

JADWIGA MIZIŃSKA
UMCS Lublin

Unde bonum? Unde malum? Dobro jako utylizacja zła

1. Teodycea a antropodycea

Dobro i zło to jeden z podstawowych duetów opozycyjnych pojęć, za których pośrednictwem ludzie postrzegają i wartościują swoje życie. Innym takim duetem jest szczęście i nieszczęście. W gruncie rzeczy jednak dają się one na siebie nałożyć i sprowadzić do jednego i tego samego przeciwstawienia: dobro = szczęście oraz zło = nieszczęście. W każdym razie odnosi się to do indywidualnej, subiektywnie wartościowanej egzystencji; zwłaszcza gdy pod koniec życia czynimy jego bilans.

Dopiero gdy obydwie pary pojęć wyabstrahujemy z kontekstu potocznego, osobniczego, czyniąc z nich filozoficzne kategorie, dwie te pary znowu się mogą rozłączyć. Nabierając charakteru uniwersalnego, zmieniają się z egzystencjalnych w metafizyczne i ulegają zarazem substancjalizacji. Ich rzeczownikowe nazwy sugerują bowiem, że gdy wymawiamy słowa: dobro, zło, szczęście, nieszczęście, to zdają się one oznaczać specyficzne, mające substancjalne podłoże, byty.

Na tego rodzaju substancjalizacji pojęć dobra i zła opiera się też *teodycea*, filozoficzna i teologiczna refleksja na temat pochodzenia zła¹. Problem jego genezy postawiony na takim gruncie implikuje pytanie o naturę zła w kontraście do natury dobra. Obydwie kategorie nie są tu poznawczo neutralne, lecz występują w aksjologicznej otoczkę; dobro jawi się jako gatunek bytu opatrzone znakiem dodatnim, zło zaś ujemnym. Co więcej, traktowane są jako wartości, dobro — wartość

¹ Pojmuję ten termin w sensie szerszym niż etymologiczny (którego twórcą był — jak wiadomo — Leibniz), a zatem „usprawiedliwiania Boga”. Idzie mi tu o wszelkie próby wyjaśnienia genezy zła w powiązaniu z Bogiem.

jednoznacznie pozytywna, zło — jednoznacznie negatywna. By użyć wyrażenia Władysława Tatarkiewicza — są bezwzględne².

I — jakkolwiek nie zostaje to wypowiedziane *expressis verbis* — rozumie się samo przez się, iż tym, kto dokonuje owego wartościowania i apodyktycznej oceny, jest sam pytający — człowiek.

Z takim, na poły uświadomionym, na poły podświadomym, zapleczem problem teodycei: *unde malum?*, musi też mieć swego adresata poza samym człowiekiem, który siebie samego postrzega jedynie jako bierną i bezradną jego ofiarę. Z pozycji „niewinnego pokrzywdzonego” pragnie on odnaleźć „autora”, czy też sprawcę zła.

Klasyczne teodycei, wychodzące od pytania, *skąd* bierze się zło, mimo takiego właśnie brzmienia tej formuły, w gruncie rzeczy starają się dociec tego, *kto* za nie odpowiada³. Domniemane źródło zła nie może bowiem być neutralne i obojętne, musi mieć jakąś intencję „skażenia” nim bytu. Zatem nie może być *czymś*, ale *kimś*. Poszukując takiego, z założenia osobowego, źródła zła, zarazem, też z góry, obarcza się je za nie odpowiedzialnością. W podtekście pytania *kto* dopuścił zło, tkwi więc inne, również nie zwerbalizowane: *kto* jest mu *winien*? Z miejsca też nasuwa się, oczywiście w takiej perspektywie, rozumowanie: odpowiedzialnym za zło jest twórca bytu wszelkiego: Stworzyciel wszechświata, Bóg. Na pozór czysto teoretyczne, rzekomo wyzbyte wartościowania, pytanie o zło, w istocie nabiera silnej emocjonalnej otoczki, przesycone zostaje pretensją i wyrzutem. W wersji rozwiniętej, wypowiedziane *explicit*, wyglądałoby przeto jak następuje: dlaczego *dobry*, a przy tym *wszechmogący* Bóg dopuścił, zaprogramował czy wprost wytworzył w świecie zło?

Powołując się akurat na te atrybuty Boga, budowniczo teodycei imputują mu niejako ludzką logikę, zgodnie z którą miłość Stwórcy do Stworzenia winna owocować pragnieniem przysparzania mu wyłącznie dobra (analogicznie jak miłość ludzkiego rodzica w stosunku do własnych dzieci). Znamienne, iż spośród znacznie większej liczny boskich atrybutów wybrano właśnie te, zarazem izolując je od pozostałych: miłości, miłosierdzia, wszechmądrości. Gdyby tak się nie stało, prawdopodobnie teodycea w znanym nam kształcie w ogóle by nie powstała. Jej istnienie, jak też niesłychany dramatyzm fundamentalnego dlań pytania o źródło i przyczynę zła, ugruntowane są bowiem na drastycznej opozycji owych dwóch wyeksponowanych — i jakoby z sobą sprzecznych — właściwości Boga. Wskutek zderzenia wszechmocy z dobrocią natychmiast narzuca się radykalna, dwuczłonna alternatywa: albo Stwórca nie jest w istocie wszechmocny (nie był w stanie zapobiec obecności zła), albo naprawdę nie jest dobry (przyzwolił na jego zaistnienie). Tak czy inaczej, skoro zło faktycznie istnieje, trzeba przynajmniej uporać się z zagadnieniem, *czym* ono jest, jaki ma status ontologiczny.

Twórcy różnych wariantów teodycei rozwiązują ten problemat w tym samym duchu, w jakim go sformułowali: mianowicie na podstawie zabiegu substancjalizacji i ontologizacji zła. Tyle tylko, że jedni przyjmują, iż zło jest rodzajem „bytu skażonego”, „niepełnowartościowego”, inni, jak św. Augustyn, zło uważają po pro-

² Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, [w:] *Dobro i oczywistość. Pisma etyczne*, P.J. Smoczyński (red.), Lublin 2007.

³ Por. M.A. Krąpiec OP, *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, [w:] *idem, Dzieła*, t. 3, Lublin 1995.

stu za brak dobra, zatem — za rodzaj niebytu. Ten dualizm można też zaobserwować w pracach poświęconych metafizyce zła. Teoretyczna rama sprawia, że jest to jakby odbijanie się „od ściany do ściany” czy też chodzenie po błędnym kole⁴.

Teodycea jako swoiste „kryminalne śledztwo” w sprawie poszukiwania sprawcy zła w bycie opiera się bowiem na odpowiednim dlań myślowym paradygmacie. Takim, który można by nazwać „dualistyczno-idyllicznym”. Jego *dualizm* przejawia się w radykalnej separacji zła jako pierwiastka negatywnego od dobra jako pierwiastka pozytywnego, a jego *idylliczność* wyraża się w niejawnym założeniu, iż doskonałość, czyli najwyższe napięcie dobra, polega na jego jednorodności. Najlepszy z możliwych światów powinien być utkany wyłącznie z materii dobra. Pytanie pod adresem Boga, dlaczego stworzył świat, w którym jest obecne zło, daje się wobec tego przełożyć na inne: dlaczego nie stworzył świata jednorodnego, jednoimiennego?

W tak zrekonstruowanym paradygmacie nie uwzględnia się kwestii, co w takim razie miałyby napędzać jego dynamikę, powodować zmiany i przeobrażenia wiedące chociażby ku coraz większej doskonałości? Nie rozważa się nawet pytania, czy samo dobro zawiera w sobie taką samonapędzającą moc? Nie uzasadnia się też pozycji człowieka jako tego, który odgrywa tutaj rolę wyłącznie pasywnego odbiorcy (ewentualnie bezbronnej ofiary) zła, a zarazem pretendenta do jakoby „należnego” mu dobra. Zresztą pytanie o pochodzenie dobra jest dla teodycei drugorzędne, tak jakby nie domagało się uzasadnienia w tym samym co najmniej stopniu co zło. W związku z tym nie ma miejsca na rozważania, kto lub co upoważnia człowieka do liczenia głównie na dobro; czym sobie na nie zasłużył albo: kto mu je kiedykolwiek obiecywał? A byłoby ono przecież stosowne, choćby w świetle przypowieści o wygnaniu z Edenu, kiedy to po złamaniu boskiego zakazu, założyciele ludzkiego rodu, zesłani zostali *za karę* na ziemię, by pracowali na niej w znoju i pocie czoła, zatem by doświadczali cierpień i nieszczęść — czyli zła! Tymczasem fundamentalny problem teodycei, „skąd wzięło się zło”, samego pytającego człowieka stawia poza kręgiem podejrzanych o jego sprawstwo, czy bodaj o współudział. Teodycea *a priori* przesądza, iż „decydentem” w sprawie zła może być jedynie instancja pozaświatowa, transcendentna: Bóg albo Szatan.

Powtórzmy też i mocno zaakcentujmy, iż teodycea w ogóle pomija problem *unde bonum?*, jakby z góry przyjmowała za oczywiste, iż źródłem (sprawcą) wszelkiego dobra może być jedynie Dobry Stwórca. W szczególności ignoruje się jego wszechmądrość, która przecież mogłaby posłużyć do tłumaczenia, że Bóg wprawdzie dopuszcza zło w bliskiej perspektywie, po to wszak by w perspektywie odległej, czy też zgoła eschatologicznej, „pracowało” ono czynnie na rzecz końcowego Dobra. Tak jak to postrzega ludowa mądrość: „nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło”.

Wszystkie te uwagi pod adresem ogólnego *paradygmatu teodycei* dadzą się sprowadzić do jednej, zasadniczej. Tej mianowicie, iż jest on pozbawiony momentu dialektycznego; albowiem posługuje się rozłączną, niedopuszczającą trzeciego wyjścia, alternatywą albo-albo, wynikającą z operowania tautologiami: zło jest zawsze i tylko złem, i to bezwzględnym, a dobro zawsze i tylko dobrem, dobrem abso-

⁴ Por. A. Niemczuk, *Traktat o złu*, Lublin 2013.

lutnym. Dzieje się tak wskutek wyeliminowania momentu czasowego — krótkich czy długich okresów trwania, dostępnych ludzkiemu spostrzeganiu i poznawaniu. Bitwa między dobrem a złem toczy się tu niejako poza ludzkim czasem. Jej ostateczny wynik może zostać rozstrzygnięty i ogłoszony dopiero na końcu dziejów, na jakimś ostatecznym sądzie nad historią wszechświata.

Pretekstem, by rozważyć możliwość zbudowania innego, bardziej pojemnego — i nienarażonego na tak wiele nierozstrzygalnych trudności — paradygmatu, mogłyby się stać pewne (pomijane dotychczas) treści Biblii, która wszak stanowiła inspirację teodycei. Aksjomatem legitymizującym jej naczelny problem, jak już była mowa, jest niekwestionowana idea dobroci Boga. Jako taki „powinien” też być twórcą jedynie dobrego bytu oraz gwarantem i obrońcą dobra. W rzeczy samej, według Księgi Genesis, przyglądając się swemu już ukończonemu dziełu, Stwórca podsumował je słowami „i było dobre”. Słowa te nie musiały jednak oznaczać — jakby tego oczekiwał prostoduszny czytelnik — że wszechświat zbudowany został z samego dobra. Bóg nie powiedział jednakże „stworzyłem dobro”, lecz: „to, co stworzyłem, jest dobre”. Zważmy, iż rzeczownik „dobro” i przymiotnik „dobry” kierują uwagę na nieco różne sprawy; „dobro” — na aspekt substancjalny (sugeruje, że dana rzecz jest „ulepiona” z tworzywa najwyższego gatunku, przez co sama w sobie jest dobrem, tak jak dla człowieka złoto), „dobry” zaś kieruje myśli w stronę funkcji (dane dzieło jest dobre, gdyż służy innym szlachetnym celom (na przykład doskonaleniu tego, kto z nim obcuje).

Zdanie będące „autorecenzją” boskiego dzieła stworzenia można więc interpretować również w tym sensie, że stworzony przez Boga świat jest zaprojektowany tak, iż sam może się dalej rozwijać i doskonalić przez uruchamianie wszelkich różnych zawartych w nim potencji; zarówno pierwiastków dobra, jak i zła. A od chwili gdy zaistniał w nim wygnany z Raju człowiek, to w jego ręce zostało powierzone „gospodarstwo świata” (Miłosz). Po zesłaniu na ziemię to on sam musi ponosić koszty samodzielnych wyborów, jako że grzech pierworodny uruchomił w nim świadomość moralną i uprzytomnił konieczność ponoszenia konsekwencji za własne wolne decyzje i motywowane nimi działania.

Tkwiącą w Biblii zapowiedzią takiej możliwości zinterpretowania boskiej „samoceny” było, iż w swoim „dobrym dziele” Stwórca zawarł też od razu elementy mogące je rozsadzić od wewnątrz. Oto już w Edenie — będącym dla jego ludzkich mieszkańców wcieleniem błęgiego dobrostanu — znalazł się też Szatan, podsuwający Adamowi i Ewie pokusę złamania boskiego zakazu... Nie mogło się to obejść bez wiedzy Wszechwiedzącego. Czy zatem nie należałoby przyjąć, że i obecność Złego była — w oczach Stwórcy — dobra?⁵

Do takiego właśnie wniosku doszedł w *Fauście* Goethe, wkładając w usta Szatana znamienne wyznanie: „Jam częstką tej siły, która wiecznie pragnąc zła, wieczne sprawia dobro”. Owa niczym niewymuszona manifestacja samowiedzy Szatana (utożsamianego dotąd z czystym, czy raczej brudnym, złem) implikuje niedającą się już zignorować konieczność zrewidowania dawnej, a skonstruowania całkiem

⁵ Por. J. Stecko, *Próba współczesnej interpretacji diabła jako metafory zła na przykładzie myśli Leszka Kołakowskiego*, [w:] *Etyka a zło*, D. Probuca (red.), Kraków 2013.

odmiennej, koncepcji zła. Takiej, która z miejsca odrzuciłaby nieprzeczwycięzalny dualizm dobra i zła na rzecz zupełnie odmiennego ujęcia relacji między nimi. A jako że w przytoczonej przed chwilą sytuacji pokusy w dramat wyboru między posłuszeństwem a nieposłuszeństwem Bogu wprzęgnięci zostali prarodzice ludzkiego rodu, *teodycea* właściwie od samego początku nabiera charakteru *antropodycei*. Bo przecież to już pierwsi ludzie zostali zmuszeni do podjęcia poznawczego i moralnego ryzyka; to w ich rękę znalazły się losy zarówno ich własne, jak i wszystkich przyszłych pokoleń. Decyzja Ewy i Adama rzutowała więc na całe przyszłe dzieje ludzkiego rodzaju. Obciążała je grzechem pierworodnym „fatalnej decyzji”, ale jednocześnie obdarowywała każdego ich potomka zdolnością do własnych, indywidualnych wyborów moralnych. Tak zwany grzech pierworodny niósł z sobą nie tylko utratę obywatelstwa w raju, lecz także zysk w postaci rozeznania moralnego, świadomości różnicy między dobrem a złem.

Wypada więc przyznać, że nawet jeśli Bóg rzeczywiście był „odpowiedzialny” za istnienie w bycie nie tylko dobra, lecz także zła, to stwarzając świat jako scenę ludzkiego dramatu, nieomal od początku do jego reżyserowania „zaprosił” ludzi jako jego aktorów. Przez to mianowicie, iż wcześniej, w akcie stworzenia, przekazał im jako swemu „podobieństwu” własne boskie atrybuty: rozum i wolną wolę. Z tego względu pytanie „skąd zło?” w znaczeniu: kto jest za nie odpowiedzialny? (względnie winny), nie może pomijać czynnego udziału człowieka! Co więcej, nie może być ono odłączone od symetrycznego pytania „skąd dobro?”. Obrazuje to tragedia, jaka rozegrała między synami Adama i Ewy już na ziemi. Podczas gdy jeden z nich, Abel, wybrał dobro, to jego zabójca, Kain, stanął po stronie zła. Powinno nas zastanawiać to, że Bóg, piętnując wprawdzie bratobójcę, zakazał, by w odwecie zabić i jego; tym samym aprobując istnienie i ochraniając „złego” Kaina.

Figura Szatana, który — zanim po Upadku stał się „Księciem ciemności i kłamstwa” — naprzód był stojącym u boskiego tronu Aniołem, jeszcze bardziej pomnaża tę wieloznaczność. Przede wszystkim dlatego, iż wcześniejsze jego „anielskie” dobro mogło — wskutek buntu, zatem przy udziale wolnej woli — przeobrazić się w „diableskie” zło. Skoro jednak granica między dobrem a złem raz została przekroczona w jedną stronę, nie można wykluczyć, że jest to możliwe także w drugą, przeciwną. Że zatem zło może w pewnych warunkach przemienić się w dobro. A nawet jeśli sam Szatan tego nie zamierza uczynić, to i tak jest częścią jakiejś wyższej siły, która — mimowolnie czy wbrew woli — pracuje na rzecz ostatecznego dobra. Przewrotne pytanie Leszka Kołakowskiego „Czy diabeł może być zbawiony?” nie jest zatem wbrew pozorom paradoksalne⁶. Pamięć o anielskiej przeszłości daje Szatanowi szansę, by kiedyś zaprzagnąć — a może też i móc — powrócić do tej części swego jestestwa.

Antopodycea, czyli teoria zła pochodzącego od samych ludzi, mogłaby mieć strukturę myślową podobną tej, jaka przyświeca wyznaniu Goethowskiego Szatana (nawiązywał do niego nie tylko Kołakowski, lecz także Michał Bułhakow w *Mistrzu i Małgorzacie*, zamieszczając je jako motto powieści). Strukturę

⁶ Por. L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony?*, [w:] *idem, Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1982; oraz *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Londyn 1978.

ufundowaną na tezie, że relacja między dobrem a złem nie jest raz na zawsze ustanowiona, nienaruszalna i niezmienna, lecz przeciwnie, elastyczna. Zarazem dramatyczna i dialektyczna. *Dramatyczna* w tym znaczeniu, że dobro nie może istnieć ani obywać się bez zła, gdyż dynamika ludzkiego bytu rodzi się dopiero z wzajemnego ich zderzania się i ścierania. Inaczej mówiąc: ani dobro, ani zło nie są samoistne, lecz istnieją ze względu na siebie nawzajem. *Dialektyczna* zaś dlatego, iż odległe w czasie konsekwencje zła mogą ostatecznie „wychodzić na dobre”, podobnie jak rzekomo bezwzględne dobro, może tymczasowo powodować fatalne skutki.

Przyjmując taki punkt wyjścia, należałoby z kolei uznać, iż dobro i zło nie są zbudowane z odrębnego i odmiennego tworzywa, ale że obydwie mają jedno, to samo, podłoże. Konstytuują je uzewnętrznione i zobiektywizowane efekty ludzkich działań, jak również ludzkich zaniechań. Obecny w teodycei substancjalizm w pojmowaniu dobra i zła powinien zatem zdecydowanie ustąpić *procesualnemu* ich ujęciu. Wszak bieg ludzkiego żywota nie jest nieprzerwaną kontynuacją linii prostej; gdy patrzymy nań w retrospekcji, widzimy, że jest raczej krzywą, pełną zakoli czy wprost zygzaków. Hegel dostrzega ją jako kolistą Odyseję, której bohater na koniec powraca do tego samego portu, z którego na początku wyruszył. Dotyczy to, zdaniem Hegla, także losu ludzkości jako realizacji spełniania się ewolucji Absolutu. Na tle takiej wizji „ruchomego” Absolutu wszystko, co dotyczy człowieka, jest procesem. A tym samym dzieje jego „grzechów”, które nie są czymś wyłącznie destrukcyjnym, gdyż pośrednio służą spełnieniu się racjonalności historii.

Kolejna różnica między teodyceą i antropodyceą polegałaby na przyjęciu do wiadomości także tego, że formy i kształty ludzkiego dobra i zła nie są raz na zawsze ustalone i spetryfikowane, lecz coraz to inne, historycznie i sytuacyjnie zmienne. A zamiast zakładać nieprzebytą między nimi przepaść, należałoby raczej uważnie śledzić, opisywać i komentować rozmaite następujące po sobie ich postaci i wcielenia. Jak wiadomo choćby z mądrości ludowej („diabeł ubrał się w ornat i ogonem na mszę dzwoni”), Szatan lubi przebierać się w cudze szaty i maski, co mu zapewnia alibi, a przy tym większą skuteczność działania. Najchętniej zaś staje się w ogóle niewidzialny, cieszy go, gdy ludzie w ogóle przestają w niego wierzyć. Zresztą i Anioł, żeby ratować ludzi, niekiedy ucieka się do „szatańskich sztuczek”, jak w wierszu Zbigniewa Herberta *Ósmy Anioł*, gdzie brudny, z obszarpanymi skrzydłami Szlemiel wyciąga z piekła udreńczonych nieszczęśników.

Opierając się na tych przesłankach, pragnę zaproponować pewną próbę *antropodycei*, polegającą na przeglądzie kilku kolejnych historycznych form relacji między dobrem a złem. Zarówno pierwszym, jak i drugim sprawianym przez samych ludzi — i rozpoznawanych przez nich jako ludzkie zło i ludzkie dobro.

2. Potwory i święci. Zło nieludzkie — dobro nadludzkie

Pierwszą odsłoną dramatu *antropodycei* stało się „czołowe” zderzenie zła i dobra uosabianych przez dwie wyjątkowe i spektakularne figury: „potwora” oraz „świętego”. Pozostają one względem siebie symetryczne, uzupełniają się, lecz także

niejako nawzajem przedrzeźniają. Ludzki „potwór” wcielał w siebie zło skrajne; ludzki „święty” — absolutnie, nieskalane dobro.

Zacznijmy od figury „świętego”. Przyszły święty najpierw był po prostu jednym ze zwyczajnych ludzi, odróżniał się od nich dopiero w pewnym, nieuchwytnym w zewnętrznej obserwacji, momencie duchowej przemiany, kiedy to z wewnętrznych pobudek, mocą własnej decyzji, postanawiał swoje życie powierzyć i „zadedykować” Bogu. Poczynając od owego zwrotnego punktu, następował w nim rodzaj tak dogłębnego przewrotu, iż był przez wielu postrzegany jako „szaleniec Boży”, czyli ktoś w pozytywnym znaczeniu „anormalny”, gdyż odwracający hierarchię wartości przyświecającą ogółowi. Albowiem wszelkie doraźne, ziemskie, ludzkie sprawy podporządkowywał niebiańskim, uznając ich wyższość i nadrzędność. Powodem takiej inwersji była dlań niezachwiana wiara w wiecznego Boga oraz w nieśmiertelność własnej duszy. Troska o duszę, a tym samym o jej pośmiertne zbawienie, dawała mu moc, by wszystkie sprawy i rzeczy doraźne poświęcać na rzecz ostatecznych. Określenie „poświęcać” ma tu podwójny sens. Po pierwsze, oznacza rezygnację z chwilowych przyjemności czy nawet rozkoszy; po drugie, podporządkowanie wszelkich życiowych potrzeb — pragnieniu *sacrum*. Dokonawszy wyboru takiej postawy, osoba ukierunkowana na Transcendencję, gotowa była na wszelkie ofiary, włącznie z *żertwą* z własnego życia⁷.

A już niepojętą, wyjątkową wśród wyjątkowych, stała się postać „męczennika”, który wręcz szukał okazji, by dać czynne świadectwo swojej wiary. Męczennik umierał wśród wielkich katuszy, bohaterstwo znosząc najstraszliwsze cierpienia; głębokość tych cierpień równa była sile jego niezłomnej wiary. Warto zaakcentować, iż i u „świętego”, i „męczennika” wiara sprzężona była też z nieprzebraną miłością do Boga. Dopiero ich pragnienie „spoczęcia w Bogu”, pozwala nam zrozumieć wszystkie koszty, jakie byli oni gotowi ponieść.

Oprócz świadectwa pełnego poświęceń życia od kandydatów na świętych instancje kościelne oczekiwały ponadto, by byli sprawcami cudów, to jest takich działań dla dobra bliźnich, na przykład uzdrawiania czy nawet wskrzeszania zmarłych (św. Stanisław), jakie nie mieszczą się w ramach naturalnych ludzkich możliwości. Generalnie miano „święty” oznaczało człowieka, który przekraczał ludzkie miary w kierunku Dobra, kierując się płomienną miłością do Boga, ale też do ludzi i całego boskiego stworzenia (św. Franciszek). Realizacja tego ideału wymagała od niego ogromnej i nieustającej pracy duchowej, której często towarzyszyło pustelnictwo; samotność z wyboru, pozwalająca na oddalenie od błahych ziemskich spraw, po to by móc kontemplować Boga.

Święty pod pewnymi względami przypominał greckiego herosa: kogoś, kto jak Herkules albo Tezeusz ratuje swoją wspólnotę przed zagrożeniami w rodzaju siedmiogłowej Hydry czy Minotaura względnie rozwiązuje nierozwiązywalne dla innych problemy (stajnia Augiasza). Podczas jednak gdy mitologiczni herosi podejmowali swoje czyny z myślą o niesieniu ludziom ratunku tu i teraz, to chrześcijańscy święci kierowali się perspektywą wieczności.

⁷ Por. A. Toynbee, *O stosunku historyka do religii*, tłum. P. Marzęcki, Kęty 2007.

Spektakularne dobre uczynki świętych znajdowały swoje karykaturalne odwrócenie w równie widowiskowych złych czynach „potworów w ludzkiej skórze”, „ludzkich bestii”, „monstrów”. W taki właśnie sposób postrzegane były autentyczne postaci Heroda czy Nerona. A w dalszej historii Ryszarda III, bohatera Szekspirowskiej tragedii, który sam deklarował się jako świadomy złoczyńca, mszczący się na otoczeniu za to, że został przez naturę obarczony potworną brzydotą. Jakby uznał, że szpetota zewnętrzna musi znaleźć odbicie w brzydocie zbrodniczych uczuć, myśli i uczynków. Ta właśnie postać widziana oczyma Szekspira, daje pojęcie o swoistej jednorodności zła przenikającego we wszystkich aspektach „ludzką bestię”.

Podobny sposób myślenia zachował się zresztą po dziś dzień: w odniesieniu do dwudziestowiecznych „psychopatów przy władzy”, takich jak Hitler, Stalin, Pol Pot, czy też w stosunku do tak zwanych wielokrotnych morderców (Breivik). Jawią się oni jako upostaciowania skomasowanego, esencjalnego zła, dla którego nie da się znaleźć żadnego racjonalnego wytłumaczenia. Ich czyny określa się też jako „nie-ludzkie”, a rodzaj sprawianego przez nich zła „złem demonicznym”. Zwłaszcza to ostatnie wyrażenie wskazuje na przypisywanie mu pierwiastka transcendentnego, tyle że opatrzonego znakiem ujemnym, wywodzącego się z najniższych regionów transcendencji, z podszeptów Szatana.

Podczas gdy święci jako „ludzie anielscy” wzbudzali podziw, szacunek i niemal nabożną cześć, to „diabły w ludzkiej skórze” wywoływały przerażenie, odrazę i grozę. Zarówno czyniący nadludzkie dobro „dobro-czyńcy”, jak i sprawiający nieludzkie zło „zło-czyńcy” zyskiwali wieczną kulturową pamięć. Tyle że ci pierwsi w postaci chwalebnej sławy, stając się niedościgłymi wzorami do naśladowania, drudzy natomiast w postaci haniebnej niesławy jako antywzory, których „osławione” imiona funkcjonowały w charakterze przestrogi.

Nietrudno dostrzec, iż ten rodzaj mentalności, jaki (głównie w średniowieczu) preferował zhiperbolizowany obraz samej esencji dobra i zła zlokalizowanej w człowieku, wzorowany był na dualizmie i radykalizmie teodycei. Obraz nieludzkiego zła w „potworze” upodabniał go do Szatana, wizja zaś nadludzkiego dobra w „świętym” — do Anioła. Pewnym zakłóceniem takiego porządku stała się osoba św. Augustyna, który w *Wyznaniach* — spisanych już po akcie nawrócenia — sam przedstawił swoje życie jako dramatyczne przejście od stadium pobłądzenia, pławienia się w grzechu i złu, ku stadium dobra, świadomej i usilnej pracy nad oczyszczeniem się z ziemskiego brudu i wytrwałego dążenia ku świętości. Ten co prawda odosobniony *casus* zapowiadał w przyszłości „rozmiękczenie” granic między dobrem a złem; przynajmniej w odniesieniu do słabych, podatnych na pokusy ludzi. Niemniej dzieje chrześcijaństwa w średniowiecznej Europie przyczyniły się do utrwalenia stereotypu ich ostrego przeciwstawiania zarówno w sferze transcendentnej (Bóg–Szatan), jak i immanentnej („święty”–„potwór”). Ta myślowa „żelazna kurtyna” odgradzająca dobro od zła rzutowała również na potoczny sposób postrzegania całych ludzkich dziejów. Historia jawiła się mianowicie jako bezustanne zmaganie się „sił ciemności” z „mocami jasności”, co znajdowało wyraz — również w dziejach najnowszych — między innymi w stereotypie „piekielnego wroga” już nie jednostek, ale całego narodu, klasy czy rasy, oraz jego niewinnej, pokrzywdzonej ofiary. Widać to w takich określeniach, jak „najeźdźca”, „zaborca”, „konkwistador”. Nazwy

tego typu mają charakter bezwzględnie piętnujący, niedopuszczający do tego, by dostrzec jakiegokolwiek pozytywne strony „śmiertelnego wroga”.

Zresztą także w historiozofii pojawiają się jego echa, na przykład w postaci mesjanistycznej koncepcji „narodu wybranego” jako *sui generis* „zbiorowego męczennika”, wybierającego największe cierpienia w imię hasła „za wolność naszą i waszą”. Polscy romantyczni wieszczowie, Adam Mickiewicz czy Juliusz Słowacki, w imieniu milczących „cierpiących milionów” poważali się pozywać do odpowiedzialności nawet samego Boga. Żądali, by opowiedział się, po czyjej staje stronie: nieszczęśliwych zniewolonych Polaków czy ich gnębieli? Gdy w *Wielkiej Improwizacji* Konrad rzuca w Bogu w twarz straszliwe oskarżenie, iż „nie jest Bogiem, ale carem”, sam mdleje wskutek tego, jak mniema, bluźnierstwa. Oto samemu Stwórcy, spodziewanemu dawcy najwyższego Dobra, poważił się wytknąć, iż przyzwala na obecność w świecie zła, zła konkretnego, wymierzonego w ojczyznę. Zauważyliśmy przy okazji, iż synonimem zarzucanego Stwórcy zła potwornego stał się dla Mickiewicza „car”, będący wówczas dla Polaków symbolem okrutnika, despoty i zaborcy.

Do czysto ludzkich, historycznych rozgrywek o panowanie i władzę wprzęgali Boga nawet hitlerowcy, butnie wypisując sobie na żołnierskich pasach *Gott mit uns*. Tak oto „dobry Bóg” był w międzyludzkich konfliktach przywoływany zazwyczaj na stronnika przez obie strony jednocześnie.

Oczywiście oprócz tych skrajnych, wyolbrzymionych i spektakularnych form „nadludzkiego dobra” i „nieludzkiego zła” funkcjonowały w tym paradygmacie również bardziej pospolite, każdemu dostępne odmiany (oraz stopnie) dobra i zła już czysto ludzkiego. Widać to w obecnych do dziś w języku wyrażeniach, takich jak: dobroć, złoć, dobroduszość, złowrogość, złowroźność, dobroczyńca, złoczyńca. Czy po prostu: dobry człowiek, zły człowiek. Pełnią one w pewnym sensie funkcje pragmatyczne, pozwalając na co dzień orientować się, kto z otoczenia zasługuje na szacunek, zaufanie i przyjaźń, kto zaś na nieufność i niechęć; z kim więc warto, a kim nie warto się zadawać. Zarówno domowe, jak i instytucjonalne (szkolne) wychowanie zmierzało do kształtowania właśnie „dobrych ludzi” i „dobrych obywateli”. Ten pedagogiczny ideał podtrzymywały i utwierdzały instytucje wymiaru sprawiedliwości powołane do karania za wszelkie pospolite złe czyny, domagania się za nie zadośćuczynienia, w imię ochrony sprawiedliwości i dobra ogółu.

Tradycyjny ideał i wzorzec paidei wywodził się z wizji Boga Sprawiedliwego, który nagradza dobre uczynki, a karze złe. W mikroskali naśladowali go rodzice i nauczyciele, zresztą o wiele bardziej „rychliwi” w wymierzaniu doraźnej sprawiedliwości aniżeli „nierychliwi” Boski Sędzia. Dodajmy, iż samo pojęcie sprawiedliwości ufundowane było na wierze w istnienie Prawa oraz w zdolność bezbłędnego zidentyfikowania zła, konieczną do tego, aby je moralnie poniżyć, potępić je jako bez-prawie. Wszystko to ku chwale niezaprzeczalnego dobra.

Reasumując: w stadium „żywiłowej antropodocy” niezbędnej do regulowania międzyludzkich stosunków pojęcia dobra i zła wzorowane były, czy wprost kalkowane, z tych, jakie królowały w teodycei. Jednakże stosowały się one już do samych ludzi, traktowanych jako ich autonomiczni, autorscy sprawcy. Ponieważ pole obserwacji znajdowało się w bliskim zasięgu, można też było dokonywać stopniowania i gradacji ocen, niuansowania ich natężenia i odcieni. O ile dobro jako takie oraz

zło jako takie na poziomie samego bytu (na poziomie najogólniejszym) zupełnie się wykluczały, o tyle dobro i zło w wydaniu ludzkim (szczegółowym) mogły się wzmacniać bądź pomniejszać, poczynając od stopnia przeciętnego „rozcieńczzonego”, po najwyższy, „skomasywany”. Ponadto — aczkolwiek na zasadzie wyjątku — przyjmowano do wiadomości istnienie „moralnych mieszańców”: nawróconych grzeszników, skruszonych złoczyńców czy też osób (a zwłaszcza kobiet) „upadłych”. Wynikało stąd, iż dobro i zło mogą u ludzi się mieszać i przenikać, a walka między nimi toczy się w ludzkiej duszy, przy czym jej wyniki przechylają się raz w jedną, raz w drugą stronę.

W przyszłości dawało to szansę na zasypywanie przepaści między absolutnym dobrem a równie absolutnym złem i — co więcej — na ich przechodzenie czy wprost przemianę jednego w drugie. Do takiego bardziej zniuansowanego i „dialektycznego” ujęcia przyczyniła się w znaczącym stopniu literatura piękna. Szczególnie zaś polska klasyka z upodobaniem ukazująca bohaterów, którzy najpierw moralnie nisko upadali, by z czasem, po przeżyciu „wewnętrznej transgresji”, dźwignąć się z dna i wznieść na moralne i duchowe wyżyny. Wystarczy wymienić najbardziej znanych „dwuimiennych”: Gustawa-Konrada z *Dziadów* Mickiewicza, Jacka Soplicę-księdza Robaka z *Pana Tadeusza*, Kmicica-Babinicza z *Trylogii* Sienkiewicza czy Lorda Jima z powieści Conrada. Te klasyczne, należące do szkolnego kanonu dzieła przygotowywały pokolenia ich czytelników do myślowego nadkruszenia bariery, jaka wcześniej rozgradzała katechizmowe przeświadczenie o substancjalnym charakterze dobra i zła, o ich jednorodności oraz o wrodzonych ku nim skłonnościom. Tym bardziej że patronem i prototypem dogłębnej duchowej przemiany literackich postaci była osoba Szawła-Pawła, który najpierw był zagorzałym prześladowcą, a po nagłym — wstrząsającym dla niego samego — przeżyciu stał się żarliwym apostołem Jezusa.

Ten model myślenia o dobru i złu jako cechach ludzkiego postępowania, ułatwia argumentację, iż nie ma między nimi „ostrego cięcia”, ponieważ człowiek, ich sprawca, sam jest *podmiotem w procesie*, a wszak w naturze procesu leży płynność.

3. Zło banalne, czyli fałszywe dobro

Taką oto spuściznę w zakresie „żywiolowej antropodycei” odziedziczył po wielu pokoleniach wiek XX. Mimo że była ona utrwalona długą tradycją, okazała się niewystarczająca, by przy jej pomocy poradzić sobie z *epifanią zła*, jaka się wówczas dokonała. *Epifanią* — czyli objawieniem, wyjściem ze skrytości, odsłonięciem maski, bezwstydem zła (Hitler bynajmniej nie ukrywał swoich planów wymordowania całych, wytypowanych przez siebie, narodów i ras; z całą otwartością przedstawiał je w *Mein Kampf*).

W połowie ubiegłego stulecia całej ludzkości przydarzyło ekstremalne, historyczne, lecz także egzystencjalne doświadczenie, które uzmysłowiło niewystarczalność i do pewnego stopnia podważyło sensowność dotychczasowych rozgraniczeń dobra i zła. A także podważyło szansę jednoznacznego przypisywania tych kwalifikacji konkretnym podmiotom, pojedynczym ludziom. Mowa tu o *ludobójstwie*, nieogarnionym i ciągle niepojmowalnym fenomenie zbrodni masowej — zarówno po

stronie ofiar, jak i sprawców znalazły się już nie opatrzone imieniem i nazwiskiem jednostki, ale bezimienne milionowe masy.

Było to także zupełne *novum* w dziejach filozoficznej refleksji nad problemem dobra i zła, niemieszczące się już ani w schematach teodycei, ani nawet owej żywiołowej antropodycei, jaka indywidualizowała i personifikowała zarówno ludzkie „potwory”, jak i ludzkich „świętych”, pozwalając też na odróżnianie umiarkowanie dobrych i złych, spośród zwyczajnych, konkretnych ludzi.

Masowa zagłada spowodowała swego rodzaju inflacyjny nawis zła, „zła niczyjego”, to jest takiego, którego nie było komu imiennie przypisać⁸.

Bezpośrednio po zakończeniu drugiej wojny światowej, w każdym znaczeniu tego słowa *totalnej*, dała o sobie znać swego rodzaju etyczna bezradność. Ludzka myśl nie była w stanie racjonalnie uporać się z fenomenem „totalnego” — masowego, a przy tym anonimowego — zła. Początkowo usiłowano je ogarnąć, posługując się dotychczasowymi schematami i stereotypami. Wskutek takiej „etycznej inercji” obozowe opowiadania Tadeusza Borowskiego, w których z autopsji opisywał on odbiegające od owych stereotypów zachowania „ofiar”, wzbudziły ogromne oburzenie. Ukazywały one bowiem, iż niektórzy więźniowie, przyjmując funkcję kapo, współpracowali z „oprawcami”. Z powodu takiego zaburzenia schematycznych i apriorycznych ocen polscy czytelnicy bronili się przed koniecznością ich konfrontacji z niewygodnymi faktami.

W związku z trudnością wskazania wszystkich ludzkich sprawców bezprecedensowego wylewu zła na powrót obwiniano o nie samego Boga jako tego, który — by nawiązać do tytułów ówczesnych powieści — z „kamiennego nieba” beczynnie patrzył na „dymy nad Birkenau”, nie stając po stronie niewinnych ofiar, nie interweniując w rozpętane żywioły nienawiści i bestialstwa. Dopiero po latach podjęła to wyzwanie teologia, odpowiadając na holokaust rozmaitymi próbami wyjaśnienia czy usprawiedliwienia „milczenia Boga”. Niemniej trzeba było pilnie zidentyfikować, odszukać i osądzić konkretnych, imiennych ludzkich jego sprawców. Rozliczyć ewidentnie winnych i powołać ich do odpowiedzialności.

W mentalności powszechnej — porażonej eksplozją cierpienia wywołanego globalną wojną oraz polityką eksterminacji — z całą mocą odżył archetyp jedno-jednoznacznego moralnego dualizmu. W obiegowym języku mowa była wyłącznie o „okrutnych katach” i „cierpiących ofiarach”; przy czym obraz pierwszych upodabniał ich do „monstrów”, drugich zaś do „świętych”. Ten odnowiony, wręcz zdogmatyzowany biegunowy dualizm okazał się tak przemożny, iż nawet ci Żydzi, którym udało się cudem przeżyć holokaust, a którzy zyskali specjalną nazwę „ocalenców”, z reguły czuli się z tego powodu winni i nierzadko również przed rodakami musieli się tłumaczyć z tego, że wciąż żyją. Tę paradoksalną sytuację przejmująco opisują i ilustrują książki węgierskiego noblisty Imre Kertesa. Jeszcze może lepszą ilustracją takowej apodyktyczności moralnych ocen ze strony najbliższego otoczenia jest autentyczna historia żydowskiej piosenkarki Wery Gran, która w czasie wojny występowała w warszawskim getcie i udało się jej uciec z życiem. Do śmierci, która nastąpiła kilkadziesiąt lat później w Paryżu, usiłowała odeprzeć oskarżenia

⁸ J. Mizińska, *Dobro wspólne — czyje zło?*, [w:] *Dobro wspólne*, D. Probuska (red.), Kraków 2010.

o kolaborację z okupantami; przy czym te oszczerstwa płynęły głównie od Żydów z Izraela⁹.

Ów niesamowity fenomen potępiania potencjalnych ofiar za przetrwanie holokaustu uwidacznia i potwierdza trwałość myślowej kliszy: zło = kat, dobro = ofiara. W takiej optyce nie znalazły miejsca szczęśliwe wyjątki. *Tertium non datur!* Przyszło bardzo długo czekać na to, by do powszechnej świadomości przebiły się genialne słowa Zofii Nałkowskiej, że to „ludzie ludziom zgotowali ten los”; że zatem w „niehumanalnych” czynach „okrutnych katów” należy dopatrywać się tego samego człowieczeństwa, jakie przysługuje „bezbronnym ofiarom”. A w konsekwencji zapytywać: jak to możliwe, żeby miliony ludzi jednocześnie dopuściły się... niehumanalności? Z naszego punktu widzenia rzecz by można, iż stwierdzenie Nałkowskiej zawierało w sobie — niewysłuchane w czas — wezwanie do rozwinięcia antropodycei.

Niezależnie od problemów moralnej i etycznej kwalifikacji tego, co zaszło w obozach koncentracyjnych, musiał się z tym rozprawić wymiar sprawiedliwości. W celu zidentyfikowania i odszukania konkretnych sprawców trzeba było powołać specjalne instytucje do ścigania winnych zbrodni ludobójstwa. Po przegranej dla Hitlera i jego sojuszników wojnie zarówno międzynarodowe, jak i krajowe trybunały pozywały do odpowiedzialności poszczególnych oskarżonych. Prawnicy niemal od razu zdali sobie sprawę, iż rzecz jest bez precedensu: wśród wszelkiego rodzaju trudności z dotarciem do oskarżonych nie najmniejsza była ta dotycząca fachowej terminologii. Rozmiar i stopień stężenie zła (w sposób oczywisty równoważnego z nieszczęściem i cierpieniem) przybrał bowiem tak olbrzymią skalę, iż nie znajdowano w dotychczasowych kodeksach odpowiednich dla nich określeń. Ażeby sformułować formalny akt oskarżenia, przede wszystkim należało adekwatnie nazwać rodzaj zarzuconego podsądnym przestępstwa. Było to jednoznaczne z koniecznością wynalezienia nowego — nigdy wcześniej nieużywanego — terminu. Nim się on ostatecznie utrwalił jako „ludobójstwo”, język dokonywał rozmaitych „przymiarek”. Mówiono kolejno o „zbrodniach niemieckich”, „hitlerowskich”, „nazistowskich”, następnie o „masowej zagładzie”, a po pewnym czasie także o „holokauście” czy „szoa”. Międzynarodowe trybunały, najpierw w Norymberdze, a następnie w Jerozolimie, posługiwały się — jednoznacznie z „ludobójstwem” — terminem „zbrodnie przeciwko ludzkości”¹⁰.

Natychmiast jednak na salach sądowych poczęło dochodzić do głębokich i zasadniczych nieporozumień. Dla oskarżonych o „zbrodnie przeciwko ludzkości” — psychologicznie biorąc — była to sytuacja zgoła nie do pojęcia. Sądzeni pod zarzutem „ludobójstwa” w żaden sposób nie potrafili go odnieść i dopasować do swoich czynów. Istotnie, nie mogli byli znać tego — wcześniej nieistniejącego — terminu ani też uświadomić sobie specyficznego rodzaju oznaczonego nim przestępstwa. Ta ich niewiedza nie była jednak z ich strony skutkiem prostej nieznajomości prawa (która też zresztą nie zwalniałaby ich z odpowiedzialności). Rzecz w tym, iż całe dotychczasowe prawo nie zawierało przepisów odnoszących się do tego ro-

⁹ Por. J. Mizińska, *Oszczerstwo w historii. Casus Wiery Gran*, [w:] *Poszukiwania filozoficzne*, II. *Etyka. Sztuka. Władza i historia*, J. Michalczenia, J. Mizińska, K. Ossowska (red.), Olszyna 2014.

¹⁰ Por. J. Mizińska, *Wina i wybaczenie. Jak możliwa jest przemiana zła w dobro?*, Toruń 2007.

dzału przestępstwa. A tym bardziej prawo państwa, któremu z oddaniem służyli, nie zawierało takiego przestępstwa. W całym zresztą ludzkim słownictwie w ogóle nie istniało wcześniej ani pojęcie, ani nazwa „ludobójstwa”. Zanim określone nim szokujące wydarzenie zaistniało i zanim przypisano mu taką właśnie nazwę, już sama o nim myśl przekraczała wyobraźnię. Tak jak najbujniejsza nawet fantazja nie umie sobie poradzić z wizją „końca świata”, tak katastrofa „masowej zagłady ludzkości”, i to dokonanej przez ludzi, musiała być czymś niewyobrażalnym. Wydarzenie holokaustu niejako wyprzedziło możliwość jego pojęciowego ujęcia nawet u jego sprawców. Po dziś dzień zresztą wydaje się czymś „nie do pomyślenia”. „Niepomyślnym”, jak to określa Cezary Wodziński¹¹.

Kraje niedotknięte bezpośrednio totalną wojną i mordowaniem ludności w obozach koncentracyjnych, nieznające ich więc z autopsji, długo nie dowierzały okrutnym — choć realnym przecież — faktom. I nie dlatego, że ich mieszkańcy zarzucali kłamstwo tym, którzy doznali tych nieszczęść, ale przede wszystkim dlatego że przekraczały one wszelkie znane wspólne historyczne doświadczenia. Aby zrozumieć czyjeś niezwykle, nietypowe przeżycia, niezbędne jest po temu choćby minimum intersubiektywnej wspólnoty doświadczenia. Ludobójstwo stanowiło tu nie tylko skandal, lecz także ewenement. Wydawało się nieprzetłumaczalne na sposób odczuwania i myślenia tych, których ono osobiście nie dotknęło. Masowa zagłada stanowiła autentyczny „eksperyment” i kto nie brał w nim bezpośredniego udziału, nie mógł mieć analogicznych przeżyć, które pomogłyby mu zrozumieć nią doświadczonych. „Urągała jego myśli”, jak by to powiedziała Hannah Arendt. Zdarzające się po dziś dzień tak zwane kłamstwa oświęcimskie nie zawsze więc muszą być oparte na złej woli, lecz właśnie na tym, iż normalna *ludzka* wyobraźnia nie nadążyła za rzeczywistymi *niehumanymi* faktami.

Powracając do sytuacji sądzonych „oprawców” i „katów” (którzy nim zostali postawieni w stan oskarżenia, uważali się często po prostu za lojalnych obywateli, posłusznych podwładnych i uczciwych ludzi, którym przyszło się zmierzyć ze swoim nagle i radykalnie zmienionym obrazem „ludobójców”), trzeba było uznać ich prawo do autentycznego szoku, wywołanego głębokim dysonansem poznawczym. Powtórzmy: trudno im było ustrzec się czegoś, o czym nie wiedzieli, że w ogóle istnieje i zaistnieć może — jakkolwiek doszło do tego przy ich czynnym udziale.

Takie też podłoże miał specyficzny, „komunikacyjny” dramat *wzajemnego niezrozumienia* sądzących i osądzanych w powojennych procesach w Norymberdze i Jerozolimie.

Jeszcze w roku 1967, jakkolwiek upłynęły dwie dekady od zakończenia wojny i procesu norymberskiego, to w Jerozolimie — gdzie sądzono Eichmanna — w dalszym ciągu dochodziło w tej podstawowej kwestii do wzajemnego niezrozumienia między oskarżycielami a oskarżonym. Na pozór obie strony posługiwały się tym samym, rodem z Dekalogu, językiem. Jednym i drugim mogło się mianowicie wydawać, iż chodzi o przekroczenie czwartego przykazania „nie zabijaj!”. Pojmując je najzupełniej dosłownie, Eichmann, negatywny bohater owego *dramatu niezrozumienia*, dowodził swojej „niewinności”, wykazując, iż nie dość, że osobiście nikogo

¹¹ Por. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Wrocław 1998, s. 5.

nie zabił, to jeszcze uratował życie dwóm znajomym Żydom, a sąd bynajmniej nie zakwestionował prawdziwości tego oświadczenia. Na sali sądowej wykrzykiwał, że gdyby osobiście spotkał Hitlera, to byłby gotów go zabić! Niemniej sąd podtrzymywał wobec Eichmanna zarzut pośredniego udziału w masowej zbrodni ludobójstwa oraz osobistego w nim jego uczestnictwa.

Trudno nie przyznać pewnej logiki przyjętej przez Eichmanna linii obrony, jeszcze trudniej jednakże przyszyłoby uznać go za niewinnego. Żeby móc wybrnąć z takiego *qui pro quo*, należało sobie jasno uświadomić, iż brak wspólnego „moralnego mianownika” wynikał stąd, że sąd oraz podsądny operowali całkiem odmiennymi paradygmatami myślenia i wartościowania. Co sędziowie uważali za „zbrodnię ludobójstwa”, to oskarżony uznawał — przyjmijmy, że w dobrej wierze — za „rzetelne wykonywanie obowiązków służbowych”. W sumie wyglądało to tak, jakby to była rozmowa w dwóch obcych językach, przy nieobecności tłumacza.

Takim „tłumaczem” stała się wkrótce Hannah Arendt, obecna na całym procesie Eichmanna w Jerozolimie. Nieprzystawalność treści podkładanej pod zakaz zabijania przez oskarżycieli i przez oskarżonego skłoniła filozofkę, przez całe cztery lata uważnie śledzącą przebieg tego niezwykłego procesu, do próby rozwikłania przyczyn tego obopólnego niezrozumienia. Podkreśliły: kompletnego *niezrozumienia*, nie zaś zwykłego *nieporozumienia*. Nieporozumienia są bowiem, gdy rozmawia się w tym samym języku, przypisując odmienne sensy tym samym słowom, natomiast niezrozumienie — gdy mówi się zupełnie różnymi, zawierającymi odmienną terminologię, językami.

Raport Arendt w postaci opublikowanej potem słynnego dzieła *Eichmann w Jerozolimie* opatrzonej został zdumiewającym współczesnych podtytułem: „rzecz o banalności zła”¹². Zamiast więc swego bohatera określać jako „ludobójcę” względnie „bestię” albo „moralnego potwora”, autorka kwalifikowała go jako uosobienie „zła banalnego”. To wcześniej nieznane określenie kojarzyło się czytelnikom z próbą pomniejszania czy wręcz zminimalizowania winy Eichmanna. Użycie tego określenia w stosunku do „ludobójcy” wywołało wielkie zgorszenie nie tylko u przeciętnych odbiorców publikowanego na bieżąco na łamach „New Yorkera” jej sprawozdania, lecz także u innych filozofów, w tym jej przyjaciela Gershoma Scholema. Autorce zarzucano wprost zdradę współplemieńców, Żydów, których jakoby oskarżała o współudział w holokauście.

Do szerszej publiczności początkowo w ogóle nie docierało, iż Arendt podjęła dzieło skonstruowania całkiem nowego, rewolucyjnego paradygmatu pojmowania dobra i zła. Nazwałabym je pierwszą autentyczną teoretycznie podbudowaną antropodyceą. Takie przedsięwzięcie stanowiło akt ogromnej intelektualnej odwagi, czego zresztą sama miała świadomość, pisząc, iż zdecydowała się na „myślenie bez poręczy”¹³. Słowa te można zinterpretować jako wyraz jej samowiedzy, iż w obliczu bezprecedensowego, wyjątkowego w skali całych ludzkich dziejów wydarzenia,

¹² H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1989.

¹³ P.T. Felis, *Kobieta, która uprawiała „myślenie bez poręczy”*, rozmowa z Margarethe von Trotta, „Gazeta Wyborcza” (24 I 2014).

będącego bezwstydną epifanią zła, czyli jakimś jego *coming out*, należy zdecydowanie porzucić wszystkie jego dotychczasowe koncepcje. Służąc głównie potępianiu i karaniu indywidualnie wyrządzanego zła — bezrefleksyjnie odniesione do jego nowej, masowej odsłony — nie są w stanie niczego z niej *wyjaśnić*. Odstają od niej, okazują się puste i poznawczo jałowe.

Jeśli naprawdę chce się „pojąć niepojmowalne”, „pomyśleć to, co nie do pomyślenia”, trzeba stanowczo odrzucić obiegowy stereotyp substancjalnego dualizmu, prowadzący do utożsamieniu sprawcy zła z osobnikiem rozmyślnie dokonującym moralnie odrażających czynów, dobra zaś — z człowiekiem ich nie czyniącym. Skoro już doszło do *masowej* zbrodni ludobójstwa, to nie sposób „zła potwornego” przypisać wszystkim jej nieprzeliczonym uczestnikom. Bezsprzecznie pośród „ludobójców” znajdował się pewien procent sadystów i psychopatów; w znakomitej większości byli to jednak ludzie mierni i przeciętni, choć również — co budziło największe zdumienie — osoby wykształcone, kulturalne, wrażliwe na piękno i sztukę.

Obserwując i obszernie relacjonując sposób myślenia, wypowiadania się i reagowania na zarzuty wprawdzie tylko jednego, ale za to typowego „ludobójcy”, Eichmanna, Arendt doszła do wniosku, iż to akurat on uosabia ową nowo odkrytą odmianę zła — „zła banalnego”. Przez „banalność” rozumiała jego specyficzną „normalność” i „zwyczajność”. Jego pospolitość. Eichmann był bowiem osobnikiem niczym się niewyróżniającym ze swojego otoczenia (a w oczach tego otoczenia jawił się jako ktoś zwyczajny i przeciętny), zatem reprezentatywny i poniekąd modelowy. On sam zresztą utożsamiał się z takim wizerunkiem. Przedstawiając sądowi swój szczegółowy życiorys, powtarzał, jak przy każdej okazji, gdy proponowano mu udział w kolejnych organizacjach bądź przyjęcie nowej funkcji, rozglądał się wokół siebie, by zorientować się i upewnić, jak postępuje większość. Jedynym, zresztą retorycznym, pytaniem, jakie sobie zadawał, było *why not?* — dlaczego by nie? W jego podtekście tkwiło stwierdzenie: „przecież wszyscy tak robią!”.

Taki styl myślenia i zachowania sprawiał, iż — w swoim mniemaniu — miał całkowite prawo uważać się za osobę o czystych rękach i czystym sumieniu. W żaden sposób nie mógł dopuścić myśli, że naśladować społeczną, wyznaczaną przez ogół „normę”, mógłby stawać po stronie zła. Tym mniejsze było prawdopodobieństwo uprzytomnienia sobie przezeń, iż owa „powszechna norma” jest w istocie powszechną anomalią!

Skoro jednak ostatecznie jego wybory i powodowane nimi czyny izraelski sąd zakwalifikował właśnie jako *zło*, powinien wykazać, w czym tkwi jego specyfika. Narzucało się wręcz pytanie: „dlaczego dobrzy (w swoim przekonaniu) ludzie czynią *zło*?”. Tego zadania podjęła się dopiero Hannah Arendt, dokonując „rewolucji myślowej”. W miejsce nieadekwatnego już pojęcia „zła potwornego” zaproponowała oryginalną kategorię „zła banalne”. Nad poprzednim miało ono tę przewagę, iż uwzględniało i akcentowało powszechność, masowość nie tylko bezpośredniego, lecz także pośredniego udziału w zbrodni zwykłych obywateli.

Zło banalne: zarówno jego powszechność, jak i towarzysząca mu „przezroczystość” — brak u złoczyńcy świadomości, że je wyrządza — to, według Arendt, jedyny adekwatny klucz pozwalający na racjonalne, to jest dostępne intersubiektywnemu zrozumieniu, wyjaśnienie zbrodni masowej. Umożliwiający przewycię-

zenie tej trudności, iż miała ona kolektywny podmiot. Kategoria „zła banalnego” okazała się kluczem tak trafnie dobranym, że otwierającym nie tylko zatrzaśnięte, lecz także wcześniej w ogóle niedostrzegane, niewidzialne zamki. Nie tkwią one bynajmniej w „zdewiowanej” psychice urodzonego przestępcy, w jego nikczemnych instynktach; zawartych w jakiejś pełnej straszliwych potworów „puszce Pandory”, właściwej wyłącznie dla „ludzkiej bestii”. Wedle autorki *Myślenia* udział *stadny* w ludobójstwie był skutkiem *bezmyślności*¹⁴.

Obszarem, w którym należało przeprowadzić poszukiwania źródeł zła banalnego, nie jest kalectwo uczuć czy nawet woli, ale — intelektu! A dokładniej — jego niedowład w postaci *braku autentycznego myślenia*, czyli wspomnianej bezmyślności.

Osobiście uważam to odkrycie Hannah Arendt za jeden z najbardziej doniosłych momentów w dziejach refleksji na temat ludzkiego zła. Stanowiło ono bowiem rodzaj teoretycznej rewolucji, radykalnego przewrotu (po części zaś powrotu do źródeł, czyli do intelektualizmu etycznego Sokratesa). Sama zresztą autorka pisała o niezbędności „rewolucji myślowej” w obliczu zagłady. Zamiast, jak dawniej, zło sytuować w dziedzinie moralności czy psychologii, filozofka umieszczała je w dziedzinie intelektu. Podłożem zła banalnego okazywała się, jej zdaniem, swoista impotencja myślenia. Korzenie zła widziała więc w dziedzinie myślenia, a ściślej mówiąc: w niezdolności „elementów masy” do *myślenia samodzielnego* (umysłowego kalectwa, wytwarzanego celowo albo już istniejącego i popieranego przez system i panujące doktryny polityczne). Autentyczne, czyli zawsze osobiste, indywidualne myślenie (autorskie myślenie „bez alibi”, jakby powiedział Michaił Bachtin) zastępowane było stereotypami, umysłowymi kalkami, czego językowym wyrazem stały się obiegowe komunały i frazesy.

Ideologia nazistowska, której wytykano — podobnie jak później ideologii komunistycznej — zabieg „oczadzania” milionów umysłów, w rzeczywistości opierała się na celowym wyhamowywaniu procesów myślowych. „Kult jednostki” przybierał postać absolutnej, bezwzględnej, bezkrytycznej wiary w autorytet wodza jako „nadczołowieka”. Ślubowane mu posłuszeństwo wykluczało jakikolwiek krytycyzm, niedowierzanie, wątpliwości. Oznaczało kompletną rezygnację z samodzielnych *myślowych procesów*. Zewnętrznym tego przejawem było powstawanie różnych wersji *nowomowy*, polegającej na odwracaniu znaczeń tradycyjnych pojęć, pełnej ponadto dziwacznych neologizmów.

Totalitarna doktryna przyjęła się właśnie dzięki brakowi dostatecznego oporu ze strony większości, której wygodniej było w nią bezkrytycznie uwierzyć, niż się jej przeciwstawić. Zresztą jest to mechanizm wszelkich innych form totalitaryzmu, operującego z jednej strony „kultem jednostki”, z drugiej — równoległym „kultem większości”. Albowiem anonimowa większość to właśnie osobnicy przeciętni, mierni, „tacy sami”, znajdujący zresztą swoistą dumę z takowego podobieństwa do „wszystkich”. W tej nieodróżnianej postaci konstituują homogeniczną „masę”, która uwielbia — jak to ujął Milan Kundera — „Wielkie Marsze”, z nieomylnym wodzem na czele. Przywódca prowadzący masę miernoty sam też tę bezmyślną masę reprezentuje i uosabia. Cała ta totalizująca procedura była skuteczna głów-

¹⁴ Por. H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991.

nie wskutek swoistej potęgi bezmyślności. Hiszpański badacz José Antonio Marina nazywa ją zresztą wprost głupotą, a Hitlera nie tyle przebiegłym szarlatanem, ile klasycznym głupcem¹⁵.

Bezmyślna, niedomagająca się argumentów ani jakichkolwiek dowodów, wiara w nieomyślność wodza, zwalniała jego entuzjastów od myślenia *sensu stricto*. Dzięki temu pozwalała mieć pewność, iż prowadzi on rzesze „wiernych” ku dobru, które sam bezbłędnie określa i definiuje. Również to on przesądza, jakie przeszkody trzeba zwalczyć na drodze ku „ostatecznemu dobru”. Dla Hitlera taką przeszkodę stanowili Żydzi oraz inne „niższe rasy”. Aby ją usunąć, należało przeprowadzić „ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej”. W swoim pojęciu Eichmann jedynie lojalnie włączył się w „logistyczne” dzieło przygotowania rozwiązania *kwestii żydowskiej*, rzekomo logicznego oraz praktycznego *problemu*, wykazując kompletną ślepotę na to, iż jest to w istocie kwestia moralna. Pod kryptonimem „eksterminacji” chodziło przecież o mordowanie cywilnej ludności na niebywałą skalę, określona w efekcie zbrodnią przeciw ludzkości.

Taki też łańcuch przyczyn, sprowadzających się do absolutnej rezygnacji z samodzielnego myślenia, tłumaczy w oczach Arendt ów niepojęty dla oskarżonego (ale nie tylko dla niego) fakt, iż „dobry Eichmann”, „dobry ojciec i mąż”, „lojalny i pracowity obywatel”, wierny „nieomylnemu Hitlerowi”, stanął przed sądem oskarżony o udział w *ludobójstwie*, a nie jedynie w „zwykłym” rozwiązywaniu *problemu* żydowskiego.

4. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?

Tytuł niniejszego eseju ma dość dziwną formę: „pytanie-odpowiedzi”. *Unde bonum? Unde malum!*

Formułując go w taki właśnie sposób, pragnę zasugerować, że w przestrzeni antropodycei nie może być miejsca na to, by oddzielnie rozważać źródła jednego i drugiego. Dobro i zło niejako same z siebie „zeszły się” w fenomenie zła banalnego, którego istota polega na tym, iż ludzie na masową skalę, intencjonalnie, pragnąc czynić dobro, naprawdę czynią zło. Wyrządzają je przede wszystkim innym, ale w dalszej perspektywie, również samym sobie, w ostatecznym rachunku zasługując na wyroki dożywotniego więzienia lub śmierci.

Dzieje się więc tu z ludźmi zupełnie odwrotnie niż z Faustowskim Szatanem. Podczas gdy Zły, chcąc sprawić zło, przysługiwał się na długą metę dobru, Eichmann i jemu podobni, przeświadczeni, iż służą dobru, pracowali dla zła. Jaka tedy zasadnicza różnica zachodzi między „dobro-złym” Eichmannem a „zło-dobrym” Szatanem?

Odwołując się do koncepcji zła banalnego, zakorzenionego w bezmyślności, trzeba powiedzieć rzecz następującą: zło diaboliczne jest jawne. Przerażające wskutek tego, iż zostało wyposażone w z daleka widoczne oznaki: diabeł roztacza woń siarki, przy ludzkiej postaci ma niesamowite „dodatki” (ogon, rogi, kopyta).

¹⁵ J.A. Marina, *Porażka inteligencji czyli głupota w teorii i praktyce*, tłum. K. Jachymka-Mańkiewicz, Kraków 2010.

Zatem nie ukrywa swojej tożsamości. Najpierw też kusi człowieka, przedstawiając mu „handlową” propozycję: w zamian za utratę cnoty osiągnie on inne korzyści, jak bogactwo, wieczną młodość czy władzę. Traktuje więc swojego kontrahenta serio, jako istotę inteligentną, i daje mu szansę na wolny wybór.

Tymczasem zło banalne — przyrównywane przez Arendt do porastającej świat pleśni — jest miałkie, niemal niezauważalne. Najczęściej też pozostaje przebrane w szaty dobra, wskutek czego mało spostrzegawczym osobom wydaje się faktycznie dobrem. Za takową „podróbkę” płaci się nie — jak tam — duszą, ale drobną monetą. Rezygnacją z głębszego namysłu, taktycznym „wyłączeniem” sumienia. Natychmiastowym zaś zyskiem stają się takie widzialne i przeliczalne „dobra”, jak awans, ułatwienie kariery, pieniądze i władza czy po prostu święty spokój.

O ile Szatan, zwany też po imieniu „Złym”, jest istotą wybitnie inteligentną, przebiegłą i dalekowzroczą, o tyle mierny i banalny Eichmann to osobnik bezmyślny, tępy i krótkowzroczny. Szatan wie, iż nie istnieje ani czyste dobro, ani czyste zło, i zdaje sobie sprawę z przemienności ich efektów, z tego że chwilowe zło może służyć przyszłemu dobru, tak jak tymczasowe dobro przyszłemu złu. Tymczasem naiwny i głupi Eichmann w ogóle nie zastanawia się nad ich naturą. Jest przekonany, że to, co jest dobre osobiście dla niego (czyli błyskawicznie osiągnana korzyść), jest dobrem rzeczywistym.

Kolejne pytanie powinno więc brzmieć: co należy uczynić, żeby potencjalne sobowtóry Eichmanna uchronić przed jego nędnym losem. Losem człowieka, który sam siebie oszukał i musiał za to zapłacić haniebną śmiercią na oczach świata? Najprostsza odpowiedź, jaka się tu sama nasuwa, to: skłonić ludzi do wyjścia z bezmyślności, do podjęcia myślenia na własną rękę (i głowę). Najlepiej zaś — do „myślenia bez poręczy”. Albowiem warunkiem czynienia prawdziwego, a nie fałszywego dobra jest mądrość.

Cały kłopot jednak w tym, że takiego głębokiego, mądrego myślenia nie można się po prostu nauczyć od innych, albowiem polega ono właśnie na odrzuceniu wszelkiego naśladownictwa. Istnieją jednak inne sposoby, by ono mogło się wzbudzić. Chyba najbardziej niezawodnym jest osobiste *przejście przez trudną próbę*. Wisława Szymborska pisze w jednym z wierszy: „tyle o sobie wiemy, na ile nas sprawdzono”.

Znakomitym pretekstem do rozwinięcia pomysłu sprowokowania do myślenia na drodze próby — eksperymentu na samym sobie — jest ten, jakiego dostarcza przeprowadzony przez Philipa Zimbarda „eksperyment standfordski”. Polegał on, przypomnijmy, na starannie przygotowanej przez psychologa inscenizacji. Sztucznie wywołanej sytuacji, w której ochotnicy, także zresztą studenci psychologii, wcielali się w losowo wybrane rolę więźniów lub strażników więziennych. Po kilku dniach, zaplanowany na dwa tygodnie eksperyment musiał zostać przerwany, albowiem „aktorzy” (zwłaszcza strażnicy) tak bardzo utożsamili się z osobiście wybranymi rolami, że wywołało to przerażenie eksperymentatora. Zimbardo relacjonując obszernie ten eksperyment, jego wynik nazwał „efektem Lucyfera”, rozumiejąc przez to mechanizm powodujący, iż „dobrzy ludzie czynią zło”. Dla owego „zła czynionego przez dobrych ludzi” zaproponował miano „zła systemowego”. Takiego zatem, które nie pochodzi bezpośrednio od uczestników społecznej gry, ale tkwi

w samej, celowo wcześniej zorganizowanej sytuacji. W instytucji więzienia, która dopuszcza, czy też toleruje, użycie przemocy „zalegalizowanych dobrych” nad „zalegalizowanymi złymi”. Szokująca okazała się łatwość, z jaką przyszli psychologowie, a więc osoby wykształcone, aspirujące do znajomości ludzkiej psychiki, ulegli już nie prawdziwie opresyjnej sytuacji, ale regułom gry¹⁶.

Tak pojęte zło systemowe jest bardzo bliskie złu banalnemu; zresztą Zimbardo przyznał się do inspiracji koncepcją Hannah Arendt. Badania amerykańskiego uczonego pozwoliły nie tylko na jej potwierdzenie, lecz także na refleksję, iż nie tylko w ustroju autorytarnym, lecz także w demokratycznym nikt nie może powiedzieć o sobie, iż jest immunizowany na zło. Nie ubezpiecza go przed nim ani dobra wola, ani wykształcenie czy wysoki iloraz inteligencji. Dopóki sami nie sprawdzimy własnej reakcji na pokusę władzy nad innymi, dopóki osobiście nie przekonamy się o swojej podatności na wybór moralnej łatwizny, dopóty nie możemy się uważać za autentycznie dobrych. Przekonanie się z autopsji, jak szybko godzimy się na narzucone sytuacje z wpisaniem w nie automatycznym behawiorem, ma jednak pewną zaletę. „Okrutni strażnicy” z eksperymentu standfordzkiego z pewnością nie będą w przyszłości skłonni do pochopnego obwiniania innych „złych ludzi”. Przekonali się przecież na własnej skórze, jak kruche są podstawy do pozytywnej samooceny, zanim się jej nie wypróbuje w „eksperymentie krzyżowym”. Wówczas gdy można niewidzialnie i bezkarnie zadawać innym cierpienie. Uwidocznili się to w powtórzonym przez artystę, Artura Żmijewskiego, „powtórzeniu” eksperymentu Zimbarda w warunkach polskich¹⁷. Problem „zła systemowego”, zasygnalizowany ekspresyjnym określeniem „efektu Lucyfera”, do tej pory budzi wielkie zainteresowanie i nie mniejsze emocje. To, co zarzucano hitlerowskiemu „ludobójcom” — bezmyślność i nadmierna lojalność wobec „autorytetów”, okazuje się aktualne również w warunkach demokracji i braku fizycznego przymusu. Biorąc pod uwagę szokujące wyniki eksperymentu standfordzkiego, nie powinniśmy się czuć immunizowani ani na zło systemowe, ani też na zło banalne. Dowodzą tego uczestnicy debaty nad książką Zimbarda¹⁸.

5. Żli ludzie czyniący dobro?

Skoro wśród zwyczajnych ludzi w zasadzie nie istnieją tacy, którzy by nie podlegali społecznym systemom i instytucjom, zawsze potencjalnie niosącym w sobie pierwiastek zła systemowego, wszyscy jesteśmy z góry narażeni na nie tylko świadome, lecz także podświadome jego oddziaływanie. Dotyczy ono zresztą nie tylko instytucji państwowych, nie są od niego wolne też te owiane pozytywną aurą, jak kościół czy rodzina. W Polsce taki antymodel rodziny został przedstawiony przez

¹⁶ Por. Ph. Zimbardo, *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, tłum. A. Cybulko et al., Warszawa 2012.

¹⁷ Por. D. Brykało, *Gdzie tkwi diabeł? Stanfordzki eksperyment Philipa Zimbardo i „Powtórzenie” Artura Żmijewskiego*, [w:] *Etyka a zło*, D. Probuca (red.), Kraków 2013.

¹⁸ Por. *Efekt Lucyfera w perspektywie naukowej. Jak nauka może udzielić odpowiedzi na pytanie: „dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?”*, A. Drabarek, Z. Król (red.), Warszawa 2013.

Wojciecha Kuczoka w powieści *Gnój* — jej tytuł to miano, jakim „porządny ojciec” zwracał się do syna jedynaka¹⁹.

Antropodycea, której głównym, jak dotąd, dorobkiem stało się ujawnienie popolitości i — w pewnym sensie — nieuniknioności ludzkiego zła, nie musi jednak nas przygnębiać²⁰. Tak jak świadomość podatności na choroby somatyczne wyzwała działania profilaktyczne, tak wiedza o czyhających zewsząd zagrożeniach „zdrowia moralnego” może się przysłużyć do profilaktyki moralnej. Powinna ona polegać przede wszystkim na wyzbyciu się pychy: niczym nieuzasadnionej pewności, że jesteśmy lepsi od tych, których już zdemaskowano. Droga ku rzeczywistemu doskonaleniu powinna więc rozpocząć się od wyrobienia w sobie pokory. Ale nie tej fałszywej, pozornej, lecz autentycznej, u której źródeł leży niepewność, jak naprawdę postąpimy w momencie życiowej próby. W ślad za pokorą, czyli ostrożnością, powinna się pojawić potrzeba czy wprost obowiązek wnikliwego i wszechstronnego rozważania „zła” u innych. I nawet gdy jest ono ewidentne — do jego zrozumienia i wybaczenia. Pisałam o tym szerzej w książce *Wina i wybaczenie*, opatrzonej podtytułem, który daje wyraz mojemu przekonaniu, iż przekształcenie zła w dobro jest nie tylko możliwe, lecz także niezbędne²¹.

Jako że nie można już się łudzić, że istnieje w nas osobna „substancja dobra” — jakaś przyrodzona i niezbywalna niewinność i nieskazitelność — nie ma innej możliwości, aniżeli utylizacja „skalanej materii” ludzkich czynów i postępów. Przyjmując do wiadomości dramatyzm ludzkiego losu, nie warto również zbyt długo trwać w poczuciu własnej winy. Poczucie winy to jedynie sygnał, aby starać się ją odpracować, czyli wyrównać uszczerbek poczyniony przez siebie.

Wyrabianie wrażliwości na ludzkie zło, występujące nade wszystko w postaci zbędnie zadawanego innym cierpienia, powinno być też stowarzyszone z dzielnością. Czyli z odwagą zmierzenia się ze skutkami swoich niegodnych: niecných, nieopatrzonych czy zgoła głupich uczynków, a zaraz po tym — wysiłkiem naprawienia szkód. Zadośćuczynienia im, czy nawet zapłacenía „nawiazki”, jak to uczynił Lord Jim.

Moja propozycja idzie w kierunku „oddiabolizowania” zła i jego „ucłowieczenia”. Uznania go za nieunikniony koszt przyrostu dobra. Warunkiem *sine qua non* takiej *humanizacji zła* musi być jednak głębokie uwewnętrznienie osobistej odpowiedzialności za swoje *indywidualne* wybory i decyzje. Nie jest bowiem najstraszniejsze zło indywidualne, choćby nawet monstrualne i potworne; najstraszniejsze jest zło „niczyje”. To ono jest ową złośliwą pleśnią porastającą po cichutku nasza planetę i sprawiającą, że jesteśmy dla siebie nawzajem „niesmaczni” i „niejadalni”. Trujący i samozatruwający się nim.

Wstret, jaki budzi ewidentne — ale anonimowe — zło, każe nam je odrzucać od siebie i przerzucać na drugih. Odraza wobec zła bierze się z archaicznej kliszy łączącej zło z moralnym brudem, a dobro z moralną czystością. To ona powoduje, że pragnąc wykazać się czystością, obrzucamy błotem otoczenie. A wszystko stąd, że wyznajemy z jednej strony ideał „moralnej higieny”, z drugiej — własnego „moralnego wybraństwa”.

¹⁹ Por. J. Mizińska, *Ludzka rodzina*, Toruń 2011.

²⁰ Por. H. Welzer, *Sprawcy. Dlaczego zwykli ludzie dokonują masowych mordów?*, tłum. M. Kurkowska, Warszawa 2010.

²¹ Por. J. Mizińska, *Wina i wybaczenie. Jak możliwa jest przemiana zła w dobro*, Toruń 2007.

Mój projekt „zła imiennego” nawiązuje do słynnych i z uporem powtarzanych słów Fiodora Dostojewskiego: „wszyscyśmy grzeszni, wszyscyśmy winni”. Nawet na widok zła, do którego nie mogliśmy nawet przyłożyć ręki, trzeba by poczuwać się do odpowiedzialności za tych, którzy je faktycznie sprawili.

Perspektywa realnego polepszenia człowieka wiąże się również — moim zdaniem — z uznaniem faktu, iż dramatyzm ludzkiego losu nie daje możliwości ustrzec się ani grzechu, ani winy, ani zła. Lecz nie musi to brzmieć pesymistycznie; solidarność w przyjmowaniu własnego udziału w każdym cierpieniu i nieszczęściu sama już sobie przysparza dobra, w postaci współczucia, empatii, chęci niesienia ratunki i pomocy. Niekiedy również — przez branie na siebie cudzej winy. Takie podejście do ludzkiego zła może spowodować, iż tym prędy i tym łatwiej przemieni się ono w dobro. Dobro miłości i zrozumienia dla Drugiego, które jest już niewątpliwe. Dzięki niemu może przynajmniej się zmniejszyć nawis „zła niczyjego”.

Aby do tego doszło, niezbędne jest jednak staranie o przywrócenie indywidualnego autorstwa zarówno zła, jak i dobra. Wtedy będziemy bezpieczni przed najgorszą z najgorszych odmian zła — zła banalnego. Aby tak się stało, należy do moralności włączyć — jako jej czynnik fundamentalny — Bachtinowskie *myślenie bez alibi*. Myślenie perspektywiczne i alternatywne, chroniące przed grzechem bezmyślności. W moim przekonaniu odpowiedzią na diagnozę Hannah Arendt, iż ludzkiemu złu winna jest ludzka bezmyślność, mogłoby się stać *myślenie radykalne*, sięgające do korzeni zła — w samym sobie²².

Ujawnia ono, iż korzenie zła splecione są z korzeniami dobra, tworząc wspólnie to samo zawikłane kłącze. Dopiero po takim wglądzie można podjąć osobiste postanowienie. Takie, które nakazuje starannie odróżnić pozory dobra od dobra rzeczywistego. Wówczas przemyślaną reakcją na zło banalne i zło systemowe może się okazać *dobro radykalne*. Stanowi ono nie po prostu ich przeciwieństwo, ale — i głównie — przeciwieństwo *dobra banalnego*. Takiego, które nas nic nie kosztuje, bo jest równie automatyczne jak tamto.

Banalne zło i banalne dobro, jedno i drugie sprawiane bezrefleksyjnie, to jedynie powierzchowna, „naziemna” część splecionej rośliny, jaką są cudze i nasze uczynki. Aby się przekonać, z czego one naprawdę wyrastają, należy się w samym sobie dokopać ich części ukrytej, podziemnej. Ale jest to już sprawa myślenia, myślenia radykalnego. Jego brak, poprzestawanie na bezmyślności — jedynie to pozostaje winą nie do wybaczenia.

Unde bonum? Unde malum? Good as a disposal of evil

Summary

The twentieth century has been hailed an epiphany of evil, which provoked a return to the question of *unde malum* and severity of philosophical reflection on evil. Unfortunately, it is not accompanied by an equally insistent reflection on a symmetrical problem: *unde bonum?* — where is the good from.

²² Por. J. Mizińska, *Radykalne piękno i radykalne dobro*, „Colloquia Communia. Człowiek radykalny” 1 (2012), s. 69–84.

The purpose of this article is related to both these issues in one nodal problem and is an attempt to argue the thesis that both evil and good done by a man have the same “substance” which are human acts and their consequences. As there is no “dirty substance of evil”, distinct from “pure substance of righteousness enlarging good in the world can take place only as the utilization of evil, in other words, as repairing the damage and harm done knowingly or even unknowingly. In particular, the “banal evil” discovered by Hannah Arendt demands compensation in the form of deliberately caused “radical good” that is based not only on the impulse of the heart, but on the firm will to transform the fatal consequences of own and others’ destructive actions to the common good.