

Karol Tarnowski  
Uniwersytet Jagielloński

## KILKA UWAG O DOBRU

Filozofia dobra jest jej dziedziną onieśmielająco obszerną i wyspecjalizowaną. Nie posiadam w tej dziedzinie – rozwijającej się szczególnie obficie w kręgu myśli anglosaskiej, a u nas reprezentowanej np. przez Włodzimierza Galewicza – żadnych specjalnych kwalifikacji. Posługuję się jednak w moich drukowanych tekstach tym pojęciem, poproszony zatem o zabranie głosu, czuję się zobowiązany do wzięcia odpowiedzialności za jego użycie i do wypowiedzenia kilku refleksji na jego temat.

Jest coś dziwnego – przynajmniej na pierwszy rzut oka – w fakcie, że o ile pewnego typu filozofia analizuje subtelnie i wielorako pojęcie dobra nie kwestionując bynajmniej jego istnienia (czy faktu), o tyle *doświadczenie* dobra jest w naszych czasach problematyczne. Z jednej bowiem strony z całą pewnością doświadczamy czegoś, co identyfikujemy jako dobro, w różnym rozumieniu i w różnych warstwach rzeczywistości, szczególnie, w ogromnej nawet intensywności, u wielu „świadków dobra”, jak na przykład u tzw. wolontariuszy. Z drugiej jednak strony nad naszą epoką zawisło dotkliwie doświadczenie zła totalitaryzmu i jego, wciąż odczuwalnych zarówno w życiu zbiorowości, jak poszczególnych konkretnych ludzi, złowrogich następstw. Czujemy się nieraz – nie zdając sobie z tego do końca sprawy i nie chcąc tego wyartykułować – w *epoce zła*, jego przemożnej obecności, przejawiającej się zarówno wprost, np. w aktach gwałtu, jak nie wprost, poprzez indyferentyzm etyczny, obojętność na samo rozróżnienie dobra i zła, usprawiedliwiane nieraz poczuciem niejasności w konkretnych przypadkach różnicy między nimi, którą można na poziomie filozoficznym zaklajstrować przy pomocy pojęcia „dialektyczności”. Z tego powodu możnaby mówić o „zagrożeniu dobra” nie tyle w jego faktycznych przejawach, ile w „duchu epoki” związanym z głębokim kryzysem zobowiązującej mocy paradygmatu naszej cywilizacji. Paradygmat ten dotyczy przede wszystkim chyba aksjologicznej *hierarchizacji*: rozróżnienia prawdy i fałszu, dobra i zła, hierarchizacji, której „miejscem geometrycznym” jest człowiek – zarazem podmiot wartościowania i jego uprzywilejowany przedmiot: człowiek, jego godność, jest „drogą” tej cywilizacji. Kry-

zys – to przede wszystkim zubożenie na tę podstawową hierarchię i poczucie niejasności jej dotyczącej. To może dlatego europejska filozofia wrażliwa na znaki czasu jest w sprawie dobra tak stosunkowo powściągliwa.

Powściągliwość ta daje się, moim zdaniem, odczuć pomimo wielu subtelnych lingwistyczno-filozoficznych analiz wypływających także z poczucia pewnej filozoficznej skromności, zbawiennego minimalizmu. Przez powściągliwość rozumie tu odczuwalne zachwianie się podstawowej aksjologicznej intuicji dotyczącej rzeczywistości jako całości, którą filozofia jak radar rejestruje. Myśl europejska żyła dotychczas pod znakiem dwóch wielkich paradygmatycznych obrazów-symboli: z jednej strony była to platońska idea Dobra jako „świata” – źródła zarówno rozumności, jak życia – z VI księgi *Państwa*, z drugiej słowa z I rozdziału Księgi Rodzaju: „A Bóg widział, że wszystko co uczynił było bardzo dobre”. Ta wizja dobra jako źródła bywała naturalnie nieraz kwestionowana, co najmniej od czasu gnostyków przynoszących ze sobą inne, bardziej wschodnie, pesymistyczne intuicje; ożyły one, jak wiadomo, szczególnie w XIX wieku u Schopenhauera z jego „świat w złem leży”. Ale to dopiero XX wiek wydaje się tę intuicję skutecznie podpierać, a filozofia dobra – na przykład Simone Weil czy Levinasa – czuje się w obowiązku obecność dobra ze świata jako całości ewakuować, umieszczając je w niedosiężnej transcendencji. Jak bardzo zagadnienie tej globalnej oceny rzeczywistości jako całości – mimo jej widocznych dla filozofa trudności – jest dwuznaczne, ale i aktualne, świadczy u nas metafizyczna-poezja i esejistyka Miłosza.

Tym bardziej jednak dla filozofa dręczące się staje pytanie: o co właściwie chodzi w tej ocenie i w jakim ewentualnie kierunku może posterować filozofia dobra? Przede wszystkim *nie* kieruje nas ona, moim zdaniem, *prima facie* ku językowo-pojęciowym rozważaniom, lecz najpierw ku czemuś, co możnaby nazwać „doświadczeniem sprzyjania”. O „byciu” jako „sprzyjającej mocy” pisał Heidegger w *Liście o humanizmie*; nie sądzę jednak by jego myślenie mogło być tu szczególnie pomocne. Mówimy „sprzyjająca pogoda” (np. „sprzyjający wiatr”), „sprzyjająca koniunktura”, „sprzyjające okoliczności”, „ten człowiek mi sprzyja”. W słowach tych wydaje się chodzić o jakąś płynącą zewnątrz „łaskawość”, jakieś nie we mnie mające początek działanie czy dzianie się, które mi „pozwala być”, to znaczy rozwijać się i spełniać moje możliwości, tak iż mogę również zaznać – jakkolwiek by kruchej i krótkotrwałej – „radości bycia”. Doświadczenie sprzyjania zakłada, że możemy również doświadczyć *nie*-sprzyjania, czegoś, co możemy określić wielorako: jako „pechowość”, uporczywą oporność, niezyczliwość itd. i co powoduje, że kurczymy się raczej w sobie zamiast rozwijać, że ogarnia nas smutek egzystencji. Właśnie jednak dlatego sprzyjanie wydaje nam się z jednej strony *wydarzeniem*, którego mogłoby równie dobrze nie być, pewnym „wybraniem”, z drugiej jednak strony wydaje się właśnie naturalne, ponieważ tylko ono pozwala nam w ogóle być, stanowi jedyne środowisko, w którym możemy się poruszać póki istniejemy. Nasuwa to na myśl pewne wnioski o charakterze metafizycznym, na które jednak jeszcze za wcześnie. W każdym razie doświadczenie

sprzysiania i specyficzne treści, które niesie, *nie* są czymś, co pokrywałoby się z instynktownie przeżywanym „byciem po prostu”; są raczej pewną fundamentalną, ale kruchą, zagrożoną warstwą sensu, jaki rzeczywistość w sobie niesie i jaki krystalizuje się w konkretnych centrach, z których z całą pewnością najważniejszym jest człowiek: drugi człowiek i – ja. Jaki to sens? Powtórzmy: najpierw: sens tego, co „pozwala być”, co chroni, w ostateczności ocala, co *afirmuje*; tak rozumiane dobro jest bowiem nieodłączne od bycia afirmowanym i „mojej” tego afirmacji.

Nie ulega chyba wątpliwości, że *źródłowym* – choć nie jedynym – doświadczeniem dobra jest to, co płynie czasem ze strony drugiego człowieka; jest to coś, co możnaby wstępnie określić jako „bezinteresowną wspaniałomyślność”. Zwrot ten w zastosowaniu do niektórych zachowań może brzmieć zbyt pompatycznie, ale w sumie wydaje się trafny. Gubię na ulicy chusteczkę do nosa, ktoś mi ją podnosi i podaje; zapominam przy kasie portfela, ktoś mi zwraca na to uwagę (bywa i tak!); pytam o drogę, ktoś mnie nie tylko informuje, ale podprowadza albo podwozi; ktoś ustępuje mi miejsca w tramwaju itd. Szczególnie uderzające przykłady bezinteresownej wspaniałomyślności zapisują świadectwa z czasów pogardy – mówi o nich m.in. Barbara Skarga; ich paradygmatem są naturalnie heroiczne czyny ofiarowania życia za drugiego, jak u Ojca Kolbego. Bezinteresowna wspaniałomyślność ma to do siebie, że jest całkowicie „dobrowolna”; nazwa ta mówi o dobrej wolnej woli – choć „bezinteresowna” może być także złośliwość. Nikt nie *przymusza* do gestu wspaniałomyślności: płynie ona z centrum, które jest w mocy coś uczynić albo nie uczynić, a które jest ponadto „sercem”: miejscem fundamentalnej aksjologicznej jakości danego człowieka. Jakość ta może nie być wcale przez niego uświadamiana: czyny człowieka mogą zaskakiwać jego samego; często spostrzega on dopiero *post factum* jaki jest. Wspaniałomyślność jednak „wyływa” z serca jak z źródła dobra, które pozwala na moment drugiemu lepiej „być”, a przez to dokonuje w ludzkim świecie pewnego faktu, który o dobru *świadczy*, wprowadza je w istnienie.

Szczególnym przejawem wspaniałomyślnego dobra jest dobroć. Dobroć nie jest po prostu – obecną w niektórych opisanych przypadkach – życzliwością, zwykłą ludzką solidarnością, czy po prostu przyzwoitością (która mimo to bywa „bezinteresowną wspaniałomyślnością”). Dobroć jest troskliwością, pochyleciem się nad drugim, otoczeniem go uwagą i pewną „miękością”, która pobudza w drugim zdolność do życia, pozwala mu na przebywanie – choćby na moment – w klimacie bezwarunkowej akceptacji, która otwiera go z kolei na możliwość afirmacji drugich i ostatecznie, być może, „całego istnienia”. Nie znaczy to, że dobroć zawsze musi być miękka – czasem wymaga odwagi postawienia kogoś przed prawdą o sobie, ponieważ chce ona przede wszystkim pomóc człowiekowi być sobą: dobroć jest najbardziej życiodajnym źródłem człowieczeństwa. Jest też źródłem *de iure* najpierwotniejszym, najbardziej elementarnym: zaznajemy go w dobrym dzieciństwie. Ale czy zawsze zaznajemy? Brak doświadczenia dobroci w dzieciństwie jest w dużej mierze kłódką zamykającą drogę do świata, do drugiego człowieka, do Boga. Utrudnia on, a czasem nie pozwala na rozwinię-

cie się „słuchu” na dobroć i ostatecznie na samo rozróżnienie między dobrem i złem.

Co to za „słuch”? Bezinteresowna wspaniałomyślność i dobroć, a także ich przeciwieństwa „rozbrzmiewają” w nas – by użyć tu metaforyki Minkowskiego i Bachelarda – kształtując naszą podmiotowość, a przede wszystkim zdolność do elementarnych *rozróżnień*: dobro, zło. Rozróżnienie to dotyka w nas podstawowego doświadczenia świata, ale domaga się nieustannej interpretacji w zastosowaniu nie tylko do drugich i do świata, ale przede wszystkim do nas samych. Domaga się w jakim stopniu? W stopniu, w jakim kształtuje się w nas coś takiego jak sumienie, dla którego dobro jest *zobowiązaniem*, zaś zło – brak dobroci, a wraz z nią cała gama „wad” – obłożone jest zakazem. Inaczej mówiąc dobro i zło nabierają charakteru moralnego, to znaczy jawią się jako królestwo podstawowych „wartości”, których siedliskiem nie jest w ogóle świat rzeczy, lecz ludzi i które nie są po prostu *dane*, nie są tylko w ludziach (czy we mnie samym?), ale są wciąż *przed* nami, w sferze ideału, któremu nigdy do końca nie możemy sprostać lub w sferze stale wiszącej nad nami groźby – czego? gorszej niż fizyczna śmierci duchowej, potępienia. Równocześnie doświadczenie dobra ma w ten sposób szansę stać się objawieniem się naszego człowieczeństwa, „człowieka w nas”, które nigdy nie *jest*, jak w pozbawionej wolności rzeczy, ale które zawsze *może być* – o ile będę raczej słuchać tak rozumianego dobra niż iść za złem, biorąc siebie w swoje ręce, działając z siebie samego i zgadzając się ponosić za to odpowiedzialność – *lub nie być* – o ile wezwanie do dobra zlekceważę. Dlatego pomimo „transcendencji” dobra jest ono czymś, o czym stale muszę w sposób wolny *rozstrzygać*. W ten sposób dobro staje się *miarą*, która zarazem sekretnie nas pociąga i zobowiązuje. Pociąga nas, dlatego że – o ile rację ma Platon – dobro tak rozumiane objawia nam i zarazem zwiastuje nowy sens: Pełni, której sposobem istnienia nie może być nasz biedny świat i nasze niespokojne serce, lecz jakiś absolut. Zobowiązuje, dlatego że dążenie do dobra napotyka równocześnie w nas na opór i domaga się pracy, która zawsze jest jakąś postacią walki ze sobą, „umierania sobie”.

Dobro jako miara jest – jak mówi o tym platońska metafora światła – kluczem interpretacyjnym do rzeczywistości, który ją odsłania jako hierarchię wartości i zadań, a także pole dla zróżnicowanych ocen. Oto dlaczego mamy niezwalczoną skłonność do krytyki (a nieraz „potępienia”) nie tylko siebie, ale i innych i do chwaleń nie tylko innych, ale i siebie. Z tego powodu także świat jako taki nabiera dla nas charakteru krajobrazu aksjologicznego jako wyrazu i pola wolności; staje się w końcu „obietnicą ziemi prawdziwej” i „prawdziwego życia”, lub też „ziemią odmówioną”, ziemią wygnania – jesteśmy tu blisko filozofii Levinasa i Tischnera. Jeśli bowiem dobro staje się dla nas miarą, oświetla z konieczności *całą* rzeczywistość, ponieważ jesteśmy od razu zanurzeni – tak czy inaczej – w polu wspólnoty, w „byciu”. Kryje się jednak w tym uniwersalizmie dobra jako miary pułapka i pokusa ocen zbyt pochopnych: jeśli jej ulegamy, to dlatego, że zapominamy, iż dobro rozumiane jako ideał jest nie tylko „z definicji” ponad możliwymi realizacjami, ale także ponad jednoznacznymi interpretacjami tego jaki ono

przybiera każdorazowo konkretny – nieudolny czasem, ale przecież będący jego odbłaskiem – kształt w ludziach i rzeczach. Nasze interpretacje i oceny są bowiem zawsze perspektywiczne, dokonywane nie tylko z naszej jednostkowej, zawsze ograniczonej perspektywy, ale także w świetle pewnych historycznych tradycji cywilizacyjnych i pewnego – jak mówił Maritain – konkretnego ideału historycznego. To, co jawi się jako dobre i co nas zobowiązuje, przybiera z reguły jakiś „koloryt lokalny”, pewne kulturowe *hic et nunc*. Jeśli to zrozumiemy, dobro winno się nam jawić mniej jako korelat ocen niż jako *apel* o czynienie samemu dobrze, a ostatecznie – o zwykłą dobroć w stosunku do drugiego, nieodłączną od moralnej wrażliwości, tego co Tischner nazywał „preferencyjnym buntem” przeciwko każdej postaci krzywdy czy nieszczęścia, które dotyka innych.

Powinno... Dlaczego się jednak często nie jawi w ten sposób? Na to pytanie najprostsza, ale i najgłębsza, zawsze aktualną odpowiedzią jest obecność w nas zła. Nie tu miejsce na próbę pogłębionej jego, zawsze przy tym skazanej na niepowodzenie, analizy. Jednak pytanie to – jak każde pytanie – postawione w pewnej dziejowej sytuacji dałoby się chyba skonkretyzować następująco: dlaczego *teraz* tyle w nas i naokoło nas bezinteresownego okrucieństwa obok interesownego egoizmu, a także tyle – co gorsza – obojętności na zobowiązawalność samej *różnicy* między moralnym złem a dobrem? Wracamy w ten sposób do diagnozy z początku tego tekstu. Spróbujemy na tak postawione pytanie odpowiedzieć w ryzykownym skrócie, który pozwoli nam jednak, być może, dotknąć jeszcze jednej warstwy dobra.

Tak zwana tajemnica ludzkiego zła jest naturalnie negatywną, perwersyjną karykaturą „tego co wieczne w człowieku” – jest stara jak ludzkość i przełamana przez równie czcigodne, co dobro, symbole i mity, takie, jak opowieść o Kainie i Ablu; jej dyskursywną niepojętość ukazał bardzo dobrze Kant w swojej analizie „radykalnego zła”. Otóż – wolno chyba tak powiedzieć – polaryzacja na dobro i zło jako na ideał i jego zaprzeczenie buduje sam rdzeń tego co nazywamy cywilizacją, w stopniu w jakim jest ona samoświadomością tego właśnie, co w człowieku wieczne i niezbywalne. Jeśli dobro ma zobowiązywać, to – w każdy razie jako ideał – *nie* może być przemijające: sama „zobowiązawalność” jest w nas świadectwem czegoś, co nie podlega dziejowym zmianom i co nie może być wessane przez rzekę czasu i historyczne kostiumy. Jednak ta ponaddziejowość musi być uświadomiona i wyrażona historycznie, „wcielona” w ugruntowujące cywilizację opowieści oraz pojęciowe artykulacje, które same są korelatem fundamentalnych aksjologicznych „rozpoznań” i zostają przełożone na zespoły zasadniczych etycznych reguł. Otóż jeśli to co wieczne jest domeną *par excellence* religii, to nie ma cywilizacji bez religii, która w pewnych aspektach podlega bezwarunkowej akceptacji; rdzeń tej akceptacji dotyczy, jakkolwiek by rozumianej, *rzeczywistości* absolutu, który bycie ideałem zawdzięcza swojej pewnemu ontologicznemu „serio”, jego „gęstości” – a nie odwrotnie. Lecz każda religia może się wyrodzić; sprawdza się ona, *świadczy* o prawdzie poprzez czynne szerzenie dobra lub też jest odwrotnością świadectwa – antyświadectwem względem absolutu dobra. Religia

staje się martwa poza *faktycznym* wysiłkiem stawania się coraz bardziej owym świadkiem dobra, przede wszystkim względem drugiego człowieka.

Jak wiemy wszyscy, cywilizacja europejska ugruntowana na chrześcijaństwie ulega od dłuższego czasu erozji pod tym dokładnie względem, że wykrusza się jej religijny, to znaczy absolutny, fundament. Wykruszanie to ma podwójny aspekt: teoretyczny i praktyczny. Aspekt teoretyczny, dobrze znany, to dzieje filozofii, dla której – symbolicznie od czasu Kanta – rzeczywistość absolutu przestaje być wiarygodna dla trybunału ludzkiego rozumu, który wszystko *osądza* i staje w ten sposób ponad absolutem, a właściwie z nim się w pewnym stopniu utożsamia. Ideał dobra, który Kant zachowuje, nabiera stopniowo charakteru utopii, która przekształca się – jak pokazały dalsze dzieje – w swoje własne groźne przeciwieństwo: utopię opartego na gwałcie bezklasowego społeczeństwa. Kult rozumu okazał się przebraniem kultu człowieka, który nie toleruje już żadnej miary, do jakiej miałby się dostosowywać; dla Nietzschego miara ta zostaje bezbłędnie rozpoznana w Bogu chrześcijaństwa i *zarazem* greckiej metafizyki, którego Nietzsche z nieukrywaną nienawiścią zwalcza. Oto dlaczego przed Europą otwarło się – w aspekcie teoretycznym – widmo aksjologicznego chaosu, „bezasadności”, owego „przewartościowania wszystkich wartości”, od którego niedaleko do: „wszystko mi wolno”.

Aspekt praktyczny zawiera w sobie wszelkie „niewierności” ewangelicznemu orędziu miłości, a więc m. in. głoszenie religijności czysto jurydycznej, przypieczętowanej wizją Boga-sędziego, a przede wszystkim wszelkie przejawy nienawiści, wojny religijne, nietolerancję aż po – późny i nieprawy – jej owoc w postaci rasizmu. Ta niesamowita degeneracja cywilizacji europejskiej w imperia nazistowskiego i komunistycznego totalitaryzmu zachwiała do głębi poczuciem religijnego, a w konsekwencji aksjologicznego ładu. Jeśli bowiem dobry Bóg chrześcijaństwa jest tak „bezsilny” wobec potęgi zła, to bezsilne jest także dobro jako takie, z jego obowiązywalnością włącznie; a w konsekwencji – czy jest ono aż tak upragnione jak się wydawało ojcom-założycielom cywilizacji europejskiej? W ten sposób na plan pierwszy wysuwa się konflikt dobra i mocy, a wraz z tym podejrzenie, że – jak chciał Nietzsche – to właśnie moc jest właściwym dobrem, ponieważ jest tym, co „naprawdę” upragnione i co jest jedynie rzeczywiste. Jeśli jednak tak, to do rangi pseudo-zasady urasta zrównanie, czy lepiej: nierozdzielne sprzężenie moralnego dobra i zła, a w konsekwencji ich relatywizacja i wzajemna obojętność w łonie wszystko obejmującego życia. Temu stanowi umysłów przychodzi w sukurs relatywistyczny „postmodernizm”, który wtapia się w ostatnie wydarzenia cywilizacyjne, jakim są: spotkanie kulturowych pluralizmów, relatywizujące na pierwszy rzut oka absolutność poszczególnych religijnych „opowieści” oraz – społeczne panowanie pieniądza, do którego kluczem jest ilość, a nie jakość, homogeniczność raczej niż hierarchizacja. Konstatacje te są aż nadto dobrze znane, po prostu banalne. Nie stanowią one zresztą jakiegoś „potępienia” współczesnej sytuacji, której składnikiem jest tak doniosły fakt, jak teoretyczna i częściowo praktyczna obowiązywalność „praw człowieka”. Bardziej teoretyczna jednak, gdyż

praktycznie nieustannie i we wszelkich wymiarach, indywidualnych i społecznych, gwałcona.

Filozof, który rozmyśla w tym stanie rzeczy o dobru nie może naturalnie kapitulować. Najpierw: ma jednak za sobą paru elokwentnych „filozoficznych świadków” dobra, jak Levinas, Marion czy Tischner. Po wtóre ma – powtórzmy – tych świadków w życiu, co powoduje, że czuje się zachęcony do obdarzenia większym zaufaniem i uwagą życiowego doświadczenia niż pewnych rozpozszesnionych tendencji myślowych epoki, powiększonych o nieustannie zagrażające w różnych postaciach „imperium zła”. Co doświadczenie to mówi?

Najpierw po prostu to, że *doświadczamy* zarówno dobra, jak zła, co oznacza, że różnica między nimi jest odczuwalna, dana: nikt nie powie, że to świetne lub obojętne, że terroryści dokonują zbrodni lub że matka zabiła swoje dziecko; ale także, że to źle jeśli Ochojska jeździ z pomocą humanitarną lub że sąsiad pilnował mi mieszkania podczas wakacji. Po drugie, że w zetknięciu z ludźmi głęboko dobrymi – a jest ich niemało – odczuwamy to, co Barbara Skarga nazywa *mocą* dobra<sup>1</sup>. Dobro ma w sobie moc bodaj trojaką: wzmacnia dobro tego, kto jej doznaje i kto czuje się, choć na moment, w swoim człowieczeństwie zaakceptowany; jest – podobnie zresztą jak zło – zaraźliwe, ma tendencję do rozprzestrzeniania się; wreszcie i przede wszystkim odślania moc suwerennej wolności, którą stać, w warunkach skrajnie trudnych, na gest dobroci, ową sprzyjającą wspaniałomyślność posuwającą się aż do oddania życia za drugiego. W ten sposób alternatywa dobro – moc okazuje się fałszywa, z czego oczywiście nie wynika, że moc sama w sobie jest dobra, może być bowiem także narzędziem zła. Moc zła wydaje się o wiele bardziej od dobra spektakularna, zło dąży zazwyczaj do zapanowania przez perswazję nagiej siły, która ma rodzić lęk, jak to widać w terroryzmie; na tle tego dobro wydaje się przede wszystkim kruche. Podobnie zresztą jak, *mutatis mutandis*, trzęsienie ziemi – jeden z przejawów archaicznego, ambiwalentnego *Sacrum* – wydaje się bardziej spektakularne od „szmeru łagodnego powiewu”, który objawił Eliaszowi Boga w niezapomnianym fragmencie Pierwszej Księgi Królewskiej (19, 12). Moc jest danym człowiekowi materiałem, któremu może nadać aksjologicznie pozytywną lub negatywną formę.

Doświadczenie, o którym dotychczas była mowa, dotyczy dobra w najtypowszym i zarazem najgłębszym rozumieniu: dobra moralnego. Jak jednak pisałem na początku, niepokój dotyczący dobra i „zagrożenie dobra” zabarwia *całość* naszej oceny rzeczywistości. Daje się on wyczuć w postmodernistycznych relatywizacjach, które idą w ślad za egzystencjalizmem absurdu i „koszmarem istnienia” Levinasa. Wzmoczone doświadczenie kruchości ludzkiego istnienia miażdżonego przez fabryki śmierci, przez demoniczną bezwzględność terroryzmu, ale także – w innym porządku – przez przerażające kataklizmy przyrodnicze, oddala nas od

<sup>1</sup> Pisałem o tym także kiedyś w szkicu „Świadomość eschatologiczna” w: *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995.

wielkich symboli europejskiej kultury: biblijnego i platońskiego, które zaowocowały w filozofii metafizyką „transcendentalistów”. Powoduje także nasilającą się przychylność dla eutanazji i samobójstwa. Wobec tego właśnie doświadczenia wszystkie racjonalizacje są bezsilne; co więcej są one zawsze podejrzone, w stopniu w jakim są wypowiedzane w oparciu o konkretną sytuację kogoś, kto w danym momencie jest zdrowy itd. Nie wystarczą tu takie świadectwa jak ks. Tischnera, który właśnie pod koniec swojej bolesnej choroby pisał: „wszystko jest dobre”. Nie ulega wątpliwości, że kluczową rolę odgrywa tu obecność – lub jej brak – biblijnej hermeneutyki rzeczywistości, która bynajmniej się w naszej epoce nie ulotniła. Rzeczywistość stale *odczytywana* jako dar miłości ma szansę obronić się przed totalną negacją.

W tym jednak miejscu trzeba przypomnieć odważnie co następuje: sympatie do eutanazji czy samobójstwa nie świadczą o przekroczeniu dychotomii dobra i zła czy obojętności na nie, lecz przeciwnie: o tym, że życie odczuwane jest jako zło, a ucieczka przed nim jako dobro. To, że „świat w złem leży” świadczy tylko o – platońskiego pochodzenia – diagnozie, że dobro jest „ponad bytem”, która stanowi zresztą także przewodnią nić filozofii Levinasa; to dlatego umieszcza on dobro jedynie w przestrzeni pomiędzy niedosięzną transcendencją Nieskończoności a odpowiedzialnością za drugiego. Ale Levinas na swój sposób przywołuje ideę transcendentalistów, tam gdzie opisuje rozkoszowanie się życiem. Jeśli nasze elementarne doświadczenie świata jest doświadczeniem bezproblemowego radowania się nim pod osłoną sprzyjającego domu (z nieodłączną od niego kobiecością), to oznacza, że dobro jako to, co możnaby nazwać „klimatem bezwzględnej afirmacji” *od początku* jest dla nas aksjologiczną miarą w postaci jakiegoś „dobrze, że jest” i w związku z tym „powinno być”. To prawda, że to ciepło domu i bezproblemowej radości bycia może przerodzić się w egocentryzm i zatrzymać rozwój człowieka, ale wcale być tak nie musi. Ktoś, kto otrzymał dobroć w dzieciństwie i kogo świat od początku cieszył, ten zazwyczaj łatwiej i szcudrzej obdarza sobą innych, jest zdolny do poświęceń i do akceptacji świata takim jaki, *pomimo* całego zła, jest – choć naturalnie nie ma tu bezwzględnych reguł. Filozofia Levinasa stawia, podobnie jak filozofia Kanta, sztywną barierę między radością istnienia i związanymi z tym postawami podmiotu, a etyką, w skutek czego dobro odrywa się od istnienia i od spontanicznej akceptacji „ja” przez innych lub przez siebie samego. W ten sposób filozofia dobra staje tu – podobnie jak u Simone Weil – do pewnego stopnia „przeciw istnieniu” i przeciw ontologii; jest tak, *pomimo* że świat jawi się tu jako materia daru, jaki przynoszę drugiemu w geście dobroci.

Tymczasem jest chyba tak, że dobro – jako wspomniany na początku korelat akceptacji – przenika jakoś samo istnienie rzeczy i życie od początku; gdyby było inaczej ucieczka od życia nie miałaby tak dramatycznego charakteru, a unicestwienie życia drugich nie byłoby zbrodnią etyczną. Wolno może powiedzieć, że istnienie – jak u Kanta piękno – jest „symbolem” i zarazem obietnicą dobra. Lecz związek istnienia i dobra jest kruchy i zagrożony ze wszystkich stron przez zło. Dla-



tego dobro w całej rozciągłości rysuje się równocześnie jako to, co *powinno być*, choć często nie jest, a zło jako to co nie powinno; bycie natomiast, istnienie, jawi się jako teren walki o „usprawiedliwienie” tego istnienia. W toku tej walki okazuje się coraz jaśniej, że istnienie danego nam świata nigdy nie może być do końca usprawiedliwione, a dobro zachowuje stale swoją transcendencję „ponad byciem”. Jest tak dlatego, że dobro jawi się od początku jako „ciężarne” sensem pewnego *maximum*, w którym nie ma zła; oto dlaczego nie tylko zło, ale także skończone dobro jest zawsze „nie na miarę” prawdziwego dobra, które oświetla skrycie całe pole wartości i grę dobra i zła w byciu<sup>2</sup>. To dlatego – jak pisał Tischner – ziemia jawi nam się jedynie jako „obietnica ziemi”, a nie jako „ziemia obiecana” – może nam się jednak pojawić także jako ziemia przeklęta, „ziemia odmówiona”, na której dokonujemy *odwetu*, kłamiąc czasem sobie i innym, że chce tego jakiś bóg<sup>3</sup>. Ziemia nieraz do takiej lektury kusi; lecz nikt nas nie może do niej przymusić, podobnie zresztą jak do lektury przeciwnej – lektura świata jako całości w terminach dobra i zła jest fundamentalną sprawą naszej wolności, sprawą, od której zależy rozstrzygnięcie naszych sytuacji granicznych, a także często nasz stosunek do drugich.

Lecz zawsze, tak czy inaczej, dobro nie jest tylko „regionalną” sprawą etyki, lecz także stawką w grze o najgłębszy *aksjologiczny sens* życia i ostatecznie bycia jako takiego. Bowiem bycie (czy istnienie) prędzej czy później jawi się jako *warte* walki dobra ze złem i jakiejś, uprawnionej czy nie, całościowej oceny raczej niż obojętności – tak jakby, mimo wszystko, było ono spokrewnione bardziej z dobrem niż ze złem i oczekiwało na ostateczne zwycięstwo pierwszego nad drugim. Zwycięstwo, do którego przyspieszenia jesteśmy powołani poprzez, pozbawione dwuznaczności, czynne opowiadanie się w wielorakich konkretnych sytuacjach za dobrem.

<sup>2</sup> Pisałem o tym w szkicu „Między negacją a afirmacją” w: *Wiara i myślenie*, Kraków 1999.

<sup>3</sup> Zob. *Zło w dialogu kuszenia*, w: *Filozofia dramatu*, rozdz. III, C, 3, Kraków 1998.