

Ryszard Wiśniewski

Aksjologia zła
W sprawie zmiany perspektywy filozofii wartości

Tytuł sugeruje dwa zawężenia rozważań względem tradycyjnej filozofii wartości. Pierwsze zawiera się w pojęciu i naturze „aksjologii”, drugie — w postawieniu w centrum jej zainteresowań problematyki zła w miejsce dotąd zajmowane przez pojęcie dobra. Filozofia wartości, której rodowód sięga klasycznej filozofii greckiej, średniowiecznej i zakorzenionych w filozofii klasycznej nowożytnych analiz relacji istnienia dobra i zła — charakteryzuje się ujęciem problemu wartości w perspektywie metafizycznej oraz tzw. „prymatem dobra”. Celem naszych rozważań jest próba ograniczenia wielowiekowej dominacji perspektywy „metafizyki dobra” w obrębie szeroko rozumianej filozofii wartości, a spróbujemy to uczynić przyjmując epistemologiczną perspektywę w badaniu wartości, z pozycji której zło nie jest już tylko cieniem dobra, jego kontrastem, skandalem.

Zbliżająca się do stulecia swoich narodzin aksjologia jest właśnie wyrazem wysiłku przewyciężenia prymatu opcji metafizycznej, a zarazem uświadomieniem potrzeby metodologicznej autonomii badań nad światem wartości. Aczkolwiek perspektywa epistemologiczna, czyli opcja mentalistyczna (filozofia świadomości), okazała również swoje ograniczenia, zwłaszcza w niebezpieczeństwie płytkiego fenomenalizmu, jednak w jej polu przedmiotowym

Studia z filozofii i logiki. Księga pamiątkowa w darze Prof. Leonowi Gumańskiemu,
red. C. Gorzka, R. Jadczyk, Wyd. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1997, 149–162.

wartości uzyskały status autonomiczny, zaś dobro i zło stały się równorzędnymi kategoriami świadomości. Niemniej, wpływ perspektywy metafizycznej zaznacza się nadal w aksjologii. Widać, że skłonność do uprzywilejowywania pojęcia dobra jest trwała.

Historycznie trwałe jest również, ugruntowane w doświadczeniu, przekonanie o realności zła i dominacja regulacji zakazowej nad nakazami. W tym kontekście pojawia się nawet skłonność do tego, aby doświadczeniu zła nadać większe znaczenie heurystyczne i moralno-pedagogiczne. Rozważając doświadczenie zła jeszcze szerzej, mówi się nawet o fascynacji złem¹ i zastanawiamy się, czy jest w tym tylko zdumiewający epifenomen, skutek uboczny programowego parcia człowieka ku wartościom pozytywnym, ku ideałom, zdumienie zuchwałą obecnością zła w świecie, mimo ogromnego pozytywnie aksjotwórczego wysiłku człowieka, czy może fascynacja ta jest aktywną reakcją na mroczne potrzeby naszej natury, skłonnością zasmakowania w tym, czego kultura zakazuje, przejawem realnego działania zła w świecie? Myślę, że fascynacja tematem zła zdradza jednak poczucie realności doświadczanego zła, co pobudza refleksję metafizyczną i ontologiczną, wraca nas ciągle do tradycji klasycznej filozofii zła pojmowanego jako ontyczny brak dobra.

Dołożmy jednak jeszcze jeden, bardziej potoczny powód współczesnego zainteresowania problemem zła. Twierdzę, że fascynacja ta bierze się ze znużenia abstrakcyjną frazeologią moralno-aksjologiczną, pedagogiką szermującą ideałami, nieufnością do ideologii, utopijności kolejnych projektów „budowania” jakiegoś nowego porządku, wreszcie z odrzucenia zwykłej moralistyki, której treściom zaprzecza praktyka życia nauczycieli moralności. Wszystko to ma swoje zasadnicze źródło w ciągle nieadekwatnym wobec doświadczenia traktowaniu zła jako „skandalu” w zasadniczo uporządkowanym i dobrym świecie, dającym się ująć w system, w pojmowaniu zła jako „nierozumności”, źle użytej wolności, odstępującej od naturalnego uzdatnienia człowieka do wybierania dobra. Tymczasem człowiek zna swoje zło, oswaja się z nim jako problemem i aczkolwiek jest mu z nim niedobrze, nie uważa go bynajmniej za skandal². Stosunek do własnego zła, w miarę jak staje się ono przedmiotem samowiedzy, nie jest wcale tak prosty i jednoznaczny, jak chcą tego religie i filozofie. Ideały dobra są abstrakcyjne, zło zaś jest konkretną treścią życia, obecną w nas i stale nas dotykającą, choć usi-

¹ Por. M. Gołaszewska, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, PWN, Warszawa – Kraków 1994.

² Traktowanie zła jako skandalu ma chrześcijański kontekst metafizyczno-religijny. Wyrazem takiego ujęcia problemu zła w świecie jest książka Philippe Madre *Skandal zła*, przekł. D. Zańko, Znak, Kraków 1996.

lujemy je ograniczać. Etyka tradycyjnie funkcjonuje jakby w poprzek ludzkiemu doświadczeniu, oferując ideały, które nie są dostatecznie skutecznymi dźwigniami moralności. Ideały frapują wyobraźnię, umysł, ale raczej rzadko poruszają wolę. Grzęzną w moralistyce, etyka popada w kryzys. Resultatem jest odwoływanie się naszej moralności do poziomu determinowanego przez prefilozoficzne doświadczenia, w których dominuje przeżycie zła.

Aksjologia, która uformowała się na podłożu antynaturalistycznego dążenia do przeciwstawienia wartości faktom, ogłaszając tu i ówdzie prymat wartości nad bytem, która z perspektywy fenomenologicznej mogłaby zadowolnić się jedynie opisem istoty wartości danej w przeżyciu wartościującym, przekracza jednak ciągle swój horyzont metodologiczny, szukając wyjaśnień, przyczyn tego, co doświadcza, interpretując poczucie realności doświadczanego dobra i zła. Od-podmiotowy punkt wyjścia ma jednak tę zaletę, że umożliwia odrzucanie założeń ontologicznych czy antropologicznych. To, co było założeniem może być teraz jedynie wyjaśnieniem faktu przeżywania określonych treści, nie może być natomiast ich uzasadnieniem. Pojawia się tu wprawdzie wątpliwość, czy to, co znajdujemy na końcu drogi poznania, nie jest aby racją treści, które występują już na jej początku, w doświadczeniu, lecz przy założeniu dychotomii bytu i wartości trzeba przyjąć odrębność porządku wyjaśniania i porządku uzasadniania. Dotykamy tu jednak problemu, który nie znalazł dotychczas zadowalającego rozwiązania. Pojawiły się więc próby jego obejścia, a jedną z nich jest hermeneutyka, która jako teoria interpretacji dotyczy usymbolizowanych w mitach i religii doświadczeń dobra i zła. Z tej perspektywy zło wydaje się znowuż bardzo realistycznie ugruntowaną treścią doświadczenia. Okazuje się, że „zło” jest tematem wielkim, odnoszącym się do fenomenu tkwiącego głęboko w prehistorii ludzkiego doświadczenia, powtarzającego się w doświadczeniach egzystencjalno-moralnych każdego następnego pokolenia. Ludzie sobie różnie wyobrażają idealne dobro, różne mają ideały czy religie, ale rzeczy złych zdają się doświadczać w rozmaitych miejscach i czasach na ogół podobnie. Cierpienia choroby, głodu, nędzy, krzywd społecznych, wojen, nienawiści, niewoli i poniżenia — stanowią doświadczenie, którego przewartościować się nie da, mimo rozmaitych prób jego wytłumaczenia czy usprawiedliwienia. Słusznie więc określa się to doświadczenie jako „antropologiczny preferenomen”³.

³ To trafne określenie, sformułowane przez W. Schulza, przytacza K. Konhardt, *Doświadczenie zła. Zło jako stała prowokacja filozofii*, przekł. Z. Zwolińskiego, Edukacja Filozoficzna 11 (1991), s. 9.

Współczesne, hermeneutyczne studia nad mitami jako formami świadomości analizują w istocie doświadczenie zła. Studia te, prowadzone przede wszystkim przez Paula Ricoeura⁴, ukazują mit grzechu pierworodnego, pierwotnej zmyzy, upadku człowieka; mit duszy wygnanej, zamieszkującej złe ciało, wznoszącej się w kierunku „od ciała” i świata materialnego ku wyzwoleniu, mit pierwotnego chaosu, nieporządku właściwego materii, pomieszania żywiołów świata i części duszy — jako główne motywy i symbole świadczące o głębokim zakorzenieniu fenomenu i problemu zła w prefilozoficznym doświadczeniu człowieka⁵. Ricoeur mówi o kontaminacji owych mitów, o dominacji w kulturze greckiej mitu duszy wygnanej, spętanej pragnieniami ciała, powabami świata, ale też — o przesunięciu się symboliki „złego ciała” ku symbolice „złego wyboru”, co było wynikiem spotkania w kulturze europejskiej myśli helleńskiej i judeochrześcijańskiej. Jednakowoż późniejsze traktaty o namiętnościach duszy zdają się być, jego zdaniem, wyrazem nawiązywania do mitu duszy uwieżionej⁶.

Nie tylko hermeneutyka, ale i studia nad historią filozofii dostarczają licznych dowodów na to, że doświadczenie zła nie tylko heurystycznie generuje, ale też uzasadnia poznanie moralne i etykę. Wiadomo, że Sokrates upatrywał źródeł zła w niewiedzy, która zasadniczo w perspektywie ludzkiej była nieprzewycięzalna. Z drugiej jednak strony przypomnijmy sobie, jak Sokrates charakteryzuje swój *dajmonion*: „To u mnie tak już od chłopięcych lat — powiada — głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy”⁷. Jeśli to zdanie wpisać w kontekst Sokratesowej filozofii poszukiwania wiedzy, ciągłych konstatacji niewiedzy, widać wyraźnie, że doświadczenie zła odgrywa tu rolę dość zasadniczą. Zakazy formułowane dość stanowczo przez wewnętrzny głos ostrzegający, znane ateńskiemu mędrcom już od najmłodszych lat, zanim nabrał kompetencji filozoficznej, zakazy nie zapośredniczone w wiedzy, a więc intuicje zła, stanowią bodajże najpewniejszy fundament świadomości moralnej Sokratesa. Nie umie on wytłumaczyć ich inaczej, jak głosu bóstwa, ostrzeżenia jakiegoś ducha, ale ta trudność nie powinna przysłaniać faktu, że wyznanie Sokratesa jest świadectwem działania intuicji zła i że to jest

⁴ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przekł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.

⁵ Wolter wymieniał cztery główne mity tłumaczące początki zła: puszka Pandory, jajko Ormuzda, waśń Ozyrysa z Tyfonem (Sethem), grzech pierworodny. Por. *Powiatki filozoficzne – Prostaczek*.

⁶ Por. P. Ricoeur, op. cit., s. 312–327.

⁷ Platon, *Obrona Sokratesa*, XIX D, przekł. Wł. Witwickiego, [w:] Platon, *Dialogi*, oprac. redakcyjne A. Lam, Warszawa 1993, s. 198.

najmocniejszy poznawczo element poznania moralnego. Zakazujący *dajmonion* — to negatywna intuicja moralna, której status należy interpretować w kontekście raczej metodologicznym jako ostateczne uzasadnienie wyboru.

Platon uczynił punktem wyjścia poznania moralnego niedoskonały świat widzialny, by nie powiedzieć zły, bo dualizm ontyczny nie oznacza u niego radykalnego dualizmu dobra i zła⁸. Jeśliby więc zinterpretować zło jako materialne, niedoskonałe odbicie świata idei, wtedy cała wielopostaciowa, względna, zmienna struktura rzeczywistości empirycznej stanowi ogromne pole zła, którego jest więcej w świecie niż dobra. Koncepcja Jednego-Dobra przeciwstawianego wielości-zła przewija się przez myśl filozoficzną Greków, a Platon formułuje ją w *Państwie*. Jednak zło poznajemy tym wyraźniej, ile nasze poznanie zbliża się do intuicji Idei Dobra. W tym ujęciu ludzka świadomość aksjologiczna rozwija się z podstawy, jaką są wartościowania niedoskonałego świata empirycznego (mniemania wartościujące), ku doskonałemu światu dobra, danemu w poznaniu noetycznym⁹. Z perspektywy epistemologicznej, platońska koncepcja idealnego państwa może być interpretowana jako rezultat doświadczenia chaosu politycznego, ale z drugiej strony, jeśli filozof-polityk wie, co jest złe, to dlatego, że zna ontycznie pierwotny świat idei. Podobną naturę mają wszystkie późniejsze utopie, a nawet te projekty społeczne, które ukazują rzeczywistość empiryczną jako odstępstwo od rozumu, projekt naprawy świata — jako rozpoznanie konieczności dziejowej. Tymczasem analiza pokazuje, że u podstaw utopii tkwi jednak zawsze jakieś aktualne doświadczenie zła społecznego, rozczarowanie rzeczywistością¹⁰. To uprawomocnienie polega bowiem najczęściej na wskazaniu absolutnej podstawy aksjologicznej zakotwiczonej w jakiejś ontologii, antropologii czy historiozofii. Platon dał temu początek, czyniąc końcowy wynik poznania jego ontyczno-logicznym i zarazem aksjologicznym fundamentem, który po krytyce przeprowadzonej przez sofistów filozofia utraciła¹¹.

⁸ M. A. Krąpiec zalicza Platona do dualistów w kwestii zróżnicowania sposobów tłumaczenia zła. Por. idem, *Dwie podstawy tłumaczenia zła*, Roczniki Filozoficzne t. VIII (Lublin 1960) z. 1. Trudno jednoznacznie interpretować dualizm epistemologiczno-ontyczny Platona jako przeciwieństwo dobra i zła, skoro świat materialny stanowi przecież niedoskonałe odbicie świata idealnego. Por. też: idem, *Dlaczego zło?*, Kraków 1962 (wyd. II, poszerzone, Lublin 1995).

⁹ Taka wersja wynika przede wszystkim z lektury *Ucztę i Państwa*.

¹⁰ Francis Bacon projektował społeczeństwo osiągające pełne władztwo nad przyrodą, dziś — przeciwnie — drogę toruje sobie ekologiczna utopia pełnej harmonii z przyrodą, bo determinuje ją przerażenie rozmiarami katastrofy ekologicznej.

¹¹ Aksjologicznych podstaw ontologii platońskiej dowodzi J. Gajda w pracy *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993. Autorka zwraca

W etyce Arystotelesa widoczna jest pewna chwiejność co do możliwości interpretacji zła. Obok podstawowej wersji teleologiczno-eudajmonistycznej, skonstruowanej na bazie definiowania funkcji człowieka jako istoty rozumnej, dostrzec można pewne możliwości uprawiania etyki liczącej się z doświadczeniem zła i dyrektywą jego pomniejszania w świecie. Wynika ona z założenia, że punktem wyjścia i przedmiotem świadomości moralnej są akty pragnienia i unikania (zło jest korelatem unikania). Innym założeniem jest to, że dążenie do doskonałości działania polega na zmniejszaniu skrajności w dążeniu i unikaniu, cnota polega w istocie na unikaniu zła nadmiaru i niedostatku. W rozważaniach Arystotelesa widoczne jest, że treść powinności nie zawsze daje się tak jasno określić, jak to, czego chcemy uniknąć. Zauważa przecież, że łatwiej jest chybić niż trafić w cel. Doskonały wybór jest ideałem, rezultatem przewyciężenia wad postępowania, przy czym dla niektórych wad, np. dla zazdrości trudno jest, twierdzi, wskazać nawet nazwę przeciwieństwa. Kompetencję do wybierania dobra mają z tej perspektywy ludzie dzielni, doświadczeni w dokonywaniu prawidłowych wyborów i postanowień. Etyka cnót może być odczytywana w płaszczyźnie epistemologiczno-praktycznej, jako proces zmniejszania zła, wad, wzmacnianie warunków poprawnego wyboru, zbliżanie się do dobra i rozpoznawanie dobra. Zło wydaje się być — już Arystotelesowi — dość powszednie, a właściwie banalne. Stagirytę nie dziwi przeto, że niekiedy trzeba wybierać mniejsze zło. Czytamy:

...mniejsze bowiem zło uważa się w stosunku do większego zła za dobro; bo mniejsze zło wybieramy raczej niż większe; a to, co jest godne wyboru, jest dobrem, to zaś, co jest bardziej wyboru godne niż coś innego, jest większym dobrem¹².

Jedynie w *Metafizyce* pojęcie zła definiuje się przez zaprzeczenie cech dobrych. Zauważmy jednak, że w *Etyce nikomachejskiej* kwestie metafizyczne uznane zostały przez Stagirytę za nieistotne dla etyki¹³.

W klasycznej etyce greckiej nie wykształcił się jeszcze jednoznaczny schemat interpretacji zła. Zetknięcie się filozofii greckiej z religią judeochrześci-

uwagę, że wśród idei nie ma idei zła, bowiem złu nie może przysługiwać byt (s. 88). Zarazem zauważa, że późny Platon zdaje się wprowadzać w *Prawach*, 897a i n., w postaci pomysłu o nierozumnej duszy świata, swoiste pojęcie zła i destrukcji.

¹² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1131 b20, przekł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1956.

¹³ Por. ibidem, I, 6. Szerzej swoje stanowisko w omawianych kwestiach wypowiedziałem w dwóch pracach: *Koncepcja zła w pismach etycznych Arystotelesa*, [w:] *Z problematyki teorii zła*, Toruń 1992; *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne empiryzmu w etyce polskiej*, Toruń 1992, rozdz. *U źródeł empiryzmu w etyce — Arystoteles*.

jańską zaostrzyło konflikt między doświadczeniem rzeczywistości zła a wiarą w boski Absolut, źródło i kryterium wszelkiego istnienia i zarazem dobra. Jakże pogodzić zło z istnieniem Boga-Stwórcy? Dominuje w tej wizji ujęcie człowieka jako istoty rozumnej, realizującej swoje funkcje, swój cel: człowiek zły postępuje niezgodnie ze swoją funkcją, psuje swoją naturę. U św. Augustyna schemat zakładający tożsamość bytu i wartości uzyskał najbardziej wyrazistą postać w koncepcji nieistnienia zła ontycznego i woluntarystyczne wyjaśnienie zła jako odwrócenia przez wolę obiektywnego porządku wartości. W opisie swego przełomu moralno-religijnego św. Augustyn sam ukazuje, jak doświadczenie własnego zła stało się wynikiem zetknięcia się z dobrocią chrześcijan i wyobrażeniem dobroci boskiej. Jednak z drugiej strony, wspominając swój przełom religijno-moralny powiada, że znając zło, jakie było wtedy w nim, nie zdawał sobie sprawy z dobra, jakie miało się w nim dopiero narodzić. Powstaje tu wprawdzie pewna szczelina niewiedzy o tym, czym jest pełnia najwyższego dobra, ale nie jest ona istotna wobec możliwości iluminacji. Tomistyczna metafizyka zła utrwaliła schemat ontyczno-logicznej pierwotności dobra wobec zła. Dylematy klasycznej filozofii zła pozostały również problemami następnych pokoleń filozofów. W epoce nowożytnej Leibniz usiłował zło zinterpretować funkcjonalistycznie: przyznając mu istotne znaczenie w harmonizacji świata, uznanego za najlepszy z możliwych. Schopenhauer zaś traktował świat jako najgorszy z możliwych, interpretując zło jako cierpienie, stanowiące następstwo niespełnionego pragnienia. Istotą etyki jest dla wielkiego gdańszczanina określenie warunków niewyrządzenia zła, neutralizacja zła. Konhardt uważa, że „dzieje filozofii można interpretować jako dzieje walki rozumu ze złem”¹⁴.

Jednak z uprawomocnieniem się w filozofii perspektywy epistemologicznej etyka nowożytna zaczęła dystansować się do metafizycznego fundowania swych podstaw. Brytyjczycy czynili to uprzywilejowując płaszczyznę empirystyczną, Kant — racjonalistyczną. Teoretycy zmysłu moralnego traktowali reakcję dezaprobaty, uczucia przykrości, jako psychologicznie relewantną i równoważną do przyjemności, odrzucali jakiegokolwiek logiczne zapośredniczenie zła w ideale moralnym, nie dawali po prostu pierwszeństwa żadnemu ze znaków reakcji moralnej. Kant tłumaczył zło jako samowolę, nierozumność, zakorzenioną w naturze człowieka. W stanowiskach tych zło jest na swój sposób realne, a problemem moralnym jest jego ograniczenie. Perypatetycki motyw zła jako korelatu unikania znajduje po wiekach swoje echo w głośnym wystąpieniu arystotelika Franza Brentany, dla którego zło jest korelatem

¹⁴ K. Konhardt, op. cit., s. 9.

słusznej nienawiści, jak dobro jest korelatem słusznej miłości. Tą samą drogą poszli dwudziestowieczni intuicjoniści etyczni, którzy w zasadzie traktowali oceny dobra i zła symetrycznie, równorzędnie, nie troszcząc się zbyt o metafizyczne wyjaśnienie istnienia dobra i zła. Z perspektywy epistemologicznej w etyce problem zła ma ten sam status, co problem dobra. Wreszcie analizy fenomenologiczne w swojej neutralności ontologicznej wytworzyły aksjologię i etykę, które skoncentrowały się na analizie treści doświadczenia wartościującego, przeżyć zarówno wartości dodatnich, jak i ujemnych.

W epoce przełomu antynaturalistycznego Edward Abramowski twierdził, że nędza jest impulsem poznania ideału, że intuicyjnie dana treść ideału braterstwa ujawnia się w oporze wobec fałszywych sugestii. Agnozę etyczną (intuicję) opisywał jako „specjalny ruch serca na widok nędzy i krzywdy ludzkiej, krzywdy realnej i jednostkowej”¹⁵. Zarazem jednak twierdził, że intuicję wypełnia przede wszystkim ideał. Nie ma więc zasadniczo u Abramowskiego intuicji zła. Intuicja ma tu jednak znaczenie logiczne, podczas gdy doświadczenie zła ma sens psychologiczno-heurystyczny. W tym samym czasie Stanisław Brzozowski docenia znaczenie doświadczenia, które artykułuje w formule procesu twórczego jako: „nie to”. Widać, że negatywność pod różnymi postaciami odgrywa tu istotną rolę na drodze do poznania ideału.

Schemat pośredniości poznania zła zakłada pewność dobra. Ale czy my tę pewność mamy? Jakie są konsekwencje złudzeń aksjologicznych co do pewności moralnych kryteriów, zwłaszcza w powiązaniu ich z religią lub ideologią? Idea rozpoznawania zła, zapośredniczonego w świadomości dobra, charakterystyczna jest zwłaszcza dla stadium moralności i etyki heteronomicznej, która usiłuje przewyciężyć hedonistyczno-utyliarny wymiar świadomości moralnej. Ale można na etykę patrzeć inaczej, od strony doświadczeń, przeżyć, problematyzujących i tym samym generujących etykę jako refleksję i dyscyplinę badawczą, śledząc jej język, jej trud opisywania i modelowania postaw. Okazuje się, jak wielotorowy jest rozwój etyki. Zwróćmy np. uwagę na to, że etyka wytycza nie tylko drogowskazy postępowania, ale i ustawia liczne zakazy, które niekoniecznie pojmowane być muszą jako znaki ostrzegające i strzegące pozytywnej wartości bytu. Czy np. zasada: „Nie rób drugiemu, co tobie niemiłe” zakłada ideał lub dodatnią wartość bytu? Nie, ma ona przede wszystkim wymiar czysto doświadczalny, zakładając możliwość współodczuwania, choć próba jej uzasadnienia może prowadzić w końcu do argumentacji z zakresu ontologii człowieka. Wydaje się, że cieka-

¹⁵ E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma filozoficzne*, oprac. i wstęp S. Borzym, PWN, Warszawa 1980, s. 542.

wie ujął niegdyś tę kwestię Aleksander Świętochowski pisząc: „moralność ma dwa oblicza, rodzi się z dwiema twarzami, nakazującą i zakazującą; pierwsza pochodzi z instynktu, druga — z doświadczenia”¹⁶. Ten sam wydzźwięk mają zresztą powoływane wyżej badania hermeneutyczne Ricoeura. Potwierdzają to inni badacze. Jan Woleński uważa, iż „analiza instytucji kulturowych, np. treści prawa karnego zdaje się wskazywać, że filtr kulturowy bardziej wyróżnia zło od dobra”¹⁷.

W płaszczyźnie metodologicznej zasadnicze dla etyki wydają się strategie eliminacji błędu i konfliktu moralnego, a przyświecają one wielu stanowiskom etycznym. Problem eliminacji błędu — to przede wszystkim kwestia pewnej dozy sceptycyzmu etycznego, skrupulatności sumienia, autokrytycyzmu i ostrożności, obawy przed złem popełnionym w następstwie (lekkomyślności, niewiedzy, nieroztropności). Minimalizowanie konfliktów — to założenie etyki Ludwika Krzywickiego, Kazimierza Twardowskiego, Władysława Witwickiego, a także metaetyki emotywiści (Ch. L. Stevenson), transcendentalnej etyki komunikacyjnej (J. Habermas, K. O. Apel), rozmaitych odmian utylitaryzmu, a także — Kanta, dla którego mimo wszystko problemem jest przewyciężenie nierozumności i motywowanej skłonnościami samowoli postępowania. Habermas przyznaje, że naczelną normą sformułowaną jest pośrednio, jako negacja zakłóceń w komunikacji międzyludzkiej, blokowanej przez bariery językowe i manipulacje socjotechniczne. Ograniczenie chaosu moralnego, błędu, wpływu na moralność czynników naturalnych może być jednakowoż interpretowane jako strategia walki, posługująca się uzasadnieniem emancypacyjnym. Stąd jednak już tylko krok do wytwarzania mniej lub bardziej nasyconych szlachetnymi wartościami ideologicznych utopii, koncepcji „państwa rządzonego przez filozofów”, „państwa celów”, „królestwa wolności”, „cywilizacji miłości” i tym podobnych projekcji dobra. Problem polega na tym, że te projekcje, hipotetyczne, stają się apodyktycznymi, absolutnymi racjami eliminacji zła, projektami radykalnej transformacji lub eliminacji — jako skażonych złem — złych.

Przeczy temu często obserwowane zjawisko niesymetrii między pewnością zła a wątpliwościami co do pozytywnego jego zaprzeczenia. Taka właśnie jest natura procesów twórczych, buntów społeczno-moralnych, rozterek sumienia, kiedy to wyraźnie zdajemy sobie sprawę z tego, że coś jest „nie tak”, „nie to”, że „nie powinno być tak, jak jest”, ale wcale nie znamy swojej

¹⁶ Por. A. Krzywicki, *Źródła moralności*, Warszawa 1912, s. 280.

¹⁷ J. Woleński, *Ontologia i zło*, [w:] *Rozdroża wartości. Prace z ontologii i epistemologii wartości*, red. J. Lipiec, Kraków 1992, s. 36.

powinności, nie mamy gotowej recepty i jasności co do treści wartości dodatniej. Mówiąc krótko, wiemy, co jest złe, ale nie wiemy jeszcze, co jest dobre, co wyklucza zło. Rzecz nie jest zresztą tak prosta, bo ostatecznie nasza pewność zła wcale nie jest tak oczywista, jeśli tylko zmienić pozytywny kontekst doświadczenia. Dobro i zło w naszej świadomości grają role wzajemnie definiujących się właściwości. Wszystko to dowodzi, że doświadczenie zła nie musi być w naszej świadomości słabsze ani pod względem heurystycznym, ani pod względem metodologicznym. A w związku z tym wolno założyć, że tak jak rozwija się nasze poznanie pozytywnych wartości, traktowanych zarazem jako punkt odniesienia poznania zła, tak poznanie aksjologiczne może być interpretowane jako rozwijające się według formuły fallibilistycznej¹⁸. Chodzi o to, że doświadczenie zła falsyfikuje błędy poznania wartościującego, tworząc w nie sfalsyfikowanym polu miejsce dla pozytywnych hipotez systemowych i ideałów. Fallibilizm metaaksjologiczny jest odwrotną, mniej wyrazistą stroną probabilizmu metaaksjologicznego, który zakłada możliwość konstruowania systemów wartości na bazie ich najmocniejszego uzasadnienia. Systemy tak uzasadniane mają tę cechę, że odrzucają pewność ideału, pewność własnej cnoty, a fundamentem uzasadnienia konstrukcji aksjologicznych (moralności, ideologii) czynią najbardziej fundamentalne pre-filozoficzne doświadczenia, nie uformowane ideotwórczą penetracją świata, indoktrynacją umysłów. Z tej perspektywy bliższy jest nam wszelki minimalizm etyczny idący w parze z ostrożnością, samokrytycyzmem, tolerancją wobec inaczej myślących, prymat obowiązków obrony wartości fundamentalnych nad powinnością poświadczania wartości wyższych.

Systemy metafizyki klasycznej osadzone w platońsko-arystotelesowskim schemacie dobra–doskonałości i zła–braku doskonałości wykluczają lub ograniczają perspektywę negatywną w etyce jako perspektywę pierwotną, źródłową, problematyzującą. Metafizyka pierwotnego chaosu, odpowiadająca pierwotnym intuicjom bytu, zawarta w kosmogoniach greckich, przebijająca się w etycznych rozważaniach Arystotelesa na temat cnoty, potraktowana została jako systemowo nieadekwatna dla filozofii poszukującej trwałego, absolutnego i obiektywnego fundamentu świata wartości i powinności. Nie-

¹⁸ Fallibilizm jest stanowiskiem epistemologicznym ukształtowanym w obrębie pragmatyzmu Ch. Peirce'a. Jednak w metafizyce pogląd, który tu nazywamy fallibilistycznym trafnie wyraził G. E. Moore pisząc: „Myślę, że nasza pewność jest bardziej uzasadniona wówczas, gdy stwierdzamy, że niektóre z przedstawionych rozstrzygnięć nie są prawdziwe, aniżeli wówczas, gdy twierdzimy, iż jedno z nich jest prawdziwe; chociaż może nawet w tej sytuacji nie należy mieć absolutnej pewności” — idem, *Etyka*, przekł. Z. Szawarski, PWN, Warszawa 1980, s. 5.

mniej doświadczenie zła upominało się o swoje. Szkoły epikurejska i stoicka dostrzegły istnienie cierpienia i prowadziły etykę drogą uwalniania się od zła. Ograniczenie doświadczanego zła upatrywano w ograniczeniu dążeń, w dostosowaniu chęci do natury świata. Doświadczone zło upominało się jednak o właściwą swemu znaczeniu teorię wyjaśniającą, znajdując ją i formułując najwyraźniej w dualizmie manichejskim. Ponowne przewyciężenie tendencji autonomizującej doświadczenie zła i uprawomocniającej je metafizycznie nastąpiło w systemie filozoficznym św. Augustyna, a ugruntowane zostało przez św. Tomasza. Idea zła jako braku powinnego dobra znalazła odbicie w nowożytnej teodycei Leibniza. Dla współczesnych zwolenników klasycznej teorii wartości, odrzucającej realność zła, zakazowy język etyki jest poświadczaniem wartości bytu¹⁹. Problem zła został przez Leszka Kołakowskiego słusznie określony jako *horror metaphysicus*.

Kanta koncepcja radykalnego zła ma bardziej antropologiczno-transcendentalny wymiar niż metafizyczny. Kant mianowicie twierdził, że same naturalne skłonności nie są złe, lecz stają się złe, gdy rozum i wolność człowieka zaczynają grać rolę pragmatycznych narzędzi ich realizacji. Funkcją rozumu ludzkiego jest takie przekształcenie samowoli, by stała się wolą etyczną i nie rodziła zła moralnego²⁰. Konhardt sądzi, że kantowska koncepcja autonomii woli pozwala wyprowadzić problem zła z dotychczasowych klasycznych ram jego interpretowania. Zło jest bowiem interpretowane przez Kanta jako stały składnik natury ludzkiej, irytujący rozum, stanowiący wyzwanie dla ludzkiej wolności; zło jest potencjalnością, z którą żyć musimy i możemy; poprzez rozumną i wolną opozycję wobec zła człowiek określa swoją godność²¹. N. Hartmann uważa stanowisko Kanta za nienaukowe. Człowiek nie jest istotą sataniczną, uwikłaną w naturalną moc zła (w naturalne skłonności). Wybierając skłonności, człowiek nie ukierunkowuje się na zło. Wybory ludzkie mają natomiast do czynienia z konfliktami wartości i związaną z tym kwestią naruszania ich hierarchii. Człowiek dąży do dobra, ale czyni zło, inaczej niż szatan, który „stale pragnie zła i stale tworzy dobro”²².

¹⁹ Por. Wł. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Znak, Kraków 1992, s. 71 — gdzie czytamy: „norma negatywna zakłada, że rzeczywistość jest dobra i wystarczy, aby to dobro było w odpowiedni sposób ochraniane. Myśl chrześcijańska spotyka się tu z intuicjami, jakie współcześnie znalazły wyraz m.in. w filozofii Heideggera — w jego koncepcji człowieka jako stróża rzeczywistości, stróża bytu. Czy stróżowanie miałooby sens, gdyby to, co zostało mu powierzone, nie posiadało wartości?”.

²⁰ Interesujące rozważania na ten temat przeprowadził M. Żelazny. Najszerzej w pracy: *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1993, s. 105–113.

²¹ Por. K. Konhardt, op. cit., s. 15–20.

²² Por. N. Hartmann, *Najważniejsze problemy etyki*, Znak 245 (1992), s. 1440.

Przed stu laty w Polsce Edward Abramowski odrzucał monistyczne rozwiązanie problemu dobra i zła. Twierdził, że tylko ujęcie dualistyczne mogłoby usunąć „niepokojące zagadnienie sprzeczności — wszechmocy i zła”. W teologicznym tłumaczeniu pozornego bytu zła dostrzegał sprzeczności, których logicznym następstwem może być uznanie odpowiedzialności Boga za zło — a to prowadzi do zgody na propagowaną przez Tołstoja zasadę „niesprzeciwiania się złu”. Wątpliwości tych nie usuwa także, jego zdaniem, przesunięcie zagadnienia do sfery ludzkiej wolności, ponieważ i to nie wyjaśnia, dlaczego obdarzony atrybutem wolności Stwórca dopuścił istnienie osobników o słabej lub upośledzonej woli. Odrzucenie rozwiązania dualistycznego miało, jak pisał, ten skutek, że w epoce największego rozwoju chrześcijaństwa, „w epoce scholastyki, rozwijała się cała niemal religia demonizmu”. Dlatego też twierdził: „Tylko rozdzielenie obu pierwiastków, zła i dobra, jako niezależnych od siebie i jednakowo potężnych, a ciągle walczących ze sobą, może sprzeczność tę rozwiązać i usunąć”²³.

Zagadnienie istnienia zła może być rozwiązywane wieloma sposobami, jest bowiem do pomyślenia, że poszczególnym dziedzinom, piętrom i związkom wartości odpowiadają zupełnie różne wytłumaczenia relacji dobra i zła. Teoria braku, teoria dualistyczna, teoria pierwotnego chaosu i jakiegokolwiek inne możliwe ujęcia zła mogą występować równolegle w obszarze szeroko pojętej filozofii zła i aksjologii. Problem polega na tym, czy metafizykę wartości traktuje się jako punkt wyjścia strukturyzacji świata wartości, czy jako wyjaśnienie wspierające argumentacyjnie opisywany i porządkowany zakres doświadczanych wartości. Do tego trybu myślenia dałoby się włączyć etykę Arystotelesa, u którego różne etyki wydają się pasować do różnych sposobów interpretacji zła: do teorii cnót — metafizyka pierwotnego chaosu, etyki kontemplacyjnej — metafizyka braku.

Pokusa odwrócenia relacji dobra i zła w perspektywie teorii braku, aczkolwiek trudna do konsekwentnego przeprowadzenia (podobnie jak jej opozycja), ma również swoich zwolenników. Doświadczenie zła wydaje się doświadczeniem czegoś rzeczywiście złego, dobro zaś usunięciem zła. Taką możliwość teoretyczną rozważał niedawno Jan Woleński, nazywając „ontologicznym indyferentyzmem etycznym” stanowisko, które odrzuca możliwość jednoznacznego rozstrzygnięcia o naturze dobra i zła z perspektywy ontologii i logiki. Dlatego „zrównanie dobra z bytem jest tylko jedną z możliwości”, a dopuszczalne są także inne. Na użytek argumentacji etycznych, twierdzi Wo-

²³ Por. E. Abramowski, op. cit., s. 553–554.

leński, „bardziej racjonalna jest reifikacja zła”, bowiem „tożsamość odczuć zła jest powszechniejsza aniżeli ta dotycząca dobra”²⁴.

Interesująco wypowiadał się na ten temat Jerzy Nowosielski. Wychodząc z pozycji filozoficzno-teologicznych prawosławia powiada on, że w rezultacie dwu kosmogenicznych katastrof („upadku aniołów” i „grzechu pierworodnego”) „cała rzeczywistość empiryczna może być uznana za rzeczywistość z gruntu złą, za rzeczywistość tak zepsutą, że percepcja jej jest możliwa tylko jako percepcja zła”²⁵. Filozofujący artysta uważa, że zwycięstwo nad manicheizmem ogłoszono zbyt pośpiesznie. Widać bowiem, że cała twórczość „przetwarza elementy zła na dobro i piękno”. Zastanawia go, w jaki sposób teologia, etyka i sztuka mogą istnieć w „morzu zła”. Jedną z możliwych odpowiedzi jest ta: „Wielkość człowieka tkwi przede wszystkim w tym, że może grzeszyć”²⁶. W innym miejscu:

Dopóki człowiek nie uświadomi sobie, że jest zły z samej definicji swego człowieczeństwa zanurzonego w empirii, czyli w rzeczywistości wygnanego z raju, dopóty będą się działy najgorsze rzeczy. Tylko człowiek, który wie o tym, że jest bardzo zły, może to zło zewnętrznie ograniczyć. A człowiek, który myśli, że jest dobry, uważa, że może po dobremu wszystko urządzić, będzie ciągle sprawcą zła²⁷.

Doceniam w tym stanowisku realizm antropologiczny i praktyczny, wreszcie odwagę przeciwstawienia się dominującym konstrukcjom metafizyki zła.

Wiele przemawia za tym, że doświadczenie zła jest zbyt realistyczne, by można było zepchnąć zło w otchłań metafizycznego tła dla dobra, ująć je w perspektywie zepsucia doskonałego bytu jako brak dobra, pozór bytowy, nieracjonalność, skandal. Etyka — jeśli ma być realistyczna, tj. odnosić się do rzeczywistego świata, rzeczywistych ludzi, aby wywoływać rzeczywiste zmiany w świecie i ludziach — musi uczynić to doświadczenie czynnikiem problematyzującym i generującym poszukiwania odpowiedzi na pytanie, co człowiek powinien. Doświadczeniu zła nie należy wyznaczać jedynie roli heurystycznej, bowiem możliwa jest intuicja zła nie tylko na poziomie prefilozoficznym, ale intuicja ostrzegająca, działająca niczym sonda zapuszczona w nieznanne, której naturę należy kojarzyć z nie rozpoznany pod względem metodologicznym Sokratesowym *dajmonionem*. Etyka powinna przyczyniać się do efektywnego zmieniania świata, a czyni to najlepiej, gdy wpływa na

²⁴ J. Woleński, op. cit., s. 35–36.

²⁵ Z. Podgórzec, *Mój Chrystus. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Białystok 1993, s. 10.

²⁶ Ibidem, s. 42.

²⁷ Ibidem, s. 56.

zmniejszanie realnego zła w świecie, gdy chroni świat przed jego pogorszeniem, i dopiero następnie — buduje pozytywne fakty moralne. Pewność zła nie jest tak obciążona doktrynerstwem w empirystycznej koncepcji etyki, jak racjonalistyczno-metafizyczne etyki filozoficznie konstruowane. Istnieje zasadnicza różnica między złem bólu, cierpienia, nędzy, nienawiści a złem cierpienia duchowego w kontekście kultury, złem nieprawomyślności, krzywdy zapośredniczonej w ideologicznych zapatrywaniach.