złorzeczyć oprawcom, to ciało zostanie przynajmniej pochowane. Uczucia macierzyńskie Andromachy buntują się oczywiście przeciwko takiemu cynizmowi, jednak bohaterka zdaje sobie sprawę z tego, że w jej sytuacji rozumniej będzie przystać na postawione warunki, gdyż w ten sposób zapewni swemu dziecku chociaż godziwy pogrzeb. Autor zestawia ten wybór „mniejszego zła” z postawą greckiego herolda, Talthykiosa, który przynosi owe cyniczne rozkazy, mimo że brzydzi się swoją misją i, jak sam oświadcza, czyni to wbrew woli. Galewicz podkreśla, że w tym wypadku wybór mniejszego zła nie jest racjonalnie usprawiedliwiony. W świetle analiz

Arystotelesa można stwierdzić, że, po pierwsze, herold pełni funkcję z własnego wyboru, a zatem sytuacja ta jest w pewien sposób zależna od jego woli, a po drugie, między złem, jakie czyni, a złem, jakiego unika, jest zbyt mały dystans: chęć uniknięcia degradacji czy chłosty, jaka groziłaby mu za niewykonanie rozkazu, nie oczyszcza go z winy, jaką ponosi spełniając haniebną misję.

Jeśli przymus może wywierać na człowieka rozum, to tym bardziej czynić to mogą uczucia; problem ten jest treścią rozdziału trzeciego, „Helena, czyli o presji uczuć”. Wychodząc od zarysowanej w dramacie Eurypidesa *Trojaniki* sytuacji sądu Menelaosa nad niewierną Heleną, Galewicz próbuje za pomocą Arystotelesowskich pojęć i różniczeń ujaśnić obronę Heleny. Argumentacja niewiernej małżonki składa się z dwóch etapów. Po pierwsze, usiłuje ona wykazać, że uchodząc z Parysem działała niedobrowolnie, przymuszona przez namiętność. Do pojęcia przymusu wchodzi warunek, że przyczyna zmuszająca jest czymś zewnętrznym wobec zmuszanego; rzeczywiście, Arystotelesowskie rozróżnienia pozwalają na taką interpretację, w świetle której wyjątkowo silny gniew lub pożądanie może być uznane za coś zewnętrznego i całkowicie niezależnego od przymuszanej osoby. Pozostaje jednak jeszcze drugi etap obrony: nie jest całkiem jasne, czy tak pojęty przymus uwalnia całkowicie od winy. Galewicz podkreśla, że trudno dociec, jakie stanowisko zająłby tu Arystoteles, tym niemniej jego teoria etyczna pozwala na sformułowanie zarzutu, że namiętność Heleny nie jest usprawiedliwiona, gdyż zbyt wielką rolę odgrywają w niej czynniki partykularne: jakkolwiek bowiem samo pożądanie jako takie jest czymś naturalnym (uniwersalnym), o tyle przedmiotem oskarżenia jest to, że celem pragnienia stał się właśnie piękny Parys, a nie jakiś inny mężczyzna; sam fakt, że uległa namiętności jest więc wybaczalny, winna jest jednak tego, że poddała się właśnie Parysowi.

W rozdziale zatytułowanym „O przymusie w *Elektrze*” Galewicz koncentruje się na postawach tytułowej Elektry i jej siostry Chryzotemis, poddając analizie czyny złe lub mające w sobie coś złego, podjęte pod presją uniknięcia innego, większego zła i ocalenia jakiegoś dobra. W ujęciu Arystotelesa można je oceniać trojako: (a) pozytywnie, o ile mają na celu coś wielkiego lub pięknego; (b) negatywnie, o ile „ocalone dobro” jest czymś nieznaczącym; (c) można je traktować pobłaźliwie, jeśli czyn niegodziwy został popełniony na skutek presji przekraczającej ludzkie możliwości (np. wskutek wielkiego strachu). Obie bohaterki tragedii, córki Agamemnona, zamordowanego przez niewierną Klitajmestrę i jej kochanka Ajgistosa, twierdzą, że działają w pewnym sensie pod przymusem, każda jednak czyni co innego. Elektra podejmuje zemstę i dopuszcza się matkobójstwa, jej siostra zaś zaniechuje takiego działania. Zdaniem Galewicza działania obu można adekwatnie ująć za pomocą Arystotelesowskich pojęć. Elektra jest w tej perspektywie osobą z kategorii (a): popełnia czyn haniebnny, jednak działa w imię przywrócenia moralnego ładu świata, zachwianego potworną zbrodnią matki, i uważa, że zaniechanie tego „wyrównania bilansu” jest czymś jeszcze bardziej godnym nagany niż czyn, którego dokonuje. Postawa Chryzotemis natomiast mieści się w grupie (c): jej dylemat nie skupia się wokół tego, czy zemsta jest czymś słusznym, ale wokół samej możliwości działania; siostra Elektry

uważa, że zaniechanie zemsty jest rozumniejsze – i w konsekwencji lepsze – gdyż podjęcie działania w ich sytuacji (są słabymi i osamotnionymi kobietami, a mają przeciw sobie władcę państwa) nie ma szans powodzenia, a grozi bardzo nieprzyjemnymi konsekwencjami, przekraczającymi ich siły. Chryzotemis czuje się więc racjonalnie zmuszona do zaniechania zemsty.

W ostatnich dwóch rozdziałach, poświęconych analizie przymusu, „Alkmeon, czyli granice przymusu” i „Racje Orestesa”, Autor zastanawia się nad tym, czy istnieją czyny, do których nie można być przymuszonym. Takie bowiem dzieła, jak *Oresteja* Ajschylosa czy zaginiony dramat Eurypidesa o Alkmeonie, pokazują, że zdaniem wielu rzeczywiście można wskazać czyny tak ohydne, iż nie można do nich „być zmuszonym”; w wypadku przywołanych postaci jest to zbrodnia matkobójstwa. Jak zauważa Galewicz, niejasne jest jednak, co będziemy przez owo „zmuszenie” rozumieli. Tę niemożność da się rozumieć: (1) normatywnie, tzn. są takie czyny, do których nie należy dać się zmusić; (2) deskryptywnie, tzn. są takie czyny, do których nie można faktycznie być zmuszonym. Jeśli zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami przyjmujemy, że istnieje przymus racjonalny i emocjonalny, to wypadku pierwszym można, zdaniem Autora, mówić sensownie tylko o przymusie emocjonalnym, gdyż stwierdzenie, że nie należy dać się racjonalnie nakłonić do pewnego działania, jest – w świetle Arystotelesowskiej teorii działania – wewnętrznie sprzeczne (ostateczną racją działania byłaby bowiem zasada nie będąca najbardziej – w danej sytuacji – racjonalną). Więcej możliwości daje sformułowanie deskryptywne. Indolencja przymusu emocjonalnego zakłada, że są pewne czyny, które w każdym normalnym człowieku budzą taką odrazę, że uczucie to przeważałoby nad wszelkimi innymi, zmuszającymi do danego działania. W wypadku przymusu racjonalnego natomiast można dojść do wniosku, że musi istnieć pewna klasa czynów tak nieetycznych, że racje za ich popełnieniem nie mogą mieć przewagi nad racjami przeciw. Problemem, jaki interesuje Autora, jest to, czy rzeczywiście istnieją takie czyny. Wedle stanowiska, które Galewicz określa mianem pryncypializmu, reprezentowanego w *Orestei* przez oskarżające bohatera Erynie, są działania, do których nie można być przymuszonym przez żadne względy, a – co więcej – racje przemawiające przeciw ich popełnieniu mają zawsze oczywistą przewagę nad racjami za; do takich postępków należałoby matkobójstwo. Zdaniem Galewicza tego stanowiska nie podziela Arystoteles. Jego pogląd na tę kwestię można ująć w dwóch twierdzeniach. Po pierwsze, Stagiryta uznaje, że są pewne rodzaje czynów, do których nie możemy być przymuszeni przez jakiegokolwiek racje pozamoralne. Po drugie, istnieją pewne czyny indywidualne (ale nie całe rodzaje), do których nie możemy być zmuszeni przez jakiegokolwiek racje. Przypadek Alkmeona, zależnie od interpretacji jego motywów, podpada pod jedno z dwóch powyższych twierdzeń: jeśli kierowała nim obawa przed mającą go dotknąć karą boską (bezdzielną), to jego czyn jest naganny, gdyż popełnił go z racji pozamoralnych; jeśli natomiast kierował się pamięcią o ojcu, który zginął z winy matki, to jego czyn jest również zbrodnią, bo jej wina nie jest tak ciężka (to nie ona popełniła mord, ponadto zaś przejawia skrucę). Bardziej skomplikowana jest sytuacja Orestesa, za-

chodzi tu bowiem typowy konflikt powinności: bohater jest zarówno zobowiązany pomścić ojca, jak i szanować matkę, bezwstydną zbrodniarkę. Stanowisko pryncypalistyczne zakłada jednak nie tylko, że do pewnych czynów nie można być zmuszonym, ale i to, że racje przemawiające przeciw popełnieniu danego czynu mają zawsze oczywistą przewagę nad racjami za. Tymczasem wedle Arystotelesowskich tez racje te w danym wypadku równoważą się, co skłania Galewicza do sformułowania „zasady racjonalnej nieoznaczoności”, ograniczającej pryncypializm: istnieją czyny, w przypadku których ani racje za, ani racje przeciw nie mają oczywistej przewagi.

Kolejnych pięć rozdziałów zawiera rozważania związane z drugim z wyróżnionych aspektów niedobrowolności, czyli z działaniem w niewiedzy; wstępne uwagi na ten temat zawiera rozdział „O szacie Dejaniry i zawinionej niewiedzy”. W ujęciu Arystotelesa działanie w niewiedzy można rozumieć dwojako: albo ktoś działa wskutek niewiedzy od niego niezależnej i wówczas jest moralnie usprawiedliwiony, albo jego niewiedza ma charakter zawiniony (mógł ją posiadać przy odrobinie wysiłku lub wręcz ją posiadał w sposób dyspozycyjny, a jedynie jej sobie nie uświadamiał) i wówczas danego postępu nie da się do końca usprawiedliwić. Z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w *Trachinkach* Sofoklesa. Powodowana zazdrością o względy męża Dejanira posyła mu słynną koszulę nasączoną balsamem centaura Nessosa, co kończy się śmiercią Heraklesa. Bohaterka działała w niewiedzy co do prawdziwych właściwości balsamu i stąd wydawać by się mogło, że jest niewinna; ona sama jednak tak nie uważa i popełnia samobójstwo. Jej niewiedza ma bowiem charakter zawiniony: miała możliwość dowiedzieć się o właściwościach daru Nessosa, jednak uniesiona gwałtowną namiętnością nie przeprowadziła stosownego dochodzenia i doprowadziła do tragedii. Wina jej jednak nie jest tak wielka, gdyż w świetle teorii Arystotelesa działała pod wpływem naturalnej, a przemożnej namiętności (zazdrości), co sprawia, że jej czyn nie zasługuje w ostatecznym rozrachunku na potępienie, lecz pobłażanie, wyrozumiałość i litość.

Problematyczna jest jednak owa „naturalność” namiętności zaćmiewającej umysł sprawcy; Autor omawia to zagadnienie w rozdziale „Groźba Hajmona, czyli o mimowolnej winie”. Kreon, jeden z bohaterów *Antyfony* Sofoklesa, jest mimowolnym sprawcą śmierci swej żony Eurydyki i syna Hajmona: skazując na śmierć Antygonę, doprowadza do samobójstwa kochającego ją Hajmona, co z kolei skutkuje tym, że na swoje życie porywa się również zrozpaczona matka królewicza. Kreon czuje się winny ich śmierci, mimo że spowodował ją niedobrowolnie, bo wskutek niewiedzy co do możliwych konsekwencji swej decyzji. Wina jego polega jednak na tym, że mógł posiadać tę wiedzę: Hajmon, próbując odwieść go od skazywania na śmierć Antyfony, zagroził mu bowiem, że się zabije. Uniesiony gniewem Kreon opacznie zrozumiał syna, myśląc, że grozi jemu, a nie że zamierza targnąć się na siebie. Przyczyną niewiedzy, która spowodowała tragedię, jest więc namiętność Kreona. Zgodnie z teorią Arystotelesa sytuacja jest niejednoznaczna: niewiedzę może częściowo usprawiedliwić konieczna lub naturalna namiętność – tak jak to było w przypadku Dejaniry – nie musi jednak tak być zawsze. Zdaniem Galewicza mogą istnieć szczególne, nie dające

się ująć w ogólną formułę okoliczności, które sprawią, że sprawca będzie rzeczywiście winny – i wydaje się, że takie ujęcie tłumaczy poczucie winy Kreona.

W kolejnym rozdziale, „Ciemność Edypa”, Autor podejmuje inny aspekt działań w nieświadomości: fakt, że czynu popełnionego w sposób całkowicie mimowolny można żałować. Ilustracją jest zachowanie Edypa: gdy wreszcie dowiaduje się, że spełniła się przepowiednia i popełnił prorokowane zbrodnie, bohater wykluwa sobie oczy. Wydawać by się mogło, że to czyn nieracjonalny (bo Edyp nie jest winny popełnionych w nieświadomości czynów), który można tłumaczyć jedynie zgrozą i obrzydzeniem, jakie go opanowują. Jednakże, jak pokazuje Galewicz, etyczna teoria Arystotelesa pozwala wyjaśnić takie postępowanie. Filozof zauważa bowiem, że są czyny popełniane w nieświadomości, których *ex post* nie żałujemy, czyli niejako się do nich przyznajemy, oraz takie, których żałujemy, odrzucając je w ten sposób i podkreślając, że nie są tak naprawdę naszymi czynami: raczej nam się przydarzyły, niż je popełniłiśmy. Zdaniem Galewicza to rozróżnienie tłumaczy zachowanie Edypa: wykluwając sobie oczy, bohater symbolicznie odrzuca to, co one widziały, a czego nie potrafiły rozpoznać, odcina się od mimowolnie popełnionej zbrodni. Fakt, że czyni to w tak drastyczny sposób, znajduje zaś usprawiedliwienie w ohydzie owych czynów.

Szczególnie bogata problematyka wypełnia rozdział dziesiąty, „Lekcja Kreona”. Autor wraca w nim do *Antygony* Sofoklesa i kluczowego momentu tej tragedii, czyli zakazu pogrzebu Polinejesa. Ta błędna decyzja służy jako ilustracja kolejnego rodzaju nieświadomości, mającego wpływ na działanie; nie ma on jednak, jak pokazuje Galewicz, charakteru usprawiedliwiającego. Tym rodzajem nieświadomości jest niewiedza etyczna, czyli nieznanomość pewnych ogólnych zasad postępowania. Nie może ona służyć za usprawiedliwienie złego czynu, gdyż w ujęciu Arystotelesa ma zawsze charakter zawiniony. Pewne ogólne normy są bowiem czymś, co winien znać każdy; co ciekawe, przyczyną tego typu niewiedzy nie jest słaba wola człowieka, który z niedbalstwa czy lenistwa nie stara się poznać owych reguł, lecz, jak to określa Autor, „przewrotny intelekt”: rozum ludzki może nie przyjąć poznanej prawdy o dobru i w konkretnych okolicznościach „odwrócić się” od niej w stronę fałszu. W wypadku Kreona opozycja ta przybiera formę konfliktu między prawami tradycji a tym, co on sam uważa za prawo naturalne: wydaje mu się, że zakazując pogrzebu Polinejesa działa sprawiedliwie, gdyż bogom nie może być miły zbrodniarz, tymczasem łamie uświęcony wielowiekową tradycją obyczaj, który jest – jak zauważa Autor – prawdziwym zapisem prawa natury.

W ostatnim rozdziale, zatytułowanym „O nikczemności, błędzie i bohaterze tragedii”, Galewicz próbuje rozjaśnić słynny *passus* z *Poetyki*, w którym Arystoteles stwierdza, że przyczyną nieszczęścia bohatera tragicznego nie jest jego nikczemność, lecz pewien błąd. Rozważania zmierzają do ustalenia, jaki rodzaj nikczemności i błędu miał na myśli Stagiryta. Galewicz wyróżnia trzy pojęcia nikczemności: może być ona cechą czynu (1) świadomie złego; (2) uczynionego na podstawie namysłu i postanowienia; (3) wynikającego z trwałej wady. Te trzy różniące się zakresowo pojęcia Autor konfrontuje z czterema sposobami rozumienia błędu: jest to (a) czyn nie-

umyślny, ale zawiniony; (b) czyn nieumyślny niezawiniony; (c) czyn nieumyślny i nie podjęty na podstawie namysłu; (d) jakikolwiek zły czyn nie wynikający z wady. Zdaniem Galewicza najbardziej przekonująca jest teza, że w owym passusie chodzi o pojęcia (d) i (3); przyczyną zatem nieszczęść bohaterów tragicznych nie jest nikczemność pojęta jako trwale zły charakter, lecz błąd rozumiany jako zły czyn, nie będący jednak efektem wady.

Z Arystotelesem przez greckie tragedie. Część 2 to bez wątpienia znakomita i bardzo cenna publikacja. Cechuje ją, podobnie jak zresztą część pierwszą, jasny styl i przejrzysty sposób prowadzenia wywodu oraz mnogość niezwykle precyzyjnych i wyczerpujących analiz, ujawniających filozoficzny i filologiczny kunszt Autora. Cechy te sprawiają, że omawiana książka może zadowolić nawet najbardziej dociekliwych i wymagających czytelników.

Niewątpliwie wartym podkreślenia aspektem drugiej części studiów Galewicza jest bardziej – w porównaniu do części pierwszej – zwarta tematyka rozważań. O ile w *Głosach i ilustracjach do „Etyki Nikomachejskiej”* poruszone zostały liczne i różnorodne wątki, o tyle w *O błędzeniu, przymusie i dobrowolności* dociekania skupiły się wokół jednego tematu, nadając książce bardziej monograficzny charakter i dając stosunkowo wyczerpujący obraz jednego z aspektów etycznej teorii Arystotelesa.

Wydaje się, że największą zaletą omawianej publikacji jest sama koncepcja prowadzenia rozważań. Jej istotą jest ilustrowanie i wyostanie etycznej teorii za pomocą sytuacji zaczerpniętych z literatury; należy przy tym podkreślić, że literackie ilustracje nie są „doczepione” w sposób sztuczny do suchych i abstrakcyjnych wywodów, ale tworzą organiczną jedność z analizami problemów i interpretacjami traktatów Arystotelesa. Tragedie greckich klasyków pełnią wiele funkcji: inicjują dociekanie, kreśląc sytuację problemową, służą przybliżeniu i pełniejszemu zarysowaniu kolejnych zagadnień, wreszcie nasuwają dalsze, konkretne pytania, zmuszając do bardziej dogłębnych dociekań. Najistotniejsze jest jednak to, że oparcie analiz na sytuacjach zaczerpniętych z literatury tworzy wspólny obszar doświadczeń między Autorem a czytelnikiem. Można bowiem odnieść wrażenie, że wiele dyskusji etycznych jest jałowych ze względu na rozbieżność doświadczeń dysputujących; tutaj natomiast Autor nie odwołuje się do jakichś mglistych, indywidualnych doświadczeń, lecz zbioru narracji dostępnego każdemu kulturalnemu człowiekowi. Wydaje się, że kulturowe znaczenie tak wytworzonej płaszczyzny dyskursu etycznego jest nie do przecenienia.

Podsumowując, warto raz jeszcze podkreślić wszechstronność i przystępność omawianej publikacji, które sprawiają, że może być ona skierowana do stosunkowo szerokiego kręgu czytelników. Winna zainteresować nie tylko filozofów i badaczy greckich tragedii, ale i teoretyków literatury, a przede wszystkim każdego, kto chce pogłębić swoją etyczną refleksję.

Maksymilian Roszyk
Kolegium MISH KUL