

PROBLEM ZŁA W FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

Możemy naprawdę mówić o specyficznym współczesnym podejściu do problemu zła w filozofii. Specyfika ta ukazuje się wyjątkowo wyraźnie w samym zestawieniu myśli współczesnej z filozofią nowożytną, by nie mówić już o średniowiecznej czy starożytnej. I jeżeli nawet refleksja nad złem nie jest zdecydowanie jednoznaczna w całej filozofii współczesnej — każdemu systemowi filozoficznemu odpowiada często jakieś własne ujęcie zła, nawet gdy nie dochodzi ono wyraźnie w nim do głosu — to możemy przecież określić pewne dominujące nurty, łącznie z linią ewolucji, typową dla czasu, w którym żyjemy — po rewolucji francuskiej.

Sam fakt najnowszych form przejawiania się zła — możliwość zniszczenia życia, wymyślne rodzaje niszczenia innych, faktyczna możliwość klęski nuklearnej, stalinizm i faszyzm, gułagi i ukrywanie męczenników, manipulowanie ludźmi i głód, skazywanie narodów na trwałą zależność, choćby tylko finansową, prześladowania religijne, dyskryminacja, zabijanie nienarodzonych i tyle innych — jest nieporównywalnie większy i poważniejszy od tego wszystkiego, co w przeszłości ukazywało, iż zło trwa i wymaga tego, by je brać na serio; i to nie tylko w jego specyficznych, aktualnych przejawach, ale raczej i przede wszystkim w jego zdecydowanym, uporczywym trwaniu w samej swej istocie.

Musimy zatem stanąć w obliczu nie jakichś kwestii mniej ważnych, ale wobec bardzo zasadniczego pytania: czym jest zło w swej nowej, współczesnej postaci? W jaki nowy sposób rozwija się lub zmienia sama jego istota, i dlaczego? Co decyduje o tym, że jest ono możliwe, a także tak częste i tak niebezpieczne w swych tak bardzo zróżnicowanych przejawach? Refleksja nad tym problemem ma obecnie szczególne znaczenie; chodzi bowiem o postawę odpowiedzialności oraz o przewyciężenie nastawienia scjentyistyczno-pozytywnego, tak bardzo typowego w początkach naszego wieku. Musimy sobie zadać pytanie, czy ta forma tragiczna, jaką może obecnie zło przybierać, nie została, być może — jak zobaczymy — wpisana jakby w zarodku w postawę duchową, inaugurującą czasy nowożytne.

I. Dlatego właśnie rzeczą bardzo istotną we współczesnej refleksji nad złem jest to, co możemy nie bez podstaw uważać za

jej początek, a mianowicie perspektywa Kanta. Staje się ona szczególnie znamienita, gdy zestawimy ją z optyką Leibniza.

Gdy mianowicie G. Leibniz opublikował w r. 1710 *Szkice z teodycei*¹, zawarł w nich jeszcze refleksję usytuowaną odpowiednio w metafizyce. Starał się bowiem ukazać najpierw kontekst swej refleksji: dobroć Boga, wolność człowieka i pochodzenie zła. Zło jest, w tym kontekście, kwestią już rozwiązaną, albowiem zestawia się je i porównuje z dobrocią Boga oraz z wolnością człowieka. Zło — metafizyczne, fizyczne i moralne — uważa się za coś mniej zwartego i głębokiego od dobroci Boga i od wolności człowieka. I dlatego rozum jest w stanie rozwiązać kwestię zła, nie pozostawiając go *de iure* poza rozumem, z wyjątkiem faktów, na polu których coś zdaje się jednak zakłócać autentyczny optymizm rozumu. W innym miejscu, w metafizycznych rozważaniach Leibniza², zło otrzymuje rozwiązanie hiperboliczne, zespolone istotnie z metafizycznym optymizmem: *uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali*³. Świat i rzeczywistość, kiedy się je rozważa — tak jak powinno się to czynić — w ich całości, tzn. jakby oczyma Boga i oczyma rozumu, nie tylko że nie mogą być uznane za złe, ale nawet choćby za mniej dobre. Wymiar metafizyczny jako zawierający w sobie pozostałe wymiary zła sprawia, że stają się one jakby mniej istotne.

II. Inną jest perspektywa Kanta, zapoczątkowująca widzenie nowoczesne. Faktycznie, zarówno w tekście z 1791 r. o niepowodzeniu wszystkich filozoficznych wysiłków teodycei⁴, jak też (w pierwszym rzędzie z r. 1793, kiedy to mówił o swoistym „przyleganiu” zasady zła do dobra oraz o obecności zła radykalnego w naturze ludzkiej⁵, dostrzec można wyraźnie inną optykę, względnie inną topikę — zgodnie z określeniem I. Kanta — w dyskusji na temat zła. Zło istnieje, a uparte jego negowanie może się tylko jawić jako owoc dogmatyzmu mało krytycznego, albo też teodycei zdecydowanie dogmatyzującej. Patrzenie krytyczne, względnie autentyczna teodycea nakazują przede wszystkim uznać zło za rzeczywistość i szukać uzasadnienia jego pochodzenia nie poza odpowiedzialnością człowieka, ale raczej w samej naturze ludz-

1 Por. G. Leibniz, *Essais de theodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris 1969, s. 424—452.

2 Por. tenże, *Discurso de metafísica*, Lisboa 1985.

3 „Jak mniejsze zło ma charakter dobra, tak mniejsze dobro ma charakter zła”. Tamże, s. 15.

4 Por. I. Kant, *Sur l'insuccès de tous les essais philosophiques de theodicée*, Paris 1972, ss. 195—214.

5 Por. tenże, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris 1979, ss. 37—77.

kiej. Bóg nie jest — w następstwie krytyki iluzji dialektycznych — odpowiedzialny za zło. Zło zaś nawet, gdy się jawi jako niezgłębione, nie może nie być w żadnym przypadku nie odniesione do wolności człowieka, uznawanej za autonomię i za rozum praktyczny (pozwalający działać nie czysto i wyłącznie pragmatycznie, czy też patologicznie). Podkreślana przez Kanta dominacja elementu etycznego nad religijnym sprawia, że wolność i zło jawią się tu jako powiązane ze sobą i pozbawione odniesienia do Boga i Jego dobroci. Zło przestaje być traktowane jako coś pierwotnie metafizycznego, a staje się czymś w pierwszym rzędzie moralnym, a więc złem, jakie czyni człowiek. Problem polega na odkryciu (w sposób krytyczny, a nie dogmatyczny), dlaczego i jak się to dzieje, że człowiek czyni zło: zło, które — według Kanta — człowiek może realizować tylko na sposób ludzki, tzn. nie z przewrotności, ale z ułomności (słabości).

Korzenie zła tkwią zatem w samej naturze ludzkiej czyli w jej rozumności. Rozum występuje bowiem w człowieku na sposób pewnej miary. Człowiek jest rozumny z natury, ale rozum współistnieje z uczuciowością człowieka i z całym szeregiem innych „instancji” trudnych do określenia: napięcia, instynkty, inklinacje, dążenia, pasje. Jeśli każda z tych „instancji”, rozważana sama w sobie, trudna jest do zidentyfikowania, to tym bardziej ich wielorakie przenikanie się nawzajem wymyka się wszelkiej racjonalnej kontroli. Skoro zatem Kant, starając się za wszelką cenę zracjonalizować zło, mówi w zasygnalizowanym tekście o złu, sięgając do wyrażenń odbiegających zdecydowanie od jego zwyczajnej formy filozofowania, to traktuje je chyba jako tajemnicę, rzeczywistość niezgłębioną i nie mającą sobie podobnych.

Zło jako ludzkie jest rzeczywistością wymagającą przede wszystkim zrozumienia. Stąd zwycięstwo nad złem, o ile ma być godne człowieka, winno przechodzić poprzez zrozumienie jego pochodzenia (źródła): to zrozumienie jest nie tylko wcześniejsze i warunkujące tym samym taką możliwość, ale bardziej istotne i ważkie, aniżeli jakieś nieludzkie zwycięstwo. Otóż zrozumienie zła, o ile ma być ludzkie, winno brać pod uwagę przede wszystkim dobroć Boga i wolność człowieka.

Zrozumienie zła wymaga właśnie tej drogi krytycznej, jaka jest — według Kanta — niezbędna wobec transcendentnych iluzji, w jakie rozum ludzki tak łatwo popada i tak często popadał, mówiąc o Bogu — mówienie o dobroci Boga byłoby podwójnie dialektyczne, a więc iluzoryczne — a także i przede wszystkim po to, by człowiek poczuł się odpowiedzialny, jako że odznacza się, jako taki, takim właśnie nastawieniem ze względu na swą osobowość — jako byt równocześnie rozumny i odpowiedzialny. Je-

zeli nawet zrozumienie zła może niekiedy osiągnąć wymiar religijny, to zdarza się to tylko po to i dlatego, by nie narazić na niebezpieczeństwo godności człowieka, poczynając od samej jego podstawy etycznej.

Kant skonstruował na podstawie tych danych własną topikę czy też topografię zła, odznaczającą się genialnymi wprost przemyśleniami, pomieszanymi jednak z brakiem precyzji i określeń, w której świadomie zmienia na filozoficzną wybitnie teologiczną treść pewnych pojęć, jak np. grzechu, zbawienia, nieczystości, złości, itp., oraz wykonuje niesłychane wprost ewolucje w zakresie egzegezy biblijnej, możliwe zresztą do przyjęcia w jego czasach. Co więcej, gdy chodzi o przedmiot naszej refleksji, bardziej od powyższej topografii trzeba by podkreślić wielkie odniesienia oraz zasadnicze przesłanki.

Jeżeli nawet rozum odkrywa w sposób wzorczy, w trakcie trudu zrozumienia zła, swoje ograniczenia i granice określone w innym miejscu jako odniesienie konieczne, to przecież te granice — nawet w ich „religijnym” przewyższeniu i we własnym interesie religii — wymagają szacunku, albowiem „religia, która wypowiedziałaby bez wahania wojnę rozumowi, nie będzie w stanie utrzymać się na dłuższą metę wbrew niemu”. Niemniej, w ostatnim słowie przebija nadzieja wyrażona mniej więcej tak, że „człowiek winien mieć nadzieję”. Jeżeli zatem Kant umieszcza na samym początku, tuż obok siebie w naturze ludzkiej, złą zasadę i dobro, mówiąc nawet o ich trwaniu w tejże naturze, to przecież zdobywa się na wiele mówiące rozróżnienie pomiędzy złem jako czymś radykalnym a dyspozycją do dobra jako pierwotnego, co pozwala mu bronić jako kresu „przywrócenia w całej swej sile pierwotnej dyspozycji do dobra”. Człowiek odkrywa, chociażby tylko w formie przypuszczenia, obecność w sobie samym czegoś, co ze względu na obronę wolności i wzniosłości przyzywa go ku dobru.

A przecież, jak się zdarzało to tylekroć razy w dziejach, tym, co pozostało jako ostateczne osiągnięcie całej refleksji Kanta, była zmiana miejsca refleksji czyli tzw. nowa topika dla omawiania tej kwestii: *nie*-odpowiedzialność Boga i „humanizacja” zła. Stało się to wszystko nową formą refleksji nad problemem nie odnoszonym już do tajemnicy. Jeżeli nawet zło przebywa w sercu człowieka i w jego niezgłębionej ułomności, a więc w jego przewrotności i skłonności do wynoszenia się, a zwycięstwo nad złem wymaga nawrócenia czyli *metanoi*, to taka przemiana serca dokonuje się obecnie poprzez maksymalną zmianę mojego działania czyli także przez nowy styl myślenia. Osąd ludzki staje się tym

samym nowym miejscem tej walki: zło zostaje sprowadzone do swego wymiaru etycznego.

III. G. Hegel zmierza do określenia pełnych wymiarów tej krytycznej rewindykacji osądu ludzkiego w kwestii zła, którą można by określić mianem historycznego wymiaru zła⁶. Fenomenologia ducha zawiera, ze względu na jego dialektyczny charakter czy też na nieuchronne włączenie elementu negatywnego, tenże osąd nad złem w jego formach historycznych. Humanizacja zła zawiera z kolei humanizację osądu nad przeszłością zła. Jeżeli nawet duch wypisuje prawo na krzywych liniach, to mimo to określenie jakości i jego sinusoidalna ewolucja należy do filozofii człowieka: niczego nie ustala się tu z zewnątrz, albowiem tylko całość, tzn. wynik wszystkich momentów, jakie do niej wiodą, daje nam prawdę.

Cierpienie i cierpliwość należą do tej ludzkiej historyczności zła; postęp czy też rozwój ducha i jego pojęcia wymaga — z samej definicji — pośrednictwa zła w różnych jego postaciach. Zło staje się więc czymś względnym, częściowym lub podzielonym. Jeżeli wyłącznie absolut oddaje się całkowicie, a pozwalając uchwycić się w czasie nie daje się nigdy ująć w sposób absolutny, to z kolei wszystkie formy zła, czy też jego postacie, jako charakterystyczne dla określonego etapu jego stopniowego stawania się, spotykają się z koniecznym usprawiedliwieniem. Czasowość, względnie epokowość przejawów zła odbierają mu dramatyzm i powagę, zło zaś przeżywa jakby nową redukcję.

IV. S. Kierkegaard reprezentuje w sposób przykładowy sprowadzenie refleksji nad złem do jego odniesienia do absolutu Boga, uwzględniając przy tym to, że moglibyśmy przywoływać tutaj na myśl utrapienia człowieka religijnego oraz utrapienia czasu — w ich najgłębszym wymiarze⁷.

Zło rozważa się tutaj jako rzeczywistość z istoty swej metafizyczną, która nie przestaje mimo to być czymś dialektycznym. Zło wynika faktycznie z człowieka, by powrócić z kolei do niego samego i stać się do niego podobne, nie przestając przy tym pozostawać w relacji z Bogiem. I ta właśnie relacja ma, w perspektywie luterkańskiej, charakter wybitnie dramatyczny, zło zaś większe pozostanie faktycznie w człowieku, nie przestając go niepokoić, a to na skutek nieznamości tej relacji, albo też z powodu niedostrzeżenia jej wymogów.

⁶ Por. G. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México 1966.

⁷ Por. S. Kierkegaard, *O desespero humano (Doença até à morte)*, Porto 1979.

Człowiek będzie się starał pozbyć tego niepokoju, ale jego odniesienie do Boga nie pozwoli mu uciec przed niepokojem. Skoro zaś tylko Bóg jest Absolutem, to konfrontacja z Bogiem pozwala człowiekowi odkryć bardziej absolutną formę poszukiwania samego siebie. Abraham i Jezus Chrystus są nieskończenie doskonalszymi postaciami ludzkości od Sokratesa czy Don Juana. Ten ostatni odzwierciedla w swym wymiarze estetycznym niższą formę ludzkości; Sokrates natomiast, w swym wymiarze etycznym, ukazuje stadium pośrednie. Dopiero wymiar religijny daje człowiekowi jego pełni wyrażającą się niepokojem. Wielkość człowieka określa się poprzez wielkość tego, z kim się on porównuje. Ani egoistyczny narcyzm estety, ani też etyczne odniesienie do innych nie dają człowiekowi tej tragicznej wielkości, jaką dopuszcza jedynie dramatyczne jego odniesienie do Absolutu Bożego.

Człowiek, uciekający przed tym Bożym wyzwaniem, będzie mógł pozostać nadal sobą; natomiast świadome odniesienie do Boga nie pozwoli mu nigdy na taki stan rzeczy, ani na szukanie ostatecznej celowości w sobie samym.

S. Kierkegaard stara się przemyśleć filozoficznie pojęcia zaczerpnięte z teologii, takie jak: grzech, wiara i inne, odrzucając jednak w samym punkcie wyjścia ich redukcję lub ujęcie czysto idealistyczne. Tym zaś, co najbardziej im zarzuca, jest ich „dehumanizacja” dogmatyczna, typowa dla mentalności przedkrytycznej. Antycypuje tym samym proroczo to, co niektórzy nazywają obecnie religijną postawą po-ateistyczną, integrującą w sobie i przewyciężającą wyzwania humanizmu ateistycznego.

Zło polega tutaj na nie przyjmowaniu zbawienia w czasie, albo też na tym jego przechodzeniu z wieczności w czas, w którym stykam się z Absolutem. Zło jest zawsze osobowe i jedyne, jako że odniesienie do Boga jest też zawsze nieprzewidywalne na skutek naznaczenia go podwójną osobowością: Boga i moją. Utrąta tej jedynej okazji, albo też instytucjonalne jej przyporządkowanie oznacza popadnięcie w rozpacz: zło, podobnie jak jego przewyciężenie, jest zawsze egzystencjalne.

V. Innym znamienym momentem współczesnej refleksji nad złem jest pogląd Nietzschego. W rzeczy samej filozof ten, interesując się w sposób szczególny problematyką moralności, która stanowiła dla niego bardziej rozwinięty przejaw negatywnego nihilizmu oraz egzystencjalną formę dualizmu, wnika w nią poprzez dociekanie początków dobra i zła. Jego dążenie do przewyciężenia wszystkich dualizmów, a zwłaszcza dualizmu metafizyczno-moralnego w jego formie platońsko-chrześcijańskiej,

przybiera postać walki z najbardziej niszczycielskim, najbardziej ludowo-kulturowym i najbardziej paradygmatycznym ze wszystkich dualizmów: tym, jaki zachodzi pomiędzy dobrem i złem. Jego podstawowym tekstem w tej dziedzinie jest rozprawka: „Ponad dobrem i złem”⁸, do której można by dołączyć wiele innych, idących po tej samej linii, a zwłaszcza: *Rodowód moralności*⁹ i *Zmierzch bóstw*¹⁰.

Jak widać, kwestia zła i jego początków nurtuje nieco inaczej Nietzschego niż Kanta. Poszukiwanie jego początku poszerza się tutaj na wymiar ontyczny, co implikuje z kolei perspektywę bardziej całościową, obejmującą psychologię, naukę, kulturę, itd. Od nich mielibyśmy prawo domagać się właściwej genealogii czy genezy. Zło wynika bowiem z poddania się człowieka „wartościom” uważanym przez siebie za wyższe, których „naruszenie” oznaczałoby naruszenie zaakceptowanego kodeksu, w jakim jawią się one dla nas. Judaizm i chrześcijaństwo są, dla Nietzschego, wyrazem — w dziejach i w swoim czasie — tych bezsilnych wartości czy też tej moralności niewolników, jakimi nie odważają się być one same. Zło wynika z podziału człowieka w sobie samym i z jego niezdolności do potwierdzenia siebie jako źródła wartości. Zło polega na przenoszeniu na inną instancję — Boga, przyszłe życie, nieużyteczną prawdę, a ostatecznie na moralność — tego, czego człowiek nie ma, jako że pozbawił się chęci władania, że brakuje mu odwagi do przyjęcia i że godzi się na ryzyko utraty własnej autonomii. Nieobecność tragicznego wymiaru egzystencji na drodze ciągłego przewycięzania jest złem ontologicznym, z którego wypływa zło moralne. Zgoda na taki stan rzeczy oznacza jego ukrycie, a w konsekwencji jego niedostrzeżenie i nieprzewycięzanie: tylko ukazanie genezy tego dualizmu moralnego doprowadzi zatem do zmiany wszystkich wartości. A to znaczy, że jedynie odkrycie siebie samego w pierwotnej, dionizowskiej czystości twierdzenia wyprzedzającego i przewyższającego wszelkie dualizmy umożliwi pojawienie się nowej moralności, pozbawionej norm heteronomicznych, a nawet jakichkolwiek norm. Człowiek ma się przeistoczyć w byt dziecinny, by bawić się swym życiem tak, jak dziecko bawi się dowolnie z innymi, bez żadnych reguł poza tą jedyną: możliwością kontynuowania zabawy. Gra dziecinna jawi się tu jako model i wzorzec uległości

⁸ Por. F. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes. Par-delà bien et mal. La généalogie de la morale*, Paris 1979.

⁹ Por. tenże, *A genealogia do mal*, Lisboa 1976.

¹⁰ Por. tenże, *O crepúsculo dos ídolos*, Lisboa 1985.

wielbłąda oraz walki lwa zarazem. Oznacza to: mogę, a zatem powinienem i chcę — brzask, poranek, a więc i południe.

Ta nowa moralność anomiczna i anarchiczna zawiera w sobie zapowiedź i proklamację śmierci Boga jako symbolu starej moralności dualizmu metafizycznego, a także zapowiedź wiecznego powrotu, wciąż innego, tego, co nowe. Człowiek i jego wola mocy są kryterium określającym ontologiczną użyteczność lub nieużyteczność wartości: te, które osłabiają człowieka — pobożność, przebaczenie, miłosierdzie, pokora — winny być odrzucone, te zaś, które czynią go równym lub wyższym od siebie samego, powinny być profetycznie zdobywane i osiągnane.

VI. Rozwój nauk o człowieku, a zwłaszcza psychologii (głównie w sferze psychoanalitycznej) i lingwistyki, doprowadził do tego, że filozofia zaczęła rozwijać epistemologię, która nie może przestać zastanawiać się nad kwestią etyczną, wychodząc przy tym z nowych przesłanek. Język moralny został poddany w filozofii analitycznej (zwłaszcza w języku angielskim¹¹) bezlitosnej krytyce, której ogólnym wynikiem było stwierdzenie bezsensowności tego języka. Ten brak sensu wynika bądź to z krytyki, którą G. Moore nazywa mową naturalistyczną, bądź też z aplikacji zasady uważnienia przez zafałszowanie. Psychoanaliza stara się dać moralności wyjaśnienie bardziej „ekonomiczne”, czyli bardziej proste i redukujące interpretację podawaną przez teorie moralne, dążąc do ich zastąpienia.

Filozofia moralna zniosła obciążenie właściwe naukom, które — w momencie swego konstytuowania się — buntowały się przeciw własnemu punktowi wyjścia. Obecnie, jak ukazał to dobitnie P. Ricoeur¹², wkład tych nauk nie może być ignorowany w budowaniu etyki choćby z tego względu, że wiedza o człowieku ma charakter interdyscyplinarny, a przy wzajemnej integracji wielu jej gałęzi podlega z konieczności pewnemu uporządkowaniu. Filozofia, nie przestając się uważać za normatywną w odniesieniu do tamtych dyscyplin, jest też wiedzą o człowieku, ale w sposób o wiele głębszy, jej zaś odniesienie do innych dyscyplin przestaje być już zdecydowanie konfliktowe wtedy, gdy te ostatnie uznają swoje własne granice.

Zło, dzięki zdobyczom tychże nauk, jawi się w nowej postaci i wymaga bardziej dogłębnego odkrycia swej istoty, co prowadzi

¹¹ Por. M. Warnock, *Etica contemporanea*, Barcelona 1968; Ph. Foot, *Theorie of Ethics*, Oxford 1976; J. Feinberg, *Moral concepts*, Oxford 1969.

¹² Por. P. Ricoeur, *La sémantique de l'action*, Paris 1977; tenże, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969.

z kolei do powstawania dosyć znamiennych jego typologii współczesnych, osiąganych zwłaszcza poprzez uwzględnienie jego penetracji kulturowych, nawet jeżeli wiąże się z tym ryzyko pozostawania na płaszczyźnie czysto zewnętrznej i powierzchniowej.

VII. Dwaj myśliciele z drugiej połowy XX w. — jeden jeszcze żyjący — zasługują na uwagę w rozważaniu naszej kwestii zwłaszcza dlatego, że uwzględniają w swej refleksji wszystkie wzmiankowane wyżej zdobycze: Jean Nabert i Paul Ricoeur. Reprezentują oni wyraźnie powrót do refleksji nad złem.

Jean Nabert pojmuje zło, wychodząc ze skończoności: skończoność i zło nie powinny się mieszać (zlewać) ze sobą. Skończoność bowiem jest metafizyką, a zło — moralnością¹³. Zło, jako pochodzące od człowieka, powinno być traktowane na serio; sumienie zaś się rozwija i daje świadectwo o sobie poprzez jakość swej reakcji na zło, a to właśnie dlatego, że człowiek jest skończony. Przyczynowość duchowa, jako przejaw wolności człowieka, objawia się negatywnie w jego zdolności do czynienia zła, a pozytywnie w uznaniu jego nieuzasadnialności. Zło tak pojęte nie zamyka człowieka: odkrywa on w sobie samym, w formie swej immanencji, wezwanie do transcendencji. Immanencja musi być całkowita, aby i transcendencja była całkowita. J. Nabert wyraża to w innym miejscu, twierdząc, że etyka pragnienia bytu przekracza nieskończenie moralność powinności. Niemożliwość ucieczki od promowania siebie samego i wartości pobudza sumienie do stwierdzenia i wyrażenia pragnienia bytu oraz do wysiłku egzystowania. To, co w naszej immanencji nie transcenduje, wyzwala nas z alienacji: przyjmuję siebie na nowo, odradzam siebie w praktykowaniu cnót, które zbliżają mnie do usprawiedliwienia, takich jak: poświęcenie, przebaczenie, pokora i inne.

Mówiąc o przekraczaniu, transcendowaniu zła, ma się jednak na uwadze bardziej pewne przybliżenie, nigdy zaś pełne posiadanie, albowiem refleksja, tworząc pewien dystans i potwierdzając skończoność, zobowiązuje mnie do ciągłego zaczynania na nowo. Nigdy nie jestem pewien przebytej drogi, a powrót może mnie doprowadzić aż do pierwotnego punktu wyjścia. Tylko ogłocenie z siebie i wezwanie do dania świadectwa o innym są w stanie wznieść sumienie ku sobie samemu i umożliwić mu zwycięstwo nad nierównością, jaka w nim przebywa. Tymczasem zło powiększa swą jakość i opanowuje sumienie, które je stopniowo usprawiedliwia; zło osiąga nawet statut sumienia, które by nie

¹³ Por. J. Nabert, *Elements por une éthique*, Paris 1962; tenże, *Essai sur le mal*, Paris 1970; tenże, *Le désir de Dieu*, Paris 1966.

chciało go usprawiedliwić; jest jednak już mniej akceptowane, nawet w swych pomniejszych przejawach, a jego potępienie staje się coraz to bardziej radykalne i wyraźne. Zło staje się tym samym coraz mniej uzasadnione, nawet jeśli się jawi jako nieuniknione. Stanowi przedziwną tajemnicę, nad którą człowiek wciąż się zastanawia i nie może przestać jej zgłębiać pod groźbą wynaturzenia sumienia.

Paul Ricoeur wychodzi z miejsca, do którego doszedł J. Nabert, uznając już w punkcie wyjścia ten tajemniczy charakter zła¹⁴. Określa je też jako coś, w czym człowiek jest zanurzony: to człowiek „czyni” zło, chociaż zło istnieje już jako „dane”, zło jest czymś, co już jest tu.

Ten dwuznaczny charakter zła warunkuje forma jego abor-dażu. Jest ona faktem pierwotnym, ukazanym symbolicznie, i dopiero potem rozum jest w stanie wkroczyć w akcję, aby dodać różne elementy: symbole zła dają coś do myślenia. Antropologia, zbudowana w ścisłej relacji z tą hermeneutyką, ukazuje człowieka jako ułomnego, zwłaszcza na skutek własnej ułomności uczuciowej. Jego humory i nastroje, albo też formy jego pasji i namiętności ukazują go jako zależnego tak od rzeczy, jak i od innych ludzi, i to aż trojako: w posiadaniu, we władzy, w wartości. Chęć posiadania czyni go niewolnikiem rzeczy; dążenia do władzy i do znaczenia (wartości) podporządkowują go, każde na swój sposób, innym — by dominować, albo też by oczekiwać od nich uznania i szacunku.

Zarówno symbole zła, jak i mity będące początkiem ich interpretacji narzucają się spekulacji filozoficznej, która staje się zdolną do ich „powtarzania” poprzez odwoływanie się do kategorii etycznych i innych. Tak więc kategorie etyczne, jak dobro i zło, wola czy *arbitrium servum et liberum*, wina, czystość i nieczystość, dusza i ciało, zbawienie i poznanie, początek i eschatologia, osiągają wymiar, który — nie przestając odnosić się do człowieka — je przekracza w samotranscendencji i w ponownie odkrytej ich istocie. Symbologia zła osiąga zdolność odczytywania, względnie staje się kluczem do interpretacji innych rzeczywistości: zło staje się kategorią hermeneutyczną *wielo*-znaczeniową, zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i w praktyce egzystencjalnej.

Zło jest zawsze „tutaj”, aby ograniczać wolność człowieka;

¹⁴ Por. P. Ricoeur, *La volontaire et l'involontaire*, Paris 1963; tenże, *L'homme faillible*, Paris 1963; tenże, *La symbolique du mal*, Paris 1963; tenże, *Histoire et vérité*, Paris 1964; tenże, *Du texte à l'action*, Paris 1986.

ukierunkowane na wolność ludzką — ze względu na nieuchronną koegzystencję *voluntarium* z *involuntarium*. To pierwsze, świadome i dobrowolne, ma (nie tylko) większą zdolność odczuwania i dlatego człowiek, wbrew temu, co głosił Z. Freud, powinien uciekać się do doświadczenia swej woli, by właściwie osądzić *involuntarium*.

Ten umiarkowany racjonalizm Ricoeura pozwala mu, jak już powiedzieliśmy, określić antropologię odpowiedzialności i ocenić z etycznego punktu widzenia psychoanalityków, strukturalistów, marksistów oraz różnorodne semiotyki, sprowadzając ich i je do semantyki lub hermeneutyki konfliktowej, w której wieloznaczność oznacza nie brak, ale przede wszystkim poszukiwanie większego (głębszego) znaczenia.

Stąd zaś wynika, że zło, o ile ma być zrozumiane, powinno być traktowane i pojmowane poprzez odwołanie się do innych kategorii: nadziei, pragnienia, wysiłku, tajemnicy, poetyki woli — gdzie transcendencja będzie traktowana na serio — wolności, winy i wielu innych.

VIII. Możemy chyba zakończyć naszą refleksję, wychodząc z tych kilku, podanych bardzo skrótowo, a przecież bardzo znamiennych odniesień, które ukazują wyraźny rozwój myśli w rozważaniu kwestii zła: od dążenia do rozwiązania go jako problemu aż po nową postawę otwarcia się na jego misterium. W rzeczy samej, niebezpieczeństwo nihilizmu, o które oskarżono także I. Kanta, jako że „głosił on niepoznawalność rzeczywistości rzeczy”, staje się poważniejsze „jako nieograniczona moc niszcycielska w spekulatywnym i praktycznym zarazem procesie porzucania i redukcji tej konkretnej skończoności, jakiej doświadcza człowiek, tłumacząc i wyjaśniając siebie samego. W naszych czasach nihilizm osiągnął wykończoną formę pewnego porządku, systemu czy też absolutnej techniki niszczenia, godząc się na całkowite pozbawienie wartości człowieka, życia i świata”¹⁵. Niebezpieczeństwo to, którego wyraźnym przejawem były i są przeróżne zwiastuny śmierci: metafizyki, Boga, człowieka, ziemi i inne, przekształciło się, drogą cierpienia, w jeszcze większe doświadczenie sensu: „w tragedii człowiek doświadczał beleśnie swej skończoności w oczekiwaniu na wyzwolenie (*kátarsis*) i dlatego w cierpieniu kontynuuje się to doświadczenie sensu, który — otoczony wielorakim złem — żyje nadal w sercu człowieka jako nadzieja”¹⁶.

¹⁵ M. Baptista Pereira, *Sobre o discurso da fé num mundo secularizado*, w: *Igreja e Missão* 142 (1988) 266 n.

¹⁶ Tamże.

Nowe doświadczenie sensu stanie się „hermeneutyką *homo dolens* — człowieka bolejącego i skończonego, nie z tragedii greckiej, ale współcześnie”¹⁷. Nie będzie to doświadczenie jednoznaczne i dlatego nie będzie ono mogło być odtworzone w kruchości jakiegoś jednego tylko wzorca. Tajemnica zła będzie musiała, w swej wielorakości, być wyrażana na płaszczyźnie filozoficznej, a także w zakresie innych dyscyplin humanistycznych — dawnych i najnowszych, a także teologii — w otwartych paradygmatach: tym bardziej otwartych, im bardziej wielość doświadczeń — zła i wyzwolenia — staje się współcześnie udziałem człowieka.

I dlatego właśnie *homo dolens* będzie mógł, jako nowy *homo sapiens*, który przewycięża nieczułość i znieczulenie przez Transcendencję i Tajemnicę, okazać temu, co Darmowe, i Wolności takie przyjęcie, do jakiego był i jest wciąż zdolny *homo demens* przez halucynację¹⁸. Wiemy, że to wzorcowe doświadczenie sensu ukazało się nam w postaci świadectwa obecnego już w historii ludzi.

Sam zaś regres sensu nie jest w żadnym wypadku powrotem do przeszłości lub do odzyskiwania go w jakiegokolwiek z wielu jego postaci czy ujęć — klasyczne, średniowieczne, barokowe, romantyczne, oświeceniowe czy inne — ale jest poszukiwaniem różnym od przeszłości w swej faktycznej nowości, zmierzającym do zapłodnienia, poprzez przemianę, nowości aktualnej w dialektyce czasu i skończoności — w porządku stałego jej przekraczania.

Aktualnie i nadal, tajemnica zła jest i pozostanie na różny sposób obecna poprzez nowe formy swego narzucania się filozofii — jako wyzwanie do przemyślenia i jako wymóg większego wycucia sensu.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 268.