

Związek metafizyki ze złem – wokół *Zła* Paula Ricœura

Antoni Torzewski

(Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Instytut Filozofii)

Wprowadzenie

Jean Grondin, pisząc o Ricœurze w artykule *Ricœur: długa droga hermeneutyki*, do opisanego jego sposobu uprawiania filozofii używa słów Franka Sinatry „He did it his way” (robił to na swój sposób)¹. Wydaje się, że tych parę słów niezwykle trafnie oddaje ducha filozofii Ricœura i jego długą filozoficzną drogę. Jak wskazuje Grondin, Ricœur nie ma żadnego jednego *opus magnum*, swojej *Prawdy i metody* czy *Bycia i czasu*, ma za to wiele obszernych publikacji najczęściej ułożonych w formie trylogii, które w bardzo wnikliwy i dogłębny sposób ukazują podejmowane przez Ricœura zagadnienia². Jednym z problemów szczególnie zajmujących francuskiego myśliciela jest kwestia zła³. Temat ten Ricœur poruszał

¹ Por. J. Grondin, *Ricœur: the Long Way of Hermeneutics*, w: *Routledge Companion to Hermeneutics*, red. H.-H. Gander, J. Malpas, Routledge, New York 2015, s. 149.

² Por. tamże, s. 152.

³ Najbardziej znane i dyskutowane dzieło Ricœura poświęcone problematyce zła to *Symbolika zła* – por. P. Ricœur, *Symbolika zła*, tłum. M. Ochab, S. Cichowicz, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2015. Z uwagi jednak m.in. na liczbę opracowań dotyczących tej książki oraz na nieco inną problematykę (związaną m.in. z mitami) podejmowaną przez Ricœura w *Symbolice zła*, w prezentowanym tekście nie będziemy się do niej odwoływać i skupimy się jedynie na mniej oddziałującej książeczce *Zło*. Jest ona interesująca przede wszystkim z tego względu, że zawiera refleksje dotyczące związku metafizyki i zła, który to problem oddziałuje niezwykle mocno na współczesnej filozofii postmetafizycznej. Problem zła u Ricœura w ujęciu całościowym podejmuje m.in. Bała, Mukoid czy Rozmarynowska – por. M. Bała, *O możliwości hermeneutyknej*

wielokrotnie, jak wskazuje Pierre Gisel we wstępie do *Zła*⁴. Jednak to właśnie ta niezwykle krótka (szczególnie biorąc pod uwagę objętość innych dzieł Ricœura) książka – *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, będąca zapisem wykładu wygłoszonego na wydziale teologii Uniwersytetu w Lozannie, będzie stanowić przedmiot naszych rozważań. Celem niniejszego tekstu jest ukazanie związków między problemem zła a tradycją ontoteologiczną (czy metafizyczną) oraz próba wskazania, że można podjąć refleksję nad złem także poza wyżej wymienioną drogą myślenia⁵. Aby cel ten osiągnąć, uwagi Ricœura zostaną zestawione z koncepcjami Marquarda, Vattima i Sloterdijka, które korespondują z tym, o czym pisze francuski filozof.

Poziomy refleksji nad złem

Na niecałych czterdziestu stronach Ricœur w bardzo przejrzysty sposób podejmuje zagadnienie zła obecne właściwie w całej historii filozofii. Oczywiście, kiedy mowa o złu, na myśl przychodzi teodycea. Francuski filozof wskazuje jednak, że teodycealny sposób ujmowania zagadnienia zła jest tylko jednym z pięciu poziomów refleksji i że nie należy redukować problemu zła jedynie do myśli skupionej wokół teodycei (np. Leibniz czy Hegel). Owe pięć poziomów, które wyróżnia Ricœur, to poziom: 1) mitu, 2) mądrości, 3) gnozy i gnozy antygnostycznej, 4) teodycei oraz 5) dialektyki „łamanej”⁶. Omówmy w skrócie każdy z nich.

Pierwszy poziom to kakogonie, czyli wyobrażenia mityczne wokół powstania zła⁷. Ricœur wskazuje, że w tym stadium myślenia zła pojawiały się przeróżne

filozofii religii. Propozycja Paula Ricœura, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007, s. 68–112; E.A. Mukoid, *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricœur*, Universitas, Kraków 1993; K. Rozmarynowska, *Inność jako źródło etyczności. Inspiracje ricœurowskie*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015.

⁴ Por. P. Ricœur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Pax, Warszawa 1992, s. 6; M. Bała, *Ricœurowska próba przewyciężenia aporii zła*, „Studia Gdańskie” 2001, nr XIV, s. 171.

⁵ Zarazem warto zaznaczyć, że celem niniejszego artykułu nie jest wyczerpujące przedstawienie koncepcji zła Ricœura, a jedynie podjęcie refleksji zawartej w dziele *Zło* i zestawienie jej ze współczesnymi filozoficznymi opracowaniami problemu metafizyki oraz jej związku ze złem. Między innymi z tego właśnie powodu pomijamy książkę *Symbolika zła*.

⁶ Por. P. Ricœur, *Zło...*, dz. cyt., s. 16–33.

⁷ Por. tamże, s. 17. Bardzo ciekawe refleksje (które uznać można za kakogonie) prezentuje Girard, doszukując się – poprzez mityczne przedstawienia – źródła zła w „naturze ludzkiej”. *Zło* (prze-

hipotezy, o czym świadczyć może bogactwo mitologiczne nie tylko starożytnych Grecji czy Rzymu, lecz również obszaru wschodniego czy krajów nordyckich. Można zastanawiać się ponadto, czy wyobrażenia dotyczące grzechu pierwotnego również zaliczają się do tego mitycznego poziomu refleksji nad złem.

Drugi poziom stanowią już bardziej racjonalne i systematyczne formy refleksji⁸. Na tej płaszczyźnie pojawia się zatem idea odpłaty, czyli teoria, że wszelkie zło spotykające człowieka zawsze stanowi pewnego rodzaju odpłatę za popełnione przewinienia⁹. Jak zauważa Ricœur, na tym stadium następuje zredukowanie zła głównie do zła moralnego, co później rozwinie szczególnie myśl Kanta¹⁰. Stadium mądrości nie kończy się jednak na idei odpłaty. W pewnym bowiem momencie zauważono, że istnieje też niezawinione cierpienie. Istotnym tekstem dla takiego sposobu myślenia jest przypowieść o Hiobie, którego życie stanowi przykład właśnie cierpienia niezawinionego, cierpienia, które nie jest odpłatą za popełnione grzechy¹¹.

Trzeci poziom ukazuje Ricœur, głównie odwołując się do myśli Augustyna i jego ujęcia zła jako braku czy pewnej ułomności¹². Ponadto zło jest również karą za grzechy. Jednak nie jest to grzech indywidualny, popełniony przez konkretną osobę w konkretnym czasie, lecz grzech pierwotny¹³. Dzięki refleksji nad grzechem pierwotnym możliwe jest natomiast wytłumaczenie pozornie niezawinionego zła (tak, jak jest to w przypadku Hioba). Każdy bowiem człowiek obarczony jest grzechem pierwotnym, co już sprawia, że zasługuje na karę¹⁴.

moc) daje o sobie znać w obliczu kryzysu mimetycznego, kryzysu, który polega na zapoznaniu różnic między ludźmi. W celu „przełamania” czy zakończenia kryzysu ludzie ogniskują przemoc na koźle ofiarnym – por. R. Girard, *Koźle ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987; R. Girard, *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Pleciński, Brama – Książnica Włóczęgów i Uczonych, Poznań 1993–1994.

⁸ Por. P. Ricœur, *Zło...*, dz. cyt., s. 18.

⁹ Na myśl przyjść może np. buddyjska idea karmy.

¹⁰ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012; I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

¹¹ Interesującą interpretację przypowieści o Hiobie proponuje np. R. Girard, por. *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Spacja, Warszawa 1992.

¹² Por. P. Ricœur, *Zło...*, dz. cyt., s. 20.

¹³ Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018.

¹⁴ Na temat doktryny Augustyna krytycznie wypowiada się Sloterdijk, przypisując jej silniejsze powiązanie religii z przemocą poprzez spowodowanie ogromnego „metafizycznego” stresu – por. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013, s. 88–91.

Czwarty poziom to teodyca, czyli kwestia, która chyba najbardziej kojarzy się z problemem zła¹⁵. Jednak, jak wskazuje Ricœur, aby można było mówić o teodycei, dana teoria musi spełnić szereg wymogów, do których należy: rozważanie kompatybilności trzech twierdzeń – o bożej wszechmocy, o bożej dobroci i o fakcie istnienia zła na świecie¹⁶; nastawienie apologetyczne, tj. chęć usprawiedliwienia Boga z faktu istnienia zła oraz używanie metod logiki i podejście systemowe¹⁷. Dzięki ukazaniu tych wymogów można stwierdzić, że teodycea to myśl specyficznie przynależna ontoteologii: „Otóż warunki te mogą zostać spełnione jedynie w ramach ontoteologii, w której terminy przejęte z wypowiedzi religijnej, w szczególności *Bóg*, łączą się z terminami przynależącymi do metafizyki [...]”¹⁸. Ricœur jednak nie chce redukować filozofii tylko do takiego sposobu myślenia, mimo że był on (lub wciąż jest) najpowszechniejszy w historii filozofii. Stwierdziwszy już, czym jest teodycea i co może być za nią uznane, francuski filozof skupia uwagę na dwóch przykładach teodycei, Leibniza oraz Hegla, jako najbardziej reprezentatywnych¹⁹. Istotniejszym jednak etapem w rozwoju myśli nad złem jest Kantowska krytyka teodycei i zarazem przeniesienie problemu zła z obszaru teoretycznego na pole filozofii praktycznej. Za sprawą Kanta naczelne pytanie zajmujące dotąd filozofów – *unde malum?* – zostaje przetransformowane w pytanie o pochodzenie zła we mnie, w konkretnym człowieku. Odpowiedzią na to pytanie jest zaś Kantowska teoria zła radykalnego zamieszczona w pierwszej części *Religii w obrębie samego rozumu*²⁰.

Piątym i ostatnim poziomem refleksji nad złem jest dialektyka „łamana”, czyli koncepcje myślicieli takich jak Karl Barth²¹. Wskazują oni, że myślenie o złu musi odejść od ontoteologicznego sposobu myślenia, odejść od systemu i logiki. Bartha filozofia zła jest zatem niekompatybilistyczna oraz nie zachowuje praw logiki klasycznej, szczególnie prawa niesprzeczności. Bliżej jej do „logiki” pojętej za

¹⁵ Por. P. Ricœur, *Zło...*, dz. cyt., s. 23.

¹⁶ W klasycznej teodycei równie istotną rolę odgrywa jeszcze pojęcie wszechwiedzy. Jeśli go nie uwzględnimy, to można argumentować, że zło jest, bo Bóg nie wiedział, że się pojawi. Gdyby zaś wiedział, to by mu zapobiegł.

¹⁷ M. Bała, *Ricœurowska próba...*, dz. cyt., s. 174.

¹⁸ P. Ricœur, *Zło...*, dz. cyt., s. 23.

¹⁹ Por. G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001; G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. A. Zieleńczyk, De Agostini, Warszawa 2003.

²⁰ Por. I. Kant, *Religia w obrębie...*, dz. cyt.

²¹ Por. P. Ricœur, *Zło...*, dz. cyt., s. 31.

Kierkegaardem – do logiki paradoksu i sprzeczności²². Zło, jak wskazuje Barth, pochodzi bowiem od Boga, który zła nie chce. Istnieje więc zło jako wynik bożej niechęci czy nie-woli. Ponadto istotna jest również postać Jezusa, który przez śmierć na krzyżu zwalcza zło. Wedle Bartha dzięki temu zło służy Bogu, a jego przejawy na świecie są środkiem do czegoś dobrego, co zgodne jest z wolą bożą²³.

Jak widzimy, porządek, w którym Ricœur ukazuje poziomy refleksji nad złem, nie jest podyktowany jedynie względami historycznymi, lecz także pewnym rozwojem (czy drogą) myśli wraz z postępowaniem czasu. Można by się było zastanawiać, na ile taki stan rzeczy jest konieczny, a na ile jest on tylko przygodny. W pierwszym bowiem wypadku mogłoby się okazać, że mamy tu do czynienia ze swego rodzaju filozofią dziejów postępu myśli nad złem, która z kolei rzutuje na całą filozofię²⁴. Pozostawmy jednak te rozważania i wskaźmy, jakie wnioski wyciąga Ricœur z rozróżnienia powyższych pięciu poziomów oraz w ogóle z tego wydarzenia, jakim jest nieustannie trwająca refleksja nad złem.

Otóż zło wedle francuskiego filozofa stanowi wyzwanie dla myśli²⁵. Wyzwanie, aby myśleć inaczej. Przyjmować coraz to nowe paradygmaty i sposoby myślenia²⁶. Co szczególnie interesujące, Ricœur nie jest zwolennikiem jakiejś konkretnej odpowiedzi na pytanie o zło. Opowiada się raczej za stanowiskiem, wedle którego problem zła jest nierozstrzygalny w swej istocie²⁷, a jego wartość polega

²² Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972.

²³ Takiego rodzaju „przewrotność” zła można zauważyć w *Fauście* Goethego lub w *Mistrzu i Małgorzacie* Bułhakowa, który jako motto używa właśnie cytatu z *Fausta*: „Jam częścią tej siły, która wiecznie zła pragnąc, wiecznie czyni dobro” – J. W. Goethe, *Faust*, tłum. E. Zegadłowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953. Por. M. Bułkahow, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Muza, Warszawa 2003.

²⁴ Można by uznać, że jest to niejako proces „oświecenia”, z czym korespondowałoby np. ujęcie Horkheimera i Adorna z *Dialektyki oświecenia*, gdzie „oświecenie” byłoby procesem coraz większej racjonalizacji otaczającego nas świata. Jak jednak twierdzą niemieccy filozofowie, proces oświecenia charakteryzuje szczególnego rodzaju dialektyka, mianowicie w pewnym momencie oświecenie samo wymaga oświecenia. Innymi słowy, krocząca za oświeceniem demitologizacja sama rozpoznaje się jako mit – por. T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 13.

²⁵ Por. P. Ricœur, *Zło...*, dz. cyt., s. 34.

²⁶ Podobnego zadania dla myśli upatrywał Heidegger: myśl (po końcu filozofii) musi się zmienić, szukać nowych perspektyw, nowych odpowiedzi – M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1976, nr 4–5 (28–29), s. 13.

²⁷ Oczywiście nierozstrzygalność nie jest cechą przynależną tylko problemowi zła. Wydaje się, że większość problemów nie tylko filozoficznych, ale obecnych nawet w naukach matematycznych i przyrodniczych, jest nierozstrzygalna.

na kryjącej się za nim produktywności filozoficznej²⁸. „Działalność i duchowość nie mają aporii tej [związanej ze złem – A.T.] rozwiązywać, lecz udzielić na nią odpowiedzi, która ma ją uczynić produktywną, czyli ma kontynuować pracę myśli w obrębie działania i uczucia”²⁹. Można by przenieść to stwierdzenie na szerszą płaszczyznę i powiedzieć, że zadaniem filozofii jako takiej jest nie tyle odpowiadać na fundamentalne pytania, ile dostarczać ciekawych interpretacji, które pobudzą innych do myślenia lub – aby użyć języka Ricœura – dostarczać takiego symbolu, który „da do myślenia”³⁰.

Refleksja nad złem u Marquarda

Koncepcja ta zbieżna jest z tym, co mówi Marquard, a co dotyczy celu komunikacji. Mianowicie celem komunikacji nie jest Habermasowski konsensus³¹, lecz zmiana dokonująca się w uczestnikach dyskusji, poznanie nowego sposobu myślenia czy spojrzenie na problem z innej perspektywy: „komunikowanie natomiast, które pozwala nam żyć zwielokrotnionym życiem innych i w związku z tym więcej dostrzegać, musi korygować optykę uniwersalistyczną [...] optyką pluralistyczną. Intencją decydującą jest wtedy nie to, by wszyscy uczestnicy wyszli z tego dyskursu jednakowi, ale to, by wyszli inni, niż weszli. Łagodnie wiążące jest nie to, by się jednoczono, lecz by się poruszano: konsens jest mniej ważny niż pluralizacja życia”³². Odnosząc to do propozycji Ricœura – odpowiedzi na pytania (w tym pytanie o zło) stanowią pewien dialog, dialog z myślą czy ideą, który nie ma skończyć się definitywnym rozstrzygnięciem problemu (konsensu-sem), lecz pobudzeniem do myślenia (zmianą perspektywy).

²⁸ Bała pisze natomiast: „Filozofia jako dyskurs racjonalny musi zmilknąć wobec cierpienia i nie próbować filozofować «nad» cierpieniem” – M. Bała, *Ricœurowska próba...*, dz. cyt., s. 181.

²⁹ P. Ricœur, *Zło...*, dz. cyt., s. 34.

³⁰ Por. tenże, *Symbol daje do myślenia*, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieñkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Pax, Warszawa 1985.

³¹ Por. np. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 363; J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.

³² O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 123.

Filozofia Marquarda służyć nam będzie jednak nie tylko w kontekście debaty nad celem filozofii czy komunikacji, lecz stanowić może również ciekawe dopełnienie teorii Ricœura dotyczącej zła. Otóż Marquard rozróżnia rodzaje zła: 1) gnozeologiczne (ciekawość, błąd, fikcja), 2) estetyczne (brzydota, nie-piękność), 3) moralne (różnego rodzaju stanowiska anty-... oraz grzech pierworodny), 4) fizyczne (trud, nędza, cierpienie), 5) metafizyczne (skończoność, zmienność)³³. Niemiecki filozof wskazuje również, jak wszystkie te rodzaje zła są „bonizowane”, czyli rehabilitowane, czynione czymś dobrym. I tak następuje bonizacja zła gnozeologicznego poprzez rehabilitację ciekawości i mitu we współczesnej hermeneutyce; bonizacja zła estetycznego dzięki uznaniu wartościowego charakteru brzydoty w sztuce współczesnej; bonizacja zła moralnego poprzez zniesienie grzechu pierworodnego przez Jezusa; bonizacja zła fizycznego dzięki wskazaniu na „pozytywny” charakter cierpienia i jego wartość, np. w maksymie „cierpienie uszlachetnia”; i wreszcie bonizacja zła metafizycznego poprzez apologię skończoności i zmienności np. u samego Marquarda. Wszystkie te procesy bonizacji pełnią tę samą funkcję, którą niegdyś pełniła teodycea – usprawiedliwienie Boga z istnienia zła³⁴. Marquard wskazuje, że myśl teodycealna jest myślą wysoce kompensacyjną³⁵. Sama zaś kompensacja stanowi istotny rys filozofii w ogóle. Dzięki temu Marquard może stwierdzić, że owe kompensacyjne wątki widać również wyraźnie w filozofii dziejów czy współczesnej antropologii³⁶, które to dziedziny są zresztą, jego zdaniem, niejako wynikiem potrzeby kompensacji. Czy jednak owe bonizacje zamykają problem zła? Niemiecki filozof nie wydaje się być tego zdania. Bonizacja zła bowiem prowadzi do malefikacji dobra³⁷. Dobro staje się złem, a zatem problem teodycei czy mówiąc bardziej ogólnie, problem zła wciąż pozostaje³⁸. To samo wydaje się twierdzić Ricœur – nie możemy udzielić definitywnej odpowiedzi na pytanie o zło, odpowiedzi, która zamknęłaby ten problem. Natomiast takie teorie, które roszczą sobie prawo do ostatecznych twierdzeń, na-

³³ Por. O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 22–24.

³⁴ Choć niektóre bonizacje można umieścić poza ontoteologią, co świadczyć będzie albo o tym, że nie są one w istocie teodyceami (wedle Ricœura), albo że problem teodycei w różnych wariantach może jednak istnieć poza ontoteologią (wedle Marquarda).

³⁵ Por. O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, dz. cyt., s. 25.

³⁶ Por. tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 47–49.

³⁷ Por. tenże, *Apologia przypadkowości*, dz. cyt., s. 24.

³⁸ Można mówić o pewnego rodzaju „dialektyce zła”.

leży traktować z dużym dystansem. W istocie, twierdzi Ricœur, filozofie takie, do których należy przede wszystkim myśl ontoteologiczna, same znoszą się przez swój ostateczny charakter.

Śmierć Boga metafizyki

W tym kontekście istotne jest to, co Ricœur mówi o śmierci Boga. Otóż wydarzenie to odnosi się do Boga pojętego jako wszechmocny stwórca³⁹, Boga metafizyki, Boga ontoteologii i zarazem Boga klasycznej teodycei. „Jaki Bóg umarł?”, pyta Ricœur i odpowiada: „bóg metafizyki i bóg teologii”⁴⁰. Myśl Nietzschego i Freuda wyraźnie pokazuje, że taki Bóg musi umrzeć. Wraz z nim zaś umiera teodycea, umiera problem zła umieszczony w paradygmacie ontoteologicznym⁴¹. Nie da się bowiem, powtórzmy to raz jeszcze, udzielić jednoznacznej i definitywnej odpowiedzi na pytanie o zło, do czego jednak roszczą sobie prawo teodycei. Śmierć Boga, wskazuje Ricœur, prowadzi zatem do odejścia od ontoteologicznego sposobu myślenia i wiedzy ku bardziej interpretacyjnie zorientowanemu spojrzeniu. Innymi słowy: przez ateizm dochodzimy do wiary.

Z pozornie paradoksalnym określeniem wyrażającym ów „stan duchowy”, brzmiącym np. „katolik ateista”⁴², utożsamia się włoski filozof Gianni Vattimo⁴³. Podobnie do Ricœur'a odczytuje on śmierć Boga jako śmierć Boga klasycznej me-

³⁹ Można stwierdzić, że Bóg klasycznej teodycei, np. teodycei Leibniza czy Tomasza, wcale nie jest wszechmocny, ponieważ ogranicza go logika (Bóg nie może czynić czegoś, co przeczy prawom logiki) albo jego własna natura (Bóg nie może czynić czegoś, co jest sprzeczne z jego naturą). Jeśli chcemy mówić o wszechmocy, to niech faktycznie będzie to wszechmoc – moc bez ograniczeń, moc, która jest ponad logiką czy matematyką, ponieważ je ustanawia (jak jest np. u Kartezjusza).

⁴⁰ P. Ricœur, *Religia, ateizm, wiara*, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka...*, dz. cyt., s. 36.

⁴¹ Por. tamże, s. 46.

⁴² Na myśl przychodzi także pojęcie „anonimowego chrześcijanina” ukute przez Karla Rahnera, jednak kwestia, czy można by zastosować to miano do Vattimo, jest niejasna i wymagałaby zbadania. Początkowe rozpoznanie bowiem wskazuje na to, że włoski filozof to raczej nie anonimowy chrześcijanin – por. K. Rahner, *Uwagi na temat problemu „anonimowego chrześcijanina”*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. I, red. G. Bubel, WAM, Kraków 2005.

⁴³ Sam filozof nazywa to np. niereligijnym chrześcijaństwem, por. G. Vattimo, *A Farewell to Truth*, transl. W. McCuaig, Columbia University Press, New York 2011, s. 63; G. Vattimo, J.D. Caputo, *After the Death of God*, ed. K.W. Robbins, Columbia University Press, New York 2007, s. 27.

tafizyki (a więc również teodycei)⁴⁴. W tym sensie mówi o sobie, że jest ateistą, tzn. nie stara się rozumieć Boga poprzez przekaz tradycji metafizycznej (ontoteologicznej), w której podkreśla się boskie atrybuty takie jak wszechmoc, wszechwiedza, dobroć itd. Dostrzega natomiast, że wierze (w tym przypadku katolicyzmowi) potrzebna jest pewna zmiana – i to zmiana, by tak rzec, hermeneutyczna. Chodzi mianowicie o wytworzenie nowej „schizmy”, która rozdzieli religię na religię metafizyczną i (przeformułowaną) niemetafizyczną. Bóg zaś, w tej drugiej odmianie, nie może z konieczności jawić się już jako Bóg metafizyki⁴⁵. Ta metaforyczna śmierć Boga wytwarza zatem pewną pustkę, która domaga się wypełnienia, i tak dochodzimy do nowego pojęcia Boga umieszczonego już poza klasyczną metafizyką. W nowym ujęciu Boga rozpatruje się nie jako wszechmocną, wszechwiedzącą istotę, ale jako kochającego przyjaciela⁴⁶. Nie oznacza to, że Bóg w istocie wszechmocny czy wszechwiedzący nie jest. Po prostu nie te „aspekty” Boga nas interesują. Vattimo nie wypowiada się na ten temat. Dlaczego jednak w ogóle powinniśmy porzucić myślenie ontoteologiczne? W tym miejscu dochodzimy z powrotem, okrężną drogą, do Ricœura i jego refleksji na temat samoznieszenia się metafizyki. Vattimo podziela zdanie francuskiego filozofa i również przyznaje, że „ostateczny” charakter metafizyki prowadzi wewnątrz do jej upadku⁴⁷. Oprócz tego jednak wymienia także inny powód odejścia od tradycji ontoteologicznej, który nie wybrzmiewa wystarczająco u Ricœura i Marquarda. Powodem tym jest przemoc, która może być spowodowana przez myślenie „ostateczne” przynależące do metafizyki⁴⁸. Jeśli utożsamilibyśmy przemoc ze złem, to może przytaczane przez nas refleksje Vattima zdałyby się bliższe twierdzeniom Ricœura i Marquarda. Utożsamianie takie jednak – mimo tego, że się narzuca – nie wydaje się uprawomocnione. Vattimo bowiem myśli o przemocy nie w kategoriach „wyzwania myśli”, tzn. nie traktuje przemocy jako pewnego teoretycz-

⁴⁴ Por. G. Vattimo, *Belief*, transl. L. D’Isanto, D. Webb, Stanford University Press, Stanford 1999, s. 36; G. Vattimo, R. Rorty, *The Future of Religion*, Columbia University Press, New York–Chichester 2005, s. 54.

⁴⁵ Por. G. Vattimo, *Ślad śladu*, tłum. E. Łukaszyk, w: *Religia*, red. J. Derrida, G. Vattimo i inni, KR, Warszawa 1999, s. 103.

⁴⁶ Por. G. Vattimo, *Belief*, dz. cyt., s. 55. Koncepcja Boga jako kochającego przyjaciela czy towarzysza niedoli, Boga „osłabionego” ma swoją istotną rolę we wcześniejszej od teorii Vattima filozofii procesu Whiteheada – por. A. Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, New York 1979.

⁴⁷ Por. G. Vattimo, *After Christianity*, dz. cyt., s. 78.

⁴⁸ Por. tenże, *Metaphysics and Violence*, w: *Weakening Philosophy Essays in Honour of Gianni Vattimo*, ed. S. Zabala, McGill-Queen’s University Press, Montreal–Kingston 2007, s. 400.

nego przedmiotu refleksji, ale raczej jako realnie występującą groźbę powodowaną przez metafizykę i oparte na niej wielkie religie. W tym sensie przemoc nie jest „wyzwaniem dla myśli”, ale wyzwaniem dla czynu – zadaniem jest przeciwdziałanie przemocy, a nie jej teoretyczne wyczerpujące opracowanie⁴⁹.

Przemoc metafizyki

To wyraźnie etyczne nastawienie oraz rozważanie przemocy w kontekście metafizyki obecne jest także u Petera Sloterdijka. Mylnie – w naszej ocenie – brany niekiedy za przedstawiciela Nowego Ateizmu⁵⁰ niemiecki filozof opisuje przemoc obecną w religii m.in. w dziełach takich jak *W cieniu góry Synaj*⁵¹ czy *Gorliwość Boga*⁵². W tym drugim tekście, podejmując refleksję nad ideowym zapleczem religii, które wpływa na pojawienie się w niej przemocy, dochodzi on do wniosku, że to nie religia jako taka nieuchronnie wiąże się z opresją, ale bierze się ona z konkretnych idei wyznawanych przez wierzących⁵³. Idee te jednak nie są ekskluzywnie przynależne religii. Widać je także w innego rodzaju systemach przekonań. To prowadzi Sloterdijka do sformułowania koncepcji tzw. suprematyzmów. Jest to pojęcie szersze niż pojęcie religii i obejmuje sobą wszystkie te systemy przekonań, które bazują na idei różnie pojętej jedności, uniwersalności i ostateczności⁵⁴. Niemiecki filozof wyróżnia trzy rodzaje suprematyzmów: 1) osobowy, 2) ontologiczny, 3) noetyczny. Religia sytuuje się w ramach tego pierwszego, który charakteryzuje się przekonaniem o istnieniu Najwyższego, osobowego Boga, który jest Panem i władcą⁵⁵. W suprematyzmie osobowym istnieje relacja między Bogiem i człowiekiem polegająca na poczuciu bycia sługą bożym – już na tym etapie widoczna staje się prowadząca do przemocy hierarchizacja. Drugi rodzaj suprematyzmu (ontologiczny) wychodzi poza religię i dotyczy raczej niektórych systemów

⁴⁹ Jak pisał Marks: „filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić” (11 teza o Feuerbachu) – w tym kontekście Ricceur i Marquard pozostają jeszcze na „poziomie” interpretacji, Vattimo zaś wykracza ku „poziomowi” czynu.

⁵⁰ Por. M. Dobrzeński, *Nowy i jeszcze nowszy ateizm, czyli o prawdziwym ateizmie trudno*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2014, nr 2, s. 137–148.

⁵¹ Por. P. Sloterdijk, *W cieniu góry Synaj*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014.

⁵² Por. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, dz. cyt.

⁵³ Por. tamże, s. 117.

⁵⁴ Por. tamże, s. 119.

⁵⁵ Por. tamże, s. 120.

metafizycznych, które zakładały istnienie Najwyższego Bytu czy Idei rozumianej po platońsku⁵⁶. Przykładami tego rodzaju suprematyzmu mogą być np. metafizyczne systemy greckie lub indyjskie oraz wszystkie te, które mówią o tzw. „Bogu filozofów”. Suprematyzm trzeciego rodzaju, czyli noetyczny, również nawiązuje do Boga filozofów, jednak rozumiejąc go nie tyle jako Najwyższą Ideę, ile raczej jako wszechogarniający *nous* czy *logos*, jako Najwyższą Zasadę⁵⁷. Sloterdijk jako przykład podaje trzy największe suprematyzmy noetyczne XX wieku: dialektyczny, fenomenologiczny oraz gramatologiczny⁵⁸.

O czym świadczy dokonane przez niemieckiego filozofa rozróżnienie? Otóż chodzi o wskazanie, że nie tylko religia obarczona jest przemocą, ale każdy system przekonań opierający się na pewnej idei Jednego. Jak pisze Sloterdijk: „to jeden jest matką nietolerancji”⁵⁹. Niemiecki filozof zauważa więc – tak, jak Vattimo – że problem metafizyki to nie tylko problem z odpowiedziami, których udziela ona w obliczu kwestii zła, ale także problem praktycznych skutków, które z nich wypływają. Jest bowiem tak – twierdzą Sloterdijk oraz Vattimo – że odpowiedzi metafizyki implikują konkretny program społeczno-polityczny, który zazwyczaj zamienia się w realną przemoc dotykającą tych, którzy chcieliby zaproponować odpowiedź innego rodzaju. A więc nie jest tylko tak, że metafizyka nie potrafi udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi na problem zła, ale także – a może przede wszystkim – sama to zło powoduje⁶⁰.

Zakończenie

Podsumowując, myśl Ricœura dotycząca zła jest niezwykle bogata, ale też niezwykle płodna filozoficznie, co wydaje się być celem wszelkiej refleksji. Ricœur cel ten osiąga, co widać dzięki przywołaniu filozofii Marquarda, która wchodzi w dialog z myślą francuskiego filozofa i dopełnia ją o inne jeszcze, nieodkryte kwestie, takie jak problem kompensacji i kompensacyjnego rysu filozofii. Także

⁵⁶ Por. tamże, s. 124.

⁵⁷ Por. tamże, s. 126.

⁵⁸ Por. tamże, s. 130.

⁵⁹ Tamże, s. 135.

⁶⁰ Chodzi oczywiście o zło społeczno-moralne, a nie naturalne. Nie chcemy twierdzić, że myślenie metafizyczne odpowiada za tsunami czy trzęsienia ziemi ani że tygrys zabijający antylopę robi to, ponieważ pozostaje pod wpływem tradycji ontoteologicznej.

skrótowo wspomniane refleksje Vattima oraz Sloterdijka korespondują z tym, co pisze francuski filozof, stawiając jednak problem zła w kontekście już nie *stricte* teoretycznym, ale praktycznym – związanym z etyką. Tym, co szczególnie istotne w myśli Ricœura, jest wskazanie na inne sposoby ujmowania problemu zła, inne od ontoteologicznego, który wydaje się dominujący⁶¹. Nie bez powodu mówiąc zło, myślimy teodycea. Na takie przyzwyczajenia jednak należy uważać. Może się bowiem okazać, że są one tylko pewnego rodzaju nieuprawnionym skrótem myślowym, skrótem niezwykle redukcyjnym, zamykającym pole przedmiotowe i wykluczającym z niego inne, ciekawe i pobudzające do myślenia interpretacje. Dokonawszy zaś pewnego rodzaju radykalizacji, można powiedzieć, że istnieje pewien związek między złem oraz ontoteologią i to związek zarówno dotyczący kwestii teoretycznej (w postaci teodycei), jak i praktycznej (w kontekście tezy o powodowaniu przemocy przez metafizykę).

Bibliografia

- Adorno T.W., Horkheimer M., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018.
- Bała M., *O możliwości hermeneutycznej filozofii religii. Propozycja Paula Ricœura*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007.
- Bała M., *Ricœurowska próba przezwyciężenia aporii zła*, „Studia Gdańskie” 2001, XIV.
- Bułhakow M., *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Muza, Warszawa 2003.
- Dobrzeńcki M., *Nowy i jeszcze nowszy ateizm, czyli o prawdziwym ateizmie trudno*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2014, nr 2, s. 137–148.

⁶¹ Można jednak argumentować, że prócz nielicznych filozofów związanych głównie z nurtem neotomistycznym w istocie prawie nikt nie uprawia już tak pojętej metafizyki, teodycei zaś przyjmują dziś raczej postać hipotez (nie zaś twierdzeń ostatecznych) rozważających logiczne zależności między boską wszechmocą, wszechwiedzą i dobrem oraz istnieniem zła (np. A. Plantinga, W. Hasker czy P. van Inwagen) – por. np. A. Plantinga, *Bóg, wolność, zło*, tłum. K. Gurba, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995; W. Hasker, *The Triumph of God Over Evil: Theodicy for a World of Suffering*, IVP Academic, Downers Grove, Illinois 2008; P. van Inwagen, *Problem zła*, tłum. R. Mordarski, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2014.

- Girard R., *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Spacja, Warszawa 1992.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1993–1994.
- Goethe J.W., *Faust*, tłum. E. Zegadłowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953
- Grondin J., *Ricœur: the Long Way of Hermeneutics*, w: *Routledge Companion to Hermeneutics*, eds. H.-H. Gander, J. Malpas, Routledge, New York 2015.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.
- Hasker W., *The Triumph of God Over Evil: Theodicy for a World of Suffering*, IVP Academic, Downers Grove, Illinois 2008.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. A. Zieleńczyk, De Agostini, Warszawa 2003.
- Heidegger M., *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1976, nr 4–5 (28–29), s. 9–26.
- van Inwagen P., *Problem zła*, tłum. R. Mordarski, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2014.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972.
- Leibniz G.W., *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Marquard O., *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.

- Marquard O., *Szczęście w nieszczęściu: rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Mukoid E.A., *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricœur*, Universitas, Kraków 1993.
- Plantinga A., *Bóg, wolność, zło*, tłum. K. Gurba, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Rahner K., *Uwagi na temat problemu „anonimowego chrześcijanina”*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. I, red. G. Bubel, WAM, Kraków 2005.
- Ricœur P., *Religia, ateizm, wiara*, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bienkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Pax, Warszawa 1985.
- Ricœur P., *Symbol daje do myślenia*, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bienkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Pax, Warszawa 1985.
- Ricœur P., *Symbolika zła*, tłum. M. Ochab, S. Cichowicz, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2015.
- Ricœur P., *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Pax, Warszawa 1992.
- Rozmarynowska K., *Inność jako źródło etyczności. Inspiracje ricœurowskie*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015.
- Rorty R., Vattimo G., *The Future of Religion*, Columbia University Press, New York–Chichester 2005.
- Sloterdijk P., *Gorliwość Boga*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013.
- Sloterdijk P., *W cieniu góry Synaj*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014.
- Torzewski A., *Metafizyka i sekularyzacja – kilka uwag na temat Gianniego Vattima tezie dotyczącej śmierci Boga*, „Analiza i Egzystencja” 2020, nr 52, <https://doi.org/10.18276/aie.2020.52-04>.
- Vattimo G., *A Farewell to Truth*, transl. W. McCuaig, Columbia University Press, New York 2011.
- Vattimo G., *After Christianity*, transl. L. D’Isanto, Columbia University Press, New York 2002.
- Vattimo G., Caputo J.D., *After the Death of God*, ed. K.W. Robbins, Columbia University Press, New York 2007.
- Vattimo G., *Belief*, transl. L. D’Isanto, D. Webb, Stanford University Press, Stanford 1999.

Vattimo G., *Metaphysics and Violence*, w: *Weakening Philosophy Essays in Honour of Gianni Vattimo*, ed. S. Zabala, McGill-Queen's University Press, Montreal–Kingston 2007.

Vattimo G., *Ślad śladu*, tłum. E. Łukaszyk, w: *Religia*, red. J. Derrida, G. Vattimo i inni, KR, Warszawa 1999.

Whitehead A., *Process and Reality*, Free Press, New York 1979.

Streszczenie

Zagadnienie zła stanowi jeden z najczęściej dyskutowanych problemów filozoficznych. Paul Ricœur podejmuje tę kwestię w wielu tekstach, jednak publikacją, która interesuje nas szczególnie w tym artykule, jest *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*. Książka Ricœura stanowi punkt wyjścia do rozważań na temat statusu klasycznej metafizyki oraz kwestii przemocy. Refleksje dotyczą odniesienia myśli francuskiego filozofa do koncepcji innych współczesnych myślicieli, szczególnie Marquarda, Sloterdijka i Vattima.

Słowa kluczowe: Ricœur, filozofia postmetafizyczna, hermeneutyka, zło, metafizyka, przemoc

Summary

Thoughts on Paul Ricœur's *Evil*

The problem of evil is one of the most frequently discussed in philosophy. Paul Ricœur addresses it in many texts, but the publication which interests us the most in this article is *Evil*. Ricœur's book constitutes a starting point for the reflection about the status of classical metaphysics and about the problem of violence. Our inquiries concern the relation of the French thinker's concept with other contemporary theories, especially those of: Marquard, Sloterdijk, and Vattimo.

Key words: Ricœur, postmetaphysical philosophy, hermeneutics, evil, metaphysics, violence