

ŁUKASZ KAMIŃSKI

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie



ZŁO JAKO RZECZY W PORZĄDKU RZECZYWISTOŚCI

Problem zła polega nie na zagadkowości zła lub jego niepojmowalności, a raczej na tym, że jest ono niewidoczne, ukryte czy też niewyrażone. To właśnie brak możliwości wyrażenia krzywdy wydaje się największym problemem zarówno praktycznym, jak i filozoficznym. Zło, które dzieje się w codzienności, powodowane przez ludzkie działanie występujące w relacjach międzyludzkich, jest niewidoczne. Odpowiadając na pytanie o status zła, trzeba stwierdzić, że jest ono ukryte. O złu dowiadujemy się w momencie jego „wybuchów” zarówno jednostkowych, jak i systemowych. Wyraźnymi tego przykładami są Shoah albo ludobójstwo w Bośni czy w Rwandzie. „Jednostkowe” zdarzenia możemy odnaleźć w historiach opisywanych przez gazety i relacjonowanych w mediach. Jednak zło „znajduje się” w codzienności, pojawia się w zachowaniach, relacjach społecznych, może być częścią systemu społecznego. Zło nienazwane nie daje możliwości uwolnienia się od niego. Uderza ono w sam rdzeń tożsamości i staje się jej częścią. Jest to jedna z dróg, która prowadzi do poczucia zdrady i resentymentu. Taka sytuacja skutkuje nieznośnym narastaniem zła i zwiększa poczucie krzywdy.

W tym tekście przedstawię elementy filozofii współczesnego izraelskiego filozofa Adiego Ophira, który podejmuje próbę wyrażenia zła, nadania mu znaczenia. Jego koncepcja bazuje na rozróżnieniu zła jako złych wydarzeń (*evils*), które są częścią doświadczenia rzeczywistości, oraz Zła (*Evil*) jako kategorii ogólnej odnoszącej się do porządku społecznego. Zło jest częścią

rzeczywistości jako system produkcji i dystrybucji złych rzeczy. Aby przyjrzeć się porządkom zła, trzeba przyjrzeć się bliżej złym rzeczom. Celem tego tekstu jest z jednej strony zaprezentowanie ujęcia zła jako rzeczy – jego struktury oraz sposobu, w jaki zło jest doświadczane. Z drugiej strony postaram się ukazać niektóre z problemów, jakie wiążą się z takim pojmowaniem zła.

W najogólniejszym sensie mamy dwa rodzaje zła (*evil*). Pierwszym jest szkoda (*damage*), która powoduje deprecjonowanie podmiotowości. Drugim jest cierpienie (*suffering*), będące nieznośnym stanem pobudzenia, od którego nie możemy uciec. Obie te kategorie tworzą zło. Są to nie dwa całkowicie odrębne typy zła, lecz jego modusy, które splatają się ze sobą oraz które mogą wzajemnie się wzmacniać i oddziaływać na człowieka.

Zniknięcie jako podstawa zła

Aby zrozumieć, czym jest szkoda, musimy przedstawić kategorię zniknięcia (*disappearance*), która – jak pisze Ophir – jest prostą kategorią naszego doświadczenia. Zniknięcie, podobnie jak pojawienie się, przynależy do struktury naszego doświadczania rzeczywistości. Najogólniej rzecz ujmując, zniknięcie jest rezultatem przejścia: coś jest – czegoś już nie ma. Kategoria ta przynależy do struktury naszego doświadczenia, a jednocześnie do porządku rzeczywistości. Rzeczy pojawiają się i znikają. Kategoria ta próbuje wyrazić stan przemijania, przejścia i zmiany. Zniknięcie opisuje rzeczywistość po zmianie, po przejściu od istnienia do nieistnienia. Dziecko, które doświadcza zniknięcia ulubionej zabawki, nie wie, czy ona istnieje gdzieś indziej, czy też całkiem jej nie ma. Kategoria zniknięcia nie jest natomiast opozycyjna wobec obecności, lecz wobec ukazania (*apparition*)¹. Przeciwnością zniknięcia jest pojawienie się (*appearance*), będące przejściem w odwrotnym kierunku od tego, co nie jest, do tego, co już jest. Jeżeli coś znika, mamy do czynienia ze zniknięciem, które staje się terażniejszością. Nie ma doświadczenia samego zniknięcia – zawsze jest to wydarzenie związane z tym, co zniknęło. Opozycyjne kategorie takie jak: obecność – nieobecność, bycie – nicość są abstrakcyjnymi konceptami. Doświadczamy bycia czy niebycia tylko w relacji do porządku rzeczy. Znikanie



¹ Zob: A. Ophir, *The Order of Evils: Toward an Ontology of Morals*, przeł. R. Mazali, H. Carel, New York 2005, s. 41: „Disappearance is the opposite not of being or of presence but of appearance (not in the sense of an outer appearance or image, but in the sense of an occurrence, an appearing, a birth, an apparition)”.

nie jest negacją, ale zawiera nieobecność, brak. Do tego zawiera przejście z bycia do niebycia. Znikanie jest typem wydarzenia². Aby lepiej zrozumieć pojęcie zniknięcia, należy przedstawić uwagi na temat pojmowania relacji między byciem i językiem u izraelskiego filozofa.

Tylko to, co jest „wprowadzone do języka” (*en-tongued*)³, może zniknąć. Doświadczamy zniknięcia tylko nazwanych rzeczy. Wystarczy samo wskazanie na coś. Osoba, która coś nazywa, przenosi bycie w przestrzeń językową, język zaś – w przestrzeń bycia. „Przynoszenie bycia do języka” jest procesem nieskończonym. Za każdym razem, gdy „uzupełniamy” lukę, pojawiają się nowe. Umyka nam przez to bycie jako nieobecność. Przy czym przestrzeń bycia jest zawsze większa niż przestrzeń jego reprezentacji. To „więcej” przynależy do samej rzeczywistości. Bycie ma Nielimitowane możliwości pojawiania i jawienia się, natomiast język jest ograniczony. Zniknięcie powoduje lukę⁴. Nie jest ono wymarciem ani nie jest opozycją wobec stawania się. Coś już tu nie jest, ale może być gdzieś indziej. Szczególny rodzaj zniknięcia stanowi śmierć, która jest największym zniknięciem rodzącym paradoks. Ophir przytacza słowa Epikura: „Jeśli ty jesteś, jej nie ma, jeśli ona jest, ciebie nie ma”. Nie można być świadkiem swojej własnej śmierci⁵. Ophir używa terminu „bycie” jako przeciwnego wobec „substancji”. Zniknięcie jest zawsze zakłóceniem w porządku rzeczy, które stwarza lukę⁶. Jako przejście jest kombinacją czasu, nicości i bycia. W procesie zniknięcia czas łączy bycie z nicością. Ale jak zaznacza izraelski filozof, można za Sartre’em stwierdzić, że to nicość łączy bycie z czasem. Nie da się zredukować zniknięcia do prostej opozycji: coś było i już tego nie ma. Zniknięcie jak i pojawienie się zawiera kombinację bycia i nicości, ale nie da się tego sprowadzić do prostych przeciwieństw. Po zniknięciu pozostaje różnica w porządku rzeczywistości, która może być zawarta choćby w pamięci świadka zniknięcia. Jak wskazuje Ophir, jest dużo różnic i świadków. Można ich ignorować lub nie zauważać, jednak nie da się ich całkowicie zredukować. Tym, co pozostaje po zniknięciu, są ślady w pamięci świadka, które są rodzajem znaków



² Zob. ibidem, s. 42: „Experience is always an experience of an occurrence, which itself constitutes an occurrence. Experience is an occurrence framed in time and space”.

³ Termin *entongue* u Ophira wyraża sytuację, w której rzeczy zostają wprowadzone do języka. Ophir, posługując się językiem hebrajskim, próbuje wyrazić Heideggerowską maksymę o języku, który jest „domem bycia” Zob. ibidem, s. 43–44.

⁴ Zob. ibidem, s. 45.

⁵ Zob. ibidem, s. 48.

⁶ Zob. ibidem, s. 51: „Disappearance is always a disturbance of some familiar order of things, one alongside the other and one within the other, a disturbance that opens up a gap”.

świadczących o terażniejszości jako nieobecności tego, co znikło⁷. Obecność (*presence*) nie jest stanem bycia ani kondycją świadomości. Jest wydarzeniem między świadkiem a czymś, czego zniknięcie zostawiło świadka ze śladami⁸. Zniknięcie jest kategorią określającą terażniejszość i strukturę porządku rzeczy. Jak wskazano wcześniej, tak jak nie ma doświadczenia samego zniknięcia bez tego, co znika, tak też nie ma zniknięcia bez świadka, ponieważ zniknięcie jest zawsze zniknięciem czegoś dla kogoś.

Według Ophira podmiotowość jest związana z różnymi trudnościami społeczno-kulturowymi. Dla przykładu, w niektórych kulturach kobieta nie może przyjąć pozycji podmiotowej mężczyzny. Izraelski filozof przedstawia pozycję podmiotową jako funkcję dyskursu w sensie podanym przez Foucaulta⁹. Ogólnie rzecz ujmując, pozycja podmiotowa jest wytworem dyskursu i praktyk komunikacyjnych. Jednostka może przyjmować różnego rodzaju subiektywne pozycje w zależności od roli, które spełnia, i wydarzeń, w których uczestniczy. Podmiotowa pozycja jest aktualizowana zawsze, kiedy zaistnieje jakiś problem¹⁰. Zniknięcie dla podmiotu jest problemem dwojakiego rodzaju. Pierwszy problem to obecność zniknięcia jako terażniejszości. Drugi problem to ślady prowadzące do przeszłej rzeczy. Zniknięcie jest ontologiczną podstawą straty. Kiedy mamy do czynienia z rzeczą, która znikła i której nie da się przywrócić, oraz podmiotem, który był „zainteresowany” tą rzeczą, możemy mówić o stracie.

Zniknięcie a strata

Na pojęcie straty składa się doświadczenie czegoś, co znika, oraz osoba, która tego znikania doświadcza i je przeżywa. Nie każdego rodzaju strata jest złem. Utrata wagi jest stratą, choć niekoniecznie negatywną. Przykładowo utrata wagi w okolicznościach walki z otyłością jest czymś dobrym, ale utrata wagi



⁷ Zob. *ibidem*, s. 53.

⁸ Zob. *ibidem*, s. 55: „It is the encounter between a witness and something whose disappearance (or appearance) has left him with traces”.

⁹ Zob. *ibidem*, s. 76: „I’m using the term «discourse» in the thick sense introduced by Foucault, denoting not only a regime of discourse or communicative practices within a given realm of words and things but also a regime that determines the conditions of visibility and manipulability of objects in the same realm”.

¹⁰ Zob. *ibidem*, s. 79: „A problem means disturbance in the order of things that demands attention, treatment, action, speech, or the expectation of such disturbance, or the apprehension that it may arise”.

jako skutek ciężkiej choroby jest czymś złym. Strata, która wywołuje pogorszenie czyjeś kondycji – skutkuje jej deprecjacją – jest rodzajem zła. Strata jest nieodwracalnym zniknięciem niemożliwej do zastąpienia (*irreplaceable*) rzeczy¹¹. Rzecz, która została utracona, jest postrzegana jako niezastąpiona z perspektywy osoby, która była nią zainteresowana¹². Aby lepiej zilustrować poczucie straty, Ophir przywołuje przykład dziecka, które zgubiło swoją lalkę. Rodzice mogą kupić dziecku identyczną, nową lalkę. Jednak z perspektywy dziecka (zainteresowanego podmiotu) nowa lalka nie jest tą, która zniknęła – ma inny zapach, nie ma śladów użytkowania etc. Dziecko może pozostać z poczuciem straty mimo otrzymania substytutu. Dopiero wówczas, kiedy stara lalka odnajdzie się lub dziecko zapomni o niej i przywiąże się do nowej, strata zostaje wymazana. Różnica między zniknięciem a stratą wyraża się w stosunku do utraconej rzeczy. W przypadku zniknięcia możemy zastąpić rzecz zamiennikiem. Ze stratą mamy do czynienia wówczas, kiedy utracona rzecz jawi nam się jako nie do zastąpienia¹³. Podsumowując – na wydarzenie straty składa się zniknięcie rzeczy, podmiot, który zniknięcie odbiera, oraz poczucie, że nie ma możliwości zastąpienia tego, co się utraciło. Da się to ująć w stwierdzeniu: „dokładnie ta sama rzecz”. Ophir wskazuje dwie możliwe drogi anulowania straty. Pierwsza polega na zredukowaniu jej w systemie wymiany ekonomicznej. Drugą drogą jest porzucenie zainteresowania utraconą rzeczą. Może to się odbyć poprzez rozproszenie, przekierowanie uwagi na inny obiekt lub zapomnienie. Jak pisze Ophir: „ten kto zapomina, traci stratę”¹⁴. W tym kontekście celem żałoby będzie przeniesienie straty obecnej w pamięci do archiwum „duży”. Zniknięcie powoduje lukę w porządku rzeczywistości. W przypadku straty mamy do czynienia z luką dwojakiego rodzaju. Pierwszy rodzaj bierze się z oczekiwań podmiotu co do powrotu tej samej rzeczy, jej niezastępowalności. Drugi rodzaj luki rodzi się między możliwością rozpoznania straty a możliwością jej ekspresji. Jak wskazuje Ophir, ten rodzaj luki może być źródłem

¹¹ Zob. ibidem, s. 89: „Whenever the disappeared is not replaceable, and as long as it has no replacement, it is a loss”.

¹² Zob. ibidem: „Loss is a disappearance that is «for someone» not only in its occurrence, but also in the way it is present in someone’s world as irreplaceable (at least for the time being)”.

¹³ Zob. ibidem, s. 89–90.

¹⁴ Zob. ibidem, s. 90–91: „In return for the new interest created, what was lost is no longer represented or is no longer represented as something that has any interest, or its disappearance is no longer a problem. This is an economy of forgetting. The one who forgets loses the loss”.

(np. w przypadku pozycji podmiotowej dziecka) niekończącego się smutku, zawiedzenia, gniewu i frustracji¹⁵.

Doświadczenie straty niekoniecznie zakłada relację fizycznego posiadania. Wystarczy być zainteresowanym daną rzeczą. Zainteresowanie sprawia, że ktoś staje się wrażliwy, podatny na stratę. Jak pisze Ophir, od tego momentu jest to tylko kwestia czasu¹⁶. Dynamika straty może być zobrazowana jako fala. Podobnie jak fala, strata nadchodzi, narasta, dochodzi do momentu kulminacji i stopniowo zaczyna zanikać lub przechodzi w inne miejsce. Strata może być przenoszona z ojca na syna, z pokolenia na pokolenie. Może być produkowana i dystrybuowana. Różnego rodzaju dyskursy mogą kreować poczucie straty. Dla przykładu dyskurs nacjonalistyczny kreuje zainteresowanie kwestią utraty suwerenności danego kraju. Niektóre rodzaje straty mogą być tworzone i zarządzane społecznie. Dany system polityczny może tworzyć poczucie straty lub nawet kreować samą stratę. Przykładowym zjawiskiem ruchu i rozprzestrzeniania się straty są plagi, zarazy czy katastrofy jak choćby trzęsienie ziemi. Ruch straty pozostawia po sobie smutek, żal i żalobę¹⁷. Dynamika straty może być wyobrażona, nierzeczywista, ale sama strata zawsze jest realna. Mogę się pomylić, źle coś ocenić, ale samo doświadczenie straty jest prawdziwe jako poczucie utracenia rzeczy, choćby na moment i choćby tylko przeze mnie¹⁸. Ktokolwiek rozumie dynamikę straty, ten może ją kontrolować, przynajmniej w jakiejś części¹⁹. Według Ophira strata przynależy do sfery faktów²⁰. Na stratę składają się twierdzenia egzystencjalne (czy coś było, czy nie było?) oraz twierdzenia możliwościowe (będzie czy nie?; niemożliwe, żeby się zdarzyło, niemożliwe do zapobiegnięcia). W odróżnieniu od zniknięcia tutaj mamy jeszcze podmiotowe zainteresowanie oraz niewymienialność utraconej rzeczy. Trudno jest rozróżnić realny interes od udawanego. Jak wskazuje autor *The Order of Evils*, moglibyśmy się tego dowiedzieć tylko przez rodzaj policyjnego



¹⁵ Zob. ibidem, s. 93: „the gap between the ability to recognize what was lost and the ability to express the loss and demand its rectification from a given subject position is an endless source of sorrow, disappointment, frustration, and rage. A deliberate widening of this gap is a type of abuse”.

¹⁶ Zob. ibidem, s. 95: „When someone becomes interested, she becomes vulnerable, someone who can experience the loss of something. From this point on, it is only a question of time”.

¹⁷ Zob. ibidem, s. 98–99.

¹⁸ Zob. ibidem, s. 100: „The loss itself is always real, even when the movement is imaginary. At the ends, the loss seems sharp and clear: the father imagines the movement of loss from the child he was to the child his son now is to the child he will lose when this child grows up”.

¹⁹ Zob. ibidem, s. 101.

²⁰ Zob. ibidem, s. 122: „Loss, like disappearance, belongs to the realm of facts”.

przesłuchania²¹. Nie może być jednoznacznych kryteriów ani ustalania, kiedy mamy do czynienia ze stratą, ani oceniania, czy interes jest prawdziwy. Zainteresowaniu daną rzeczą nie da się zaprzeczyć, kiedy jest ono wyrażane przez daną osobę²². Strata nie zawsze jest szkodliwa (*harmful*). Może się okazać wręcz zyskiem, korzyścią. Zależy to od czyjzegoś interesu. Strata, która powoduje deprecjację osoby zainteresowanej, jest szkodliwa. Krzywdząca strata może być mierzona i szacowana w terminach, które mogą ją unieważnić w pewnym systemie wymiany (*exchange system*). Jeżeli strata może zostać wyrażona, mierzona i szacowana, to jest szkodą²³.

Szkoda jako deprecjonująca strata

Szkoda zawiera szacowanie deprecjacji przez nią poczynionej. Może być doświadczana przez każdego, kto utratę czegoś może wyrazić w systemie wymiany. Najważniejszym problemem związanym ze szkodą jest sytuacja, w której nie ma możliwości wyrażenia szkody. Ophir, odwołując się do Lyotarda, podaje przykład rannego zwierzęcia. Czy doświadcza ono deprecjacji? Właśnie niemożliwość ustanowienia szkody sprawia, że zwierzę jest ofiarą²⁴.

Czy doświadczenie deprecjacji może nie zawierać doświadczenia straty? Wedle Ophira nie ma szkody wyrażalnej w innych terminach niż straty. Szkoda jest zawsze powiązana ze stratą jako rezultatem jakiegoś zdarzenia, w wyniku którego czyjś udziałem staje się deprecjacja²⁵. Deprecjacja oznacza pogorszenie czyjeś kondycji. Jeżeli zgubiłem pieniądze, to pogorszyła się moja pozycja materialna. Jeśli ucierpiałem w wypadku samochodowym, ucierpiała moja kondycja fizyczna. W tym ujęciu chodzi o deprecjację nie w sensie absolutnym lub moralnym, tylko w odniesieniu do porządku rzeczy: ekonomicznego, psychologicznego, fizjologicznego, moralnego lub ich kombinacji. Jeżeli doszło do wydarzenia, którego rezultatem jest strata powodująca szkodę, warunki pogorszenia czyjzegoś stanu (*deterioration*) są mierzone w terminach porządku

²¹ Zob. ibidem, s. 123–124.

²² Zob. ibidem: „But interestedness cannot be denied when it is expressed. [...] Every time one denies or ignores an expressed interest in a lost object, the danger of a violent intervention looms”.

²³ Zob. ibidem, s. 125–126.

²⁴ Zob. ibidem, s. 127–128. Na temat zwierzęcia jako paradygmatu ofiary zob.: J.F. Lyotard, *Po-różnienie*, przeł. B. Banasiak, Kraków 2010, s. 35.

²⁵ Zob. ibidem.

rzeczy, w których utracona rzecz może być wyrażana i może być jej przypisana wartość (*use value*). W zależności od tego, z jaką stratą mamy do czynienia, szkoda będzie wyrażana i mierzona w innym porządku rzeczy. Strata zdrowia zostanie wyrażana w porządku medycznym czy fizjologicznym. Deprecjacja na skutek utraty pieniędzy będzie mierzona porządkiem materialnym oraz statusem społecznym, a w przypadku znacznej utraty nawet egzystencjalnym. Szkoda jest szacowana w danym dyskursie w zależności od tego, do jakiego porządku przynależy strata. Może to być jeden porządek, ale częściej szkoda jest możliwa do wyrażenia i oszacowania w różnych porządkach, na przykład ekonomicznym, medycznym, społecznym czy moralnym. Przypadek utraty bliskiej osoby jest przykładem szkody możliwej do mierzenia we wszystkich porządkach wartości. Nie ma prostego wyznacznika, który odróżnia stratę od szkody. Różnica między nimi sprowadza się do pewnego nadmiaru – czegoś „bardziej” lub „więcej”, które właśnie różnicuje szkodę od straty. Deprecjacja jest skutkiem dwóch luk lub jednej z nich. Pierwsza luka powstaje w wyniku różnicy między tym, co było, a tym, co jest (zniknięcie rzeczy – poczucie straty). Druga luka stanowi następstwo różnicy między tym, co mogło być, a tym, co jest (podmiotowa kondycja wcześniej i teraz)²⁶. Te dwie luki determinują dwa pola: prewencji i kompensacji. Strata jest szkodą, tylko jeżeli powstaje w rezultacie mniej lub bardziej ustalonego wydarzenia (*occurrence*), które zasadniczo mogło być powstrzymane²⁷. Różnego rodzaju procesy mogą powodować deprecjację, ale jeśli nie są wydarzeniem, nie mogą zostać ujęte w systemie wymiany. Zwykle takie procesy jak starzenie nie konstytuują szkody. Koniecznym warunkiem istnienia szkody jest możliwość zapobiegnięcia jej. Nie trzeba znać szczegółów wydarzenia powodującego stratę ani ich przyczyny. Wystarczy wiedza o możliwości zapobiegnięcia wydarzeniu straty, uniknięcia lub powstrzymania go. To samo tyczy się rekompensaty. Strata może być nieodwracalna i niezastępowalna. Deprecjacja, jeśli nie całkiem, to częściowo może zostać zrównoważona. Jeżeli można było zapobiec złemu wydarzeniu, a ono nastąpiło, jeżeli można naprawić, zrównoważyć złe wydarzenie, choćby w ograniczonym zakresie, a do tego nie dochodzi, mamy do czynienia ze szkodą powodującą deprecjację, która narasta. Szkoda należy do fenomenu doświadczenia oraz do porządku koncepcji. Nie da się oddzielić wymiaru

²⁶ Zob. *ibidem*, s. 129.

²⁷ *Ibidem*, s. 130: „Damage is loss that worsens someone’s condition as a result of an occurrence that could, in principle, have been prevented”.

doświadczenia od wymiaru konceptualnego. Tego, co zostało utracone, od deprecjacji „lub śladów tego, co zostało utracone, od jego wartości”²⁸. Szkoda jest „obiektywną” sprawą, „rzeczą” pośród rzeczy, która ma swoją fenomenologiczną stronę, wyrażalną w pewnym konwencjonalnym wymiarze koncepcji. Nie da się oddzielić konceptualnego wymiaru szkody od jej fenomenologii i od jej subiektywnej ekspresji (co zostało utracone, co zostało doświadczone), jest to czyjś problem, którego żadna ewaluacja nie może adekwatnie wyrazić. Jednym z najbardziej wyrazistych przykładów rozprzestrzeniania szkody jest wojna jako socjalna instytucja nastawiona na szkodę, a dokładnie na rozprzestrzenianie straty i szkody, i niemal każdy, kto w nią wejdzie lub zostanie nią objęty, cierpi szkodę. Podobnie przedstawia się kwestia z władzą, chorobą czy tyranią. Strata i szkoda są ze sobą powiązane asymetryczną relacją. Szkoda zawsze oznacza jakąś stratę, ale strata nie zawsze skutkuje szkodą. Zarówno jedna, jak i druga są złożonymi wydarzeniami, które stanowią część doświadczenia rzeczywistości. Tak jak nie da się oddzielić ich konceptualnego wymiaru od samego ich doświadczania, tak nie da się oddzielić doświadczenia wydarzeń od struktury rzeczywistości. Strata i szkoda są wydarzeniami będącymi częścią naszej rzeczywistości.

Zarysowane elementy koncepcji zła izraelskiego filozofa ukazują jedną z możliwości opisu tego, co zwiemy złem. Droga opisu od zniknięcia poprzez stratę do szkody wiąże zło z brakiem, zmianą, utratą i krzywdą. Ten rodzaj analizy ujawnia lukę, negację, pomniejszenie porządku rzeczy, która jest konstytutywnym momentem zła, za czym argumentuje spora część tradycji filozoficznej. Koncepcja Ophira polemizuje jednak z klasyczną tezą zła jako braku. Choć ten dotkliwy fenomen jest konstytuowany przez wszystkie wymienione pojęcia, to, jak argumentuje Ophir, zło nie tylko stanowi część tego, co jest, ale przede wszystkim jest obecnością szczególnego rodzaju doświadczaną w teraźniejszości. Szkoda tworzy jedną z podstaw zła powiązaną z nieobecnością, zmianą i odczuciem straty. Drugą podstawą i dopełnieniem prezentowanego tu ujęcia zła byłoby cierpienie, które jest subiektywnym doświadczeniem zła, doznawanego jako eksces.

■

²⁸ Zob. ibidem, s. 137: „the damage belongs at one and the same time to the phenomenological sphere in which they receive their exchange values, and the issue of both cases is a sphere already permeated by relations of signification, that is, in which it is impossible to truly dissociate the phenomenal (or the experienced) from the conceptual, what was lost from the depreciation, or traces of what was lost from its value”.

Cierpienie jako nieznośny rodzaj ekscytacji

Ophir przedstawia cierpienie jako rodzaj nieznośnego pobudzenia (*excitation*), od którego nie można się uwolnić. Aby lepiej zrozumieć, co składa się na doświadczenie cierpienia, zarysujemy podstawowe kategorie tego, co składa się na ten rodzaj ekscytacji.

Pierwszym ważnym pojęciem jest tu obecność (*presence*). W najbardziej abstrakcyjnym sensie obecność jest sposobem, w jaki doświadczamy rzeczywistości, a dokładniej rzecz ujmując, jest relacją między kimś a jakąś rzeczą. Terazniejszość jest doświadczeniem utrwalającym to, co jest dla jakiejś osoby²⁹. W obecności doświadczamy istnienia danej rzeczy lub jej reprezentacji, a także reprezentacji istnienia kogoś. Obecność jest prostszą kategorią niż ekspresja – jest poczuciem rzeczywistości. Z wydarzeniem mamy do czynienia wówczas, kiedy poczucie obecności staje się mocniejsze i bardziej skupione. To, co obecne w wydarzeniu, nie jest ograniczone do zmysłowości³⁰. Wyobrażenie w umyśle, przypomnienie czy strumień świadomości też zaliczają się do wydarzenia. Tak samo jak obecność nadziei, smutku, pożądania czy niepokoju. Ophir, odwołując się do Husserla, wskazuje, że doświadczamy obecności nie tylko jako intencjonalności przedmiotu, ale również samej intencjonalności, która jest obecna jako nowy akt świadomości. Tak samo doświadczamy obecności straty, cierpienia, przyjemności, szczęścia etc. Cierpienie jest rodzajem pobudzenia, w którym intensywność staje się ekscesywna i nadmierna – pojawia się uczucie nieznośności (*unbearable*)³¹. Rewersem cierpienia jest przyjemność, czyli taka intensyfikacja rzeczywistości, którą chcielibyśmy utrzymać lub choćby powtarzać jej doświadczenie. To, co jest interesujące w cierpieniu w kontekście badania zła, to ekscesywność i nieznośność. Według izraelskiego filozofa cierpienia nie powoduje brak w podmiocie, który nie może zostać zapełniony (*resp.* zaspokojony), lecz eksces obiektu, od którego nie można się uwolnić. Właśnie niemożliwość odłączenia się (*disengaging*) powoduje poczucie nieznośności. Cierpienie jest zwiększaniem terazniejszości w trzech obszarach: obecności rzeczy, doświadczania tej obecności, na przykład jako smutku, bólu, strachu etc., oraz doświadczania



²⁹ Zob. *ibidem*, s. 173: „What is certain regarding presence is the experience of some thing and not the existence of the present thing in the world. In this sense, presence is always a virtual reality of sorts, a presence without the necessary existence of something in the world”.

³⁰ Zob. *ibidem*, s. 178.

³¹ Zob. *ibidem*, s. 257: „Suffering is the duration of the encounter with unbearable; the unbearable is precisely what one bears when suffering, what one suffers from”.

siebie w tym doświadczeniu³². Cierpienie jest takim rodzajem doświadczenia obecności, z którego podmiot pragnie ze wszystkich sił się uwolnić. Czasem nie ma możliwości odłączenia się od dręczącej ekscytacji. Coś zostało utracone bezpowrotnie. Ktoś lub coś jest powodem dręczącego pobudzenia i nie mamy na to wpływu ani kontroli. W niektórych przypadkach uwolnienie jest stosunkowo łatwe. Wystarczy zmienić kanał komunikacji – przełączyć kanał w telewizorze, przestać słuchać, oddalić się od źródła powodującego cierpienie. W jeszcze innych przypadkach ktoś decyduje się na trwanie w dręczącym pobudzeniu, czy to z powodu doznawanej równocześnie przyjemności, czy to aby zapobiec większemu cierpieniu lub jakiejś stracie. Skrajnym, ale klasycznym przykładem zadawania cierpienia jest sytuacja tortury, w której sama możliwość uwolnienia jest przewencyjnie usunięta³³. Ophir zwraca uwagę na to, że żadna ekscytacja sama w sobie nie jest cierpieniem. Emocje i doznania takie jak choćby ból, smutek, strach czy złość niekoniecznie muszą powodować cierpienie³⁴. Tym, co określa cierpienie, jest jego ekscesywność. Jak Ophir rozumie to pojęcie? Ekscytacja staje się nadmiarowa albo z powodu zbyt długiego trwania, albo z powodu swojej intensywności – głębokości doznania. W momencie, kiedy zostanie przekroczony któryś z progów (czasowy lub doznaniowy), ulega nagle radykalnemu zmniejszeniu lub całkowitemu usunięciu możliwość tolerancji pobudzenia³⁵. Taki nieznośny stan może być tylko momentem, ale może trwać również długi czas. W przypadku przekroczenia progu tolerancji ekscytacja może mieć różną intensywność, ale będzie ona już odczuwana jako nieznośna. W sytuacji, kiedy pobudzenie staje się cierpieniem, osoba cierpiąca staje się podmiotem sytuacji komunikacyjnej, wyobrażonej bądź realnej. Może to wyrażać się w ekspresji ciała, gestach, wołaniu o pomoc etc.³⁶ Sytuacja komunikacji (*communicative situation*) niekoniecznie oznacza sytuację mowy (*speech situation*). Cierpiący wzywa o pomoc, jego cierpienie stawia w pozycji adresata kogoś innego. To wezwanie nie jest ustanawiane przez cierpiącą lub reprezentującą jej cierpienie osobę, ale przez samą obecność nieznośnej ekscytacji, od której cierpiący nie może się



³² Zob. ibidem, s. 257.

³³ Zob. ibidem, s. 258.

³⁴ Zob. ibidem, s. 259.

³⁵ Zob. ibidem: „Suffering begins when a sharp sense of «too much» comes upon the one who is overcome by the feeling – «I have had enough» – when something inside some one cries out, «No more, stop it!» The presence of what is exciting turns into a presence of a surplus that cannot be disposed of”.

³⁶ Zob. ibidem, s. 261: „The massive excitation that is unbearable throws man into a communicative situation”.

uwolnić³⁷. Możliwa jest sytuacja udawanego cierpienia, które wzywa pomocy. Trudno orzec, czy cierpienie jest realne z pozycji świadka. Ophir wskazuje na to, że w zasadzie nie ma różnicy, czy wezwanie pochodzi bezpośrednio od cierpiącej osoby, czy też jest zapośredniczone przez kogoś, kto reprezentuje cierpiącego. Nawet jeśli jestem bezpośrednim świadkiem cierpienia, zawsze doświadczam cierpiącej osoby, a nie cierpienia samego w sobie³⁸. Nie zmienia to faktu, że cierpienie szczególnie w przypadku długiego trwania i przekroczenia progu tolerancji staje się wołaniem, które wzywa świadka do odpowiedzi. Otwiera się tu pozycja adresata. Pozycja ta ma swoje podłoże biologiczne, które charakteryzuje się umiejętnością rozpoznawania cierpienia innych ludzi i zwierząt. Oczywiście jest to obramowane społecznymi i kulturowymi normami, językiem oraz całą strukturą komunikacyjną. Nie ma tu miejsca ani na dokładne przedstawienie sytuacji komunikacyjnej otwierającej się w cierpieniu, ani na ukazanie warunków i problemów związanych z komunikacją społeczną. Zaznaczmy tylko sam moment – cierpienie ustanawia sytuację komunikacji i tym samym wzywa do odpowiedzi. W przypadku swojego cierpienia, dopóki je kontroluję, mogę decydować, czy wzywać pomocy, czy wyrażać swoje cierpienie, a w sytuacji, kiedy nie da się tego zrobić, mogę je ukryć poprzez „schowanie się”. Mogę w jakiejś mierze kontrolować wyrażanie mojego cierpienia innym, wejść w sytuację komunikacji i system wymiany poprzez skargę, narzekanie czy błaganie. Jak to ujmuje Ophir, jestem odpowiedzialny za ekspresję i zakres komunikowania mojego cierpienia. Mogę decydować o tym, w jakim stopniu wejdzie ono w formę komunikacji i wymiany, lub o usunięciu cierpienia z niego³⁹. W sytuacji, kiedy jestem świadkiem cierpienia innego, sprawa wygląda inaczej. Różne moduły mojego zachowania są tu możliwe, ale nie mogę kompletnie wyeliminować „komunikatywnego elementu w cierpieniu danej osoby”. Podobnie jak w przypadku szkody, cierpienie należy do sfery doświadczenia – tego, co się pojawia w gestach, ekspresji cierpiącej osoby, oraz do sfery konceptualnej, w której cierpienie otrzymuje swoje znaczenie i wartość wymiany jako potrzeba odłączenia się czy żądanie rekompensaty. I tak jak w przypadku szkody, tak też i tu nie da się wydzielić wymiaru doświadczenia od pola konceptualizacji⁴⁰.



³⁷ Zob. ibidem: „Suffering turns sufferer into a living communicative act, whether or not she cries for help. The sufferer who chooses restraint hides her pain, stifles her tears, and deadens the utterances of suffering that her body produces”.

³⁸ Zob. ibidem, s. 262.

³⁹ Zob. ibidem, s. 268.

⁴⁰ Zob. ibidem, s. 289.

Cierpienie a ból

Cierpienie często jest kojarzone z jakimś rodzajem bólu. Bywa też ujmowane jako „psychiczny” ból. Czy cierpienie musi koniecznie zawierać w sobie ból lub jakiś inny rodzaj przykrego pobudzenia? Przypatrzmy się bólowi. Ból jest fizyczną intensyfikacją obecności⁴¹. W bólu nie odczuwamy jakiegoś braku, ale taki rodzaj intensyfikacji, od którego chcemy się odłączyć. Długotrwały, nawet „lekki” ból może skutkować pogorszeniem podmiotowej kondycji i doznaniem cierpienia. Według E. Lévinasa ból (a raczej to, co się w nim ujawnia) jest prototypem zła. Odczuwanie bólu odsłania naszą pasywność i podatność na zranienie. Kiedy staje się on nadmierny, może powodować cierpienie. Jednakże dla Lévinasa nadmiar nie jest dodatkiem do bólu, a samą jego jakością⁴². Ból jest nadmiarowy w swej istocie. Do tego ból, choć jest doznaniem cielesnym, „wewnętrzny”, to jest transcendentny w tym sensie, że nie mam nad nim kontroli. Raczej jest tak, że to ból potrafi mną ovlądnać i uczynić ze mnie całkowicie bierny podmiot. Do tego fizyczne cierpienie charakteryzuje się „złośliwością” – poczuciem jakby „ktoś się na mnie uwziął”⁴³. Ostatnim istotnym elementem opisu bólu jest trwoga czy niepokój (*anxiety*). Ból wywołuje uczucie zaniepokojenia, trwogi, która nie jest lękiem przed śmiercią, a raczej obawą przed ekscysem, brakiem spoczynku, właśnie niemożliwością ucieczki.

Uwagi Lévinasa o bólu dobrze oddają cierpienie opisane przez Ophira. To, co Lévinas ukazuje jako ból, można rozszerzyć na cierpienie. Nadmiarowość, intencjonalność oraz niepokój wydają się istotowymi elementami właśnie cierpienia. Ekscesywność i niemożliwość uwolnienia stanowią samo jądro doświadczenia cierpienia. Ból, jak stwierdza Ophir, jest „intensyfikacją terażniejszości *per se*”, jednak ból jako pobudzenie niekoniecznie musi powodować cierpienie (przypadek masochizmu), jak również cierpienie niekoniecznie obejmuje fizyczny ból. To, co charakterystyczne dla cierpienia, to jakościowy nadmiar, eksces i niemożliwość oderwania. Pomimo tych zastrzeżeń opis bólu jako zła ma swoje zalety. Ophir ukazuje cierpienie jako „rzecz” w porządku rzeczywistości. Jednak ten rodzaj rzeczy, a raczej ich fenomeny są trudne do opisu. O ile trudno przedstawić cierpienie, szczególnie cierpienie innego, o tyle ból jako doznanie jest znany wszystkim. Choć utożsamienie bólu ze złem jest

⁴¹ Zob. *ibidem*, s. 237.

⁴² Zob. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2008, s. 223.

⁴³ O intencjonalności bólu zob. *ibidem*, s. 225–227.

przykładem błędu naturalistycznego, to jednak wydobycie jego jakościowych cech pozwala lepiej zrozumieć ten fenomen. Ból jest prototypem zła, samą jego możliwością oraz niepokojem. Możliwość bólu to możliwość zła. Doznanie bólu jest częścią doświadczenia, z którego bierze się możliwość zła. Te wszystkie uwagi zachowują ważność, choć podkreślmy jeszcze raz, że ból (fizyczny) nie musi prowadzić do cierpienia ani cierpienie nie musi się łączyć z fizycznym bólem.

Na koniec zaznaczmy jeszcze pewną dwuznaczność w myśleniu o bólu u Lévinasa. W zasadzie złem jest cierpienie, jego pasywność i wrażliwość. Zło jest ulokowane w życiu, w samym ciele, w jego doznaniu⁴⁴. I w tym sensie zło pozostaje powiązane z byciem, stanowi jego składową, jego część, jest ekscytem bycia. Sama bierność ciała ludzkiego i podatność na zranienie nie jest złem. Lévinas w tej bierności dostrzega wezwanie ze strony Dobra. Dwuznaczność polega na tym, że z jednej strony mamy zło powiązane z samym byciem, jego niepokojem, nadmiarem i bolesnością. Z drugiej strony Dobro objawia nam się poprzez prześladowanie, obsesję i ból właśnie. Przy czym należy podkreślić, że dla Lévinasa w żadnej mierze cierpienie nie jest użyteczne. Cierpienie inne- go jest wezwaniem właśnie ze względu na swój bezsens.

Problem ustanowienia i mierzenia zła

Przedstawione analizy straty i szkody ukazują nowe pojmowanie zła. Czym okazuje się zło w takim ujęciu? Szkoda i cierpienie pojęte jako „rzeczy” w porządku rzeczywistości są złem. Na zło składa się doświadczenie rzeczywistości („złe wydarzenia”), w której zawierają się zniknięcie i pojawienie. Rzeczywistość jest doświadczana jako obecność, która za pomocą ekscytacji ulega intensyfikacji. Od strony podmiotowej mamy zainteresowanie, ekscytację, przeżywanie rzeczywistości. Na ekscytację składają się emocje, wola czy pożądanie. Z jednej strony zło jest rodzajem negatywności mającej swój początek w doświadczeniu zniknięcia. Ta droga prowadzi do klasycznego ujęcia zła jako braku bytu lub dobra (pojętego jako dobro materialne). Również deprecjacja, jaką wywołuje strata, może być powodem ujmowania zła jako jakiegoś braku. Idąc dalej tym tokiem rozumowania, można przedstawić zło jako nieistnienie, negację



⁴⁴ Jak to ujmuje Lévinas: w samym doznaniu siebie, przed lub poza dualizmem kartezjańskim. Zob. *ibidem*, s. 222.

bycia, które tym samym z definicji jest dobre. Wolno przyjąć, że zło jest iluzją, kwestią nieracjonalnego pragnienia. Z drugiej strony nawet jeśli zniknięcie jest negacją bytu, to przynależy do struktury rzeczywistości. Zmiana, pojawianie się i znikanie przynależą do terażniejszości. Jako obecność są realne w postaci różnorodnego cierpienia. Cierpienie stanowi intensyfikację, nieznośne pobudzenie terażniejszości. Tym samym jest realnie doświadczane. Tak jak częścią kondycji ludzkiej jest podatność na zranienie⁴⁵, którego nie wyeliminuje żadne „heroiczne ujęcie woli”, tak samo częścią struktury świata z naszej perspektywy jest zniknięcie danych rzeczy, ludzi czy zwierząt oraz zainteresowanie nimi (bez którego niemożliwa byłaby etyka).

Emmanuel Lévinas swoją filozofią próbował przenieść ciężar myślenia na etykę, troskę o innego i transcendencję. Próbował wyjść poza myślenie ontologiczne w stronę tego, co wedle niego bardziej pierwotne (lub ukazać to, co poza). Idąc tą drogą, koncepcję Ophira można określić mianem próby ontologicznej etyki (Ophir preferuje nazwę moralność). Określenie „co tam jest” dobrze oddaje specyfikę tego myślenia. Zło jest częścią tego, co jest. Jest rodzajem bytu, rzeczą pośród innych rzeczy, która ma swoją własną specyfikę, własną rzeczywistość i własne formy. Zło ma swoją stronę subiektywną – to, co dzieje się w podmiocie, jak przeżywa rzeczywistość, a także obiektywną – to, jak jawi nam się rzeczywistość, jakie są jej struktury. Nie da się oddzielić struktury naszego doświadczenia od rzeczywistości samej. Być może „rzeczywistości samej w sobie” nie można przypisywać zła, ale w rzeczywistości, którą doświadczamy, zło jest jej częścią.

Kolejną kwestią jest pytanie, skąd bierze się zło. Na podstawie dotychczasowych analiz należy stwierdzić, że zło nie ma jednego korzenia czy źródła. Zło jest kategorią egzystencjalno-bytową. Ma swoją podstawę w strukturze rzeczywistości i ludzkim jej doświadczaniu. Nie jest (choć w poszczególnych przypadkach może być) wynikiem błędów poznawczych, niewłaściwego pojmowania czy też nieracjonalnych pragnień. Wszelkiego rodzaju próby wykazania nieistnienia bądź usprawiedliwienia zła są rodzajem złudzenia i są możliwe tylko poprzez redukcję jednego z ważnych aspektów doświadczania rzeczywistości. Zło nie jest sprawą jednostkowej wolności ani struktury świata. Nie jest też kwestią czysto subiektywnego nastawienia. Na zło składa się kombinacja bycia, doświadczania i podmiotowego przeżywania.



⁴⁵ Zob. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 125–135.

Problemem, który uwidacznia się w tych analizach, jest mierzenie i szacowanie zła. Trudno oszacować wymiar szkody i cierpienia. Główny problem polega na trudności ustalenia zarówno straty, jak i deprecjacji, którą powoduje szkoda. Wydaje się, że nie ma „obiektywnych” kryteriów orzekania, kiedy rzeczywiście ktoś przeżywa stratę i doświadcza szkody. Tak samo wydaje się niemożliwe sprawdzenie, czy ktoś rzeczywiście cierpi. Tym, co określa cierpienie, jest kategoria nieznośności. Pobudzenie jest nie do wytrzymania (*unbearable*). Kategorii nieznośności nie da się oszacować z zewnątrz. Przynależy ona do subiektywnego odczucia. Z poczuciem nieznośności wiąże się chęć uwolnienia, oderwania się od ekscesywnego pobudzenia. To od podmiotu doznającego cierpienia dowiadujemy się o nieznośnym doznaniu. Tym samym nie mamy bezpośredniego dostępu do cierpienia innego. Nie jesteśmy w stanie ustalić, czy jest ono realne, czy też pozorowane. Nieznośność jest wynikiem albo długiego trwania przykrego pobudzenia, albo głębokości jego doznania. Nie da się wyznaczyć ram, kiedy pobudzenie staje się zbyt głębokie, ani tego, jak długo musi trwać. W jednym przypadku zbyt długie trwanie może oznaczać dosłownie niedługą chwilę, w innym długi czas. Cierpienie nie musi się charakteryzować taką samą intensywnością. Uciążliwe doznanie może się pogłębiać lub zmniejszać. Ważne jest to, że jak zostanie przekroczony próg nieznośności, doznanie pozostaje cierpieniem, nawet jeżeli jego intensywność się zmienia. O ile problematyczne jest ustalenie realności cierpienia innego oraz określenie dokładnych kryteriów, kiedy doznanie staje się cierpieniem, o tyle kwestią bezsporną pozostaje sam jego fakt. Trudności z ustalaniem i mierzeniem cierpienia biorą się nie tylko z braku bezpośredniego dostępu do wnętrza innego, bo nawet w przypadku własnego cierpienia nie jesteśmy w stanie go oszacować. Nieznośność zakłóca nie tylko komunikację i władze poznawcze, ale również namysł nad swoim doświadczeniem. W cierpieniu nasza podmiotowość daje o sobie znać głównie poprzez chęć uwolnienia się wyrażaną w wołaniu o pomoc, niekiedy niekiedy werbalnym.

Kolejnym problemem jest samo wypowiedzenie szkody i cierpienia. Nawet jeśli szkoda i cierpienie są faktem, to kiedy możemy określić je mianem zła? Ogólnie rzecz ujmując, chodzi o to, jak duża musi być deprecjacja, abyśmy mogli mówić o wydarzeniu zła. To samo odnosi się do wydarzenia cierpienia. Jak długo musi ono trwać, żeby można było je określić złem? W takim ujęciu bardzo trudno opisać pojedyncze wydarzenie szkody czy cierpienia oraz zmierzyć ich zasięg. Do tego bardzo trudna, jeśli w ogóle możliwa, jest falsyfikacja zarówno samych złych wydarzeń, jak i tego, co się na nie składa: interesu,

podmiotowej pozycji, deprecjacji, rzeczywistości straty czy nieznośności cierpienia. Wskazane problemy są istotne ze względu na moralny wymiar zła. Aby móc zapobiegać złym wydarzeniom i rekompensować deprecjację oraz reagować na cierpienie, trzeba móc je rozpoznawać i szacować. Zadośćuczynienie, przemienienie cierpienia czy uwolnienie się od niego za pomocą relacji wymiany wydają się zakładać możliwość ich wypowiedzenia. Szkoda staje się „niewłaściwa moralnie”, kiedy ofiara szkody jest pozbawiona możliwości komunikacji i tym samym ustanowienia szkody. Przypadek zła (*case of wrong*) odnosi się do sytuacji, w której ofiara nie ma środków wyrazu swojej szkody (lub jest ich pozbawiona). Brak ustanowienia, wyrażenia szkody sprawia, że niemożliwa staje się rekompensata. Cierpienie spowodowane szkodą zostaje „zablokowane”, nie ma możliwości „przemienienia” cierpienia w relacjach wymiany. Skutkuje to nagromadzeniem i wzrostem cierpienia. Jak wskazuje Ophir, taka sytuacja jest spowodowana przede wszystkim warunkami panującego dyskursu. W zależności od dyskursu, szkoda może pozostać niewidoczna czy wręcz „nieistniejąca”, co skutkuje niemożliwością uwolnienia się od niej poprzez relację wymiany.

Trudno jednoznacznie ustalić, czy te problemy wynikają z niejasności koncepcji Ophira, czy też z samej „natury” fenomenu zła. Przedstawione wątpliwości wydają się dotyczyć przede wszystkim kwestii „technicznych” opisu złych wydarzeń, a nie samego faktu ich obecności. O ile kwestie sporne to kiedy coś można nazwać szkodą i cierpieniem czy kiedy ktoś realnie doświadcza zła, o tyle sama możliwość doświadczenia szkody i cierpienia jest faktem. Teoria moralna Ophira, choć bardzo rozbudowana, nie jest zamkniętym systemem, co wynika z samego przedmiotu jej zainteresowania⁴⁶. Otwiera możliwość badania zła jako rzeczy w relacji do osób i ich wzajemnego stosunku. W tekście starałem się ukazać te elementy koncepcji izraelskiego filozofa, które ujmują zło jako wydarzenie, fakt czy rzecz. Czy jest możliwa nauka mierząca zło, szacująca deprecjację, ruch straty, produkowanie i dystrybucję cierpienia, tego nie wiemy, jednak nie wydaje się to całkiem nieprawdopodobne. Nigdy prawdopodobnie nie wyeliminujemy zła ani nie uchwycimy jego istoty, ale nauka o złych rzeczach (wydarzeniach) mogłaby znacznie przyczynić się do ograniczenia produkcji i dystrybucji zła oraz do jego prewencji i rekompensowania.



⁴⁶ R.J. Bernstein w konkluzji swoich badań nad złem podkreśla, że jest ono ciągłym otwarto-zamkniętym procesem ze względu na pojawianie się wciąż nowych form i warunków zła. Por. R.J. Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Malden 2002, s. 225–235.

Ujęcie zła jako rzeczy pośród rzeczy, jako części tego, co jest, choć kontrowersyjne, otwiera duże możliwości badania i zrozumienia tego fenomenu. Powiązanie zła z rzeczywistością i ukazanie moralnej drogi bycia wydaje się nową, inspirującą perspektywą.

Tekst przygotowany w ramach grantu finansowanego przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki Nr rej. 11H13047182.