



KS. JÓZEF TISCHNER

## SPOTKANIE W HORYZONCIE ZŁA

Uwaga nasza nadal ogniskuje się wokół tajemnicy spotkania<sup>1</sup>. Spotkać to przede wszystkim spotkać innego człowieka. Mówimy wprawdzie także o spotkaniu z Bogiem, czy z dziełem sztuki, ale raczej w sensie metaforycznym niż dosłownym. Doświadczenie spotkania, ściślej przeżycie spotkania, wprowadza tego, kto spotyka, w jakąś jedyną w swoim rodzaju, osobistą prawdę spotkanego człowieka. Siła perswazji, jaką niesie ze sobą to przeżycie, nie da się porównać z siłą perswazji żadnego innego doświadczenia. Spotykając, wiem, że inny człowiek jest, że jest wobec mnie takim, jakim naprawdę jest, bez masek i bez zasłon. Zazwyczaj nie potrafię opisać tego, co widzę i czuję, mimo to wiem, że od momentu spotkania życie moje nabrało nowego znaczenia a otaczający mnie świat uzyskał nową zasadę organizacji. Przeżycie spotkania jest nie tylko szczytowym rodzajem doświadczenia innego człowieka, ale również szczytem doświadczeń w ogóle.

Spotkanie wymaga opisu od rozmaitych stron. Zwróciłem już uwagę na dwuznaczną rolę piękna, które niekiedy jakby otwiera drogę spotkaniu, lecz potem często prowadzi spotykającego i spotkanego na jakieś bezdroża<sup>2</sup>. Obecnie pragnę podjąć pytanie o rolę zła — zła ucieleśnionego w tym, kogo spotykam — które niekiedy staje się powodem odwrotu i ucieczki od niego, zerwania wszelkich kontaktów ze „złym człowiekiem”. Czy ucieczka taka czyni spotkanie czymś niemożliwym? Czy nie ukazuje, przynajmniej pośrednio, jakiejs prawdy o spotkanym człowieku? Podejmując tak sformułowany temat, nie możemy pominąć pytania o istotę fenomenu zła. Czym jest ucieleśnione w drugim zło? Czym właściwie grozi mi „zły człowiek”? Pytania takie narzucają się tym bardziej, że — jak się wydaje — doświadczenie „złego człowieka” jest

<sup>1</sup> Niniejsze studium jest kontynuacją pracy pt.: „*Spór o istnienie człowieka*”, por.: „*Analecta Cracoviensia*”, 1977, 1978, 1979 (IX, X, XI). Fragment ciągu dalszego, pt.: „*Człowiek zniewolony i sprawa wolności*” znajdzie Czytelnik w „*Znaku*”, luty 1981 r.

<sup>2</sup> Por.: *Bezdroża spotkań*, „*Analecta Cracoviensia*”, 1979 (XI).

nie tylko pewnym sposobem doświadczenia człowieka jako człowieka, lecz zarazem źródłowym sposobem doświadczenia zła jako zła. Doświadczenie „zła przedmiotowego” — „złych rzeczy”, „złych wydarzeń” — wydaje się pochodne, nieźródłowe. Jak wiemy, fenomenologia miała być według zamierzeń Husserla nauką o istocie zjawisk, opierającą się na źródłowych doświadczeniach przedmiotu. Jeśli tak, musi ona — chcąc badać istotę fenomenu zła — w szczególny sposób uwzględnić doświadczenia spotkań.

Rozważanie fenomenu zła poprzez pryzmat relacji człowiek-drugi-człowiek pociąga ważne konsekwencje. Oznacza mianowicie wykroczenie poza ontologiczną płaszczyznę badań nad złem. Czym charakteryzuje się ontologiczny sposób rozważania zagadnień zła? Ogólnie biorąc, polega on na próbie sprowadzenia pojęcia zła do pojęć wywodzących się wprost lub pośrednio od pojęcia bytu. W rozważaniu tym zakłada się mniej lub bardziej wyraźnie, że pojęcie bytu jest pojęciem jaśniejszym i bardziej ogólnym, natomiast pojęcie zła pojęciem ciemnym i bardziej konkretnym. Stąd fundamentalne rozróżnienia, odnoszące się do bytu, powinny w jakiejś mierze mieć zastosowanie wśród pojęć zła. Mówi się więc: to, co jest, dobre jest, o ile jest; byt jest dobrem, zło jest niebytem. Kluczowym pytaniem ontologii jest zawsze — rozmaicie zresztą formułowane — pytanie o sposób istnienia zła. Ontologia, aby wiedzieć, czym jest zło, pyta przede wszystkim o to, w jaki sposób zło istnieje. Pytanie o sposób istnienia przybiera w ontologii charakter pytania esencjalnego. W takim pytaniu jest już z góry zawarta odpowiedź. Są bowiem w zasadzie tylko trzy możliwości: zło jest bądź bytem, bądź niebytem, bądź brakiem harmonii między jakimiś bytami. Czy odpowiedzi te wyczerpują wszystkie możliwości odpowiedzi na postawione pytanie? Czy nie ma już innego wyboru? Takie przypuszczenia nie wydają się słuszne. Może więc zastosowanie metody fenomenologicznej do badania zła odsłoni inne perspektywy rozwiązań.

Fenomenologicznemu sposobowi pytania o istotę zła chodzi o rozjaśnienie fenomenu zła w odróżnieniu od fenomenów, z którymi zło łączy się choćby najściślej. Bardziej idzie tu o uchwycenie różnic, niż wskazanie na podobieństwa. Zło grozi, ale i nęci zarazem. Nie można powiedzieć, że zło jest czymś realnym, bo gdyby zło było czymś realnym, nie mogłoby nęcić, aby je urzeczywistnić. Nie można też powiedzieć, że zła nie ma, bo to, czego nie ma, nie może grozić, napawać lękiem, przerażać. Cóż w tej sytuacji można powiedzieć? Należy dążyć do ukazania zła jako zjawiska, abstrahując — przynajmniej tymczasowo — od pytania o stosunek zła do bytu i niebytu. Zło jest jako to, co jest dane, a nie jako to, co jest zdefiniowane. W konkretnym doświadczeniu międzyludzkim zło jest nie tyle aksjomatem naszego myślenia, co „aksjo-

matem” naszego doświadczenia. Na „aksjomacie” tym spoczywają inne, bardziej pochodne doświadczenia innych ludzi. Doświadczenie ucieleśnionego w drugim zła należy do „doświadczeń aksjomatycznych” — znajduje się obok takich doświadczeń, jak doświadczenie piękna, dobroci, świętości — wyznaczających sens i przebieg innych obcowañ z człowiekiem. Oczywiście, mam tutaj na uwadze jedynie te przypadki, w których zło drugiego jest dane w sposób niewątpliwy. Wiem, że drugi jest „złym człowiekiem”, nie wiem jedynie, co to znaczy, na czym polega jego „zło”.

Zło jest dane. Nie pytam już, czy to pozór, czy nie. Wiem — doświadczyłem tego w sposób dostatecznie jasny, że w drugim człowieku jest jakoś ucieleśnione zło. Doświadczyłem owego zła w taki sposób, że znikły wątpliwości co do tego, czy drugi jest, czy nie jest zły. Powtarzam: zło jest dane w doświadczeniu aksjomatycznym, w którym siła perswazji jest nie do odparcia. Zło to grozi mi, ale i nęci zarazem. Odpycha, ale i pociąga. Grozi, ale w tej groźbie jest obecna jakaś pokusa. Chce mnie pozbawić nadziei, ale również obiecuje jakąś nadzieję. Wąż w biblijnym raju mówi: „będziecie jako bogowie”. Zło ukazuje mi się w horyzoncie jakiejś dwuznaczności. Jest jakiś owoc zakazany, wokół którego toczy się sprawa. Gdy mówi Bóg, zerwanie zakazanego owocu jest grzechem. Gdy mówi tajemniczy kusiciel, zerwanie owocu jawi się jako dobro. Jak jest naprawdę? Komu wierzyć?

Cokolwiek by się rzekło, zło pojawia się tutaj w horyzoncie dyskursu — dialogu — między istotami, które są w ogóle zdolne do dialogu. Owoce wzięty „sam w sobie” nie jest ani dobry, ani zły. Jest on co najwyżej piękny. Dopiero czynność zrywania, która sama jest elementem dialogu, ukazuje niewidzialny sens owocu. Dla kuszzonego człowieka zło pojawia się jako część składowa okresu warunkowego, którego sens ogólny daje się wyrazić następująco: „jeśli spełnisz uczynek X, czeka cię dobro Y, jeśli nie spełnisz uczynek X, dobro Y ominie cię a spotka zło Z”. Jak widać, chodzi przede wszystkim o czynność X. Czynność ta jest raz nakazana a raz zakazana. Jak rzeczy mają się naprawdę? Pokusa — i również groźba — kierują się do bytu, który sam jest skierowany ku przyszłości, dotykając w nim doświadczenia nadziei. Pokusa ożywia nadzieję, groźba podcina nadzieję. Nie chodzi oczywiście o tę samą nadzieję, lecz raczej o to, by człowiek porzucił jedną nadzieję a sięgnął po inną. Dla kusiciela w raju ważna była ta jedna nadzieja: „będziecie jako Bóg”. Zło perswaduje na różne sposoby, według wiedzy o bólach i radościach człowieka. Ból i cierpienie obezwładniają człowieka, podcinają w nim wszelki bunt. Zło jakby wiedziało o tym i stąd jego dążenie ku temu, by wziąć we władanie bóle człowieka i poprzez władanie bólem zapanować również nad całym człowiekiem. Wie ono

również, że ból odbiera człowiekowi siłę, że umęczony bólem człowiek popada w bezruch. Aby więc mimo tego bezruchu pchnąć człowieka do działania, musi ono dać temu człowiekowi jakąś nadzieję. Stąd wynika obietnica: „będziecie jako Bóg, wiedzieć dobre i złe”. Zło grozi i nęci zarazem. Grożąc i nęcąc, zło samo przez się „zakłada”, że w człowieku istnieje jakaś przestrzeń wolności. Im bardziej zło nęci i grozi, tym wyraźniej przypomina, że człowiek ma jakieś pole wyboru, jakąś wolność. Tak więc, jakby mimowolnym darem zła jest doświadczenie wolności — wolności wystawionej na próbę.

Oprócz zła przyszłego, które jest treścią pokusy i groźby, dane nam jest również zło minione, już dokonane. Ono również pojawia się w kontekście jakiejś szerszej całości. Mówimy: „gdybym nie uczynił X, nie spotkałoby mnie zło Z”. Uczynek X okazał się jakby jakimś otwarciem bramy dla oczekującego przed nią zła. Rysem znamionym zła jest bowiem, jak się wydaje, to, że raz urzeczywistnione nie mijają, lecz w jakiś sposób trwa nadal. Trwanie zła minionego jest ściśle związane z trwaniem jakiegoś cierpienia — cierpienia, które kwestionuje nie tylko fakt mego życia i mego istnienia, ale również samą „moralną rację” istnienia, samo prawo do istnienia. Cierpienie to sprawia, że istnienie moje — skądinąd zdrowe, to znaczy bez chorób — staje się dla mnie samego nie do zniesienia. Wiem, że takim, jakim się stałem, nie powinienem być. Dlatego radbym się ukryć, odejść gdzieś, oczyścić się i odpokutować. Świadomość zła we mnie zaistniałego i przeze mnie na ten świat sprowadzonego redukuje się do agatologicznej wiedzy o tym, że istnieję istnieniem nieusprawiedliwionym, że usprawiedliwione byłoby moje nieistnienie. Wiem: powinienem nie być, a mimo to jestem. W tym jest jakaś sprzeczność. Świadomość tej sprzeczności jest bólem — bólem istniejącego we mnie zła.

Cóż wynika z tych, pobieżnie przeprowadzonych analiz?

Okazuje się, że fenomen zła jest wyznaczony przez kilka elementów, określających jego warunki możliwości. Przede wszystkim nie da się on pomyśleć bez jakiegoś cierpienia. Cierpienie jest nie tylko przejawem zła, które już się dokonało, ale również tego, które grozi. Doświadczenie zła nie daje się również pomyśleć bez jakiejś przyjemności, rozkoszy, szczęścia. Zło nęci, zło kusi, zło zwodzi. Jako źródło cierpienia i rozkoszy, zło jest dwuznaczne, zarazem prawdomówne i kłamliwe. Dlatego zło nie daje się pojąć bez jakiegoś złudzenia. Niezależnie od rodzajów zła, motyw złudzenia jest — jak się wydaje — obecny w każdym złu. Motyw ów wywołuje myśl o przebiegłości zła i zarazem o jego „głupocie”. Zło jest przebiegłe, bo kusi i nęci. Zło jest „głupie”, bo musi posługiwać się złudzeniami. I wreszcie inny człowiek. Gdyby nie istniał inny człowiek, byłoby zło złem? Wydaje się, że zło — niezależ-

nie od tego, skąd się bierze — pojawia się zawsze w przestrzeni między człowiekiem a człowiekiem jako rzeczywistość szczególna, dialogicznie uwarunkowana. Jako „rzeczywistość międzyludzka”, zło oddala ludzi i przybliża, łączy i dzieli, jednych niszczy doszczętnie a innym pozwala trwać.

Zło zjawia się najpierw — to znaczy zanim jeszcze zostało urzeczywistnione — w dwóch przeciwstawnych sobie doświadczeniach: w doświadczeniu groźby i w doświadczeniu pokusy. Groźby wywołują odruch ucieczki, pokusy — odruch zbliżenia, Ale jedno nie da się oddzielić od drugiego. Zło dane nam jest zarazem jako pokusa i jako groźba. Niemniej dla celów analizy rozważymy dwa te aspekty zła odrębnie, zaczynając od groźby i wywołanej przez nią ucieczki. Skoncentrujmy naszą uwagę na trzech pytaniach: czym jest ucieczka od zła, czym zło różni się od nieszczęścia, co znaczy, że zło jest rzeczywistością międzyludzką dialogicznie uwarunkowaną. Trzy te pytania pomogą nam postawić pytanie o granice zła, to znaczy o relację między dobrem a złem, co z kolei otworzy nam drogę do analizy doświadczenia zła poprzez pryzmat pokusy. Oczywiście, mówiąc o złu, będziemy mieli stale na myśli zło, którym grozi nam lub kusi inny człowiek. Ponieważ wciąż jesteśmy przy sprawie spotkania, poza obszarem naszych refleksji pozostawiamy tu zło minione, które już się kiedyś stało, zło stanowiące motyw rozstania. Sprawę tę postaram się rozwinąć w rozdziale o rozstaniu.

## ZŁO W OBSZARZE DIALOGU

Literacką ilustracją sytuacji, którą staram się tu rozjaśnić przy pomocy metody fenomenologicznej, jest między innymi jedna ze scen dramatu W. Szekspira, pt. *Król Ryszard III*<sup>3</sup>. Lady Anna spotyka Gloucester, który jest dla niej uosobieniem wszelkiego zła (również brzydoty), w dodatku mordercą swego męża i jego ojca Henryka VI. Trudno byłoby wymyślić większe przeciwieństwo. Nie ma żadnych wątpliwości, Gloucester jest „wcieleniem zła”. Na jego widok Anna wybuchła: „Przez miłość Boga, precz stąd wściekły diable”. I dalej:

„Boże, coś krew tę stworzył, śmierć tę pomścij!  
Ziemio, co krew tę pijesz, śmierć tę pomścij!  
Niebo, piorunem spal tego mordercę,  
Lub ty się otwórz, -ziemio, by go połknąć!”

<sup>3</sup> W. Shakespeare, *Dzieła dramatyczne*, t. VIII, *Król Ryszard III*, tł. L. Ulrich, 27 nn.

Uciec, znaczy: oddalić siebie, bądź drugiego. Anna ucieka — oddalając. Nie szukała tego spotkania, szła za trumną zabitego króla, to sam Gloucester przeciął jej drogę. Teraz chce oddalić od siebie mordercę. Należy, jak się wydaje, wyróżnić dwie formy ucieczek człowieka od człowieka — ucieczkę „od widoku” i ucieczkę jako zerwanie więzów dialogu z drugim. Która ucieczka jest ucieczką od zła sensu stricto? Zanim postawimy to pytanie i postaramy się na nie odpowiedzieć, rozważmy sprawę wcześniejszą: co znaczy ucieczka od widoku a co znaczy zerwanie więzów dialogu?

**UCIECZKA CZŁOWIEKA OD CZŁOWIEKA.** Rozważmy najpierw przypadek ucieczki od widoku a następnie ucieczkę jako zerwanie więzów dialogu.

Ucieczka od widoku daje się wyrazić słowami: „Nie chcę cię znać, nie chcę o tobie słyszeć, nie chcę cię widzieć”. Ucieczka od widoku zakłada istnienie relacji intencjonalnej między człowiekiem a człowiekiem. Inny człowiek jest „tam”, ja jestem „tu”, między mną a nim istnieje jakiś dystans, który jednak nie wyklucza jakiejś formy i jakiegoś stopnia naoczności. Widzę człowieka, słyszę człowieka, wspominam i wyobrażam sobie człowieka, słowem — „mam” człowieka w zasięgu skierowanych przedmiotowo aktów świadomości. Ucieczka od widoku zaczyna się od jakiegoś „precz”: precz z oczu, z pamięci, z wyobraźni. Uciec, znaczy tu: oddalić się lub oddalić drugiego poza granice doświadczenia intencjonalnego, „wyrzucić” poza horyzont świata otaczającego. Czy ucieczka taka może się udać? Pytania tego nie rozważam, wystarczy samo dążenie do takiej ucieczki.

Ucieczka jako zerwanie więzów dialogu jest bardziej radykalna i dotyka głębszych pokładów duszy. Mówimy: „nie chcę mieć z tobą nic wspólnego”. Idzie, jak się wydaje, o to, by inny człowiek nie stawiał nam pytań i nie oczekiwał od nas żadnych odpowiedzi. „Nie mów nic do mnie, ja nie mówię i nie będę mówić nic do ciebie”. Dlaczego? Dlatego, bo nie istnieje lub istnieć przestaje wszelka relacja porozumienia między nami, będąca warunkiem możliwości wymiany słów. Nie jest łatwo określić bliżej, na czym polega ta relacja. Jej charakter i jej „jakość” ukazuje się dopiero w procesie zrywania. Jedno jest pewne: nie chodzi o relację intencjonalną, lecz o relację dialogiczną, w której człowiek nie jest przedmiotem doświadczenia, lecz uczestnikiem jakiegoś dialogu. Istnienie relacji dialogicznej zostaje ujawnione przez pierwszy akt rozmowy człowieka z człowiekiem. Aktem tym jest zazwyczaj pytanie i odpowiedź. W pytaniu mamy zawarte dwa wskaźniki kierunkowe: „co ty o tym sądzisz?” Słowa „o tym” (niekiedy: „o nim”, a więc o kimś trzecim) wyrażają relację intencjonalną; słowa: „co ty?”, wskazują na relację dialogiczną. Nie ma ona charakteru przedmioto-

wego. Inny człowiek, dany w jej horyzoncie, nie jest przedmiotem, lecz podmiotem — podmiotem, dla którego są lub być mogą przedmioty w ogóle. Relacja dialogiczna jest wcześniejsza niż słowa i formuły dialogu. Jest otwarciem na drugiego — gotowością słuchania i mówienia. Gotowość taka warunkuje dialog. Kto ucieka od innego człowieka zrywając więzy dialogu, ten dąży do tego, by radykalnie zamknąć się na niego.

Obydwie formy ucieczek łączą się zazwyczaj ze sobą. Nie można uciec, nie zrywając więzów dialogu i nie można zerwać więzów dialogu, nie oddalając od siebie obrazu „poza granice widzialności”. Ucieczka nie wyklucza również jakiejś formy tęsknoty za tym, przed kim uciekamy. Bolesne wspomnienie o innym człowieku budzi w nas nie tylko pragnienie odcięcia, ale również pragnienie innego, lepszego spotkania z nim. Uciekający wymazują obraz, ale tęsknią za dialogiem; zrywają więzy dialogu, ale tęsknią za obrazem. W samym pojęciu ucieczki jest ukryty paradoks: jak długo uciekam, tak długo widzę cień drugiego obok siebie. W ten sposób, uciekając — powracam mimo woli.

Dwa rodzaje ucieczek człowieka od człowieka ukazują nam podwójną relację człowieka — inną do świata otaczającego a inną do ludzi pojętych jako partnerzy dialogu. Poprzez doświadczenie ucieczki ukazują się w sposób jeszcze ostrzejszy różnica między relacją intencjonalną a relacją dialogiczną. Obydwie te relacje nie dają się do siebie sprowadzić. Nie wykluczają się jednak w ten sposób, żeby jedna nie była możliwa tam, gdzie już zachodzi druga. Ścisłej: relacja dialogiczna może się niejako nałożyć na relację intencjonalną i relacja intencjonalna na dialogiczną (można patrzeć i rozmawiać), co jednak nie znaczy, że jedna, musi pochłoniąć drugą. Aby lepiej uwypuklić różnicę między nimi, raz jeszcze sięgnijmy do metafory dramatu, z której korzystaliśmy już w poprzednich rozdziałach.

Świat ogólny ludzkiego dramatu, to najpierw rzeczywistość sceny. Scena jest miejscem akcji dramatycznej. Na scenę składają się: rzeczy, przedmioty, krajobrazy a także uobecnieni w doświadczeniach typu intencjonalnego inni ludzie. Scena jest miejscem możliwego ruchu. Poruszając się po scenie, muszę brać pod uwagę leżące na niej przeszkody: muszę ominąć kałużę, drzewo zwalone na drodze, człowieka idącego naprzeciw itd. Ze sceną, na której toczy się mój dramat, łączy mnie wyłącznie relacja intencjonalna lub taka, która może stać się wyłącznie intencjonalną. Wiem, że mogę na scenę skierować rozmaite akty intencjonalne, chociaż aktualnie tego nie robię. Relacją tą rządzi a priori kategoria przestrzeni. Przedmioty, rzeczy, ludzie — są zawsze „gdzieś”, przywiązani jakoś do miejsc, na których bądź pozostają w bezruchu, bądź w pewnym stopniu poruszają się. Umieszczone w przestrzeni przed-

mioty i ludzie są rządzeni regułą „jeden-obok-drugiego”. Zgodnie z nią, jest niemożliwe, by dwa różne ciała znajdowały się jednocześnie na tym samym miejscu. W świadomości intencjonalnej skierowanej na innego człowieka, świadomości „uprzedmiotawiającej” człowieka, szczególne znaczenie przysługuje doświadczeniu jego ciała. Na przestrzennej scenie żyją, poruszają się, umierają „przestrzenni” ludzie. Ludzie ci są najpierw jedynie „przedmiotami” danymi — podobnie jak rzeczy — spostrzeżeniom zewnętrznym, dzięki pośrednictwu zgodnie przebiegających wyglądów. Zwracał na to uwagę E. Husserl. Podstawową regułą owego doświadczenia jest reguła dystansu: „ja tu”, „ty tam”. W efekcie intencjonalnych doświadczeń człowieka utrwała się nam jego „widok”, jako „widok” elementu składowego w ogólnym krajobrazie świata. Człowiek jest częścią owego krajobrazu. Gdy zniknie z niego, wspomnienie krajobrazu — drzewa, łąki, sadu, na którym go widywaliśmy — przywoła jego obecność. Brak człowieka wśród rzeczy, pomiedzy którymi bywał, rodzi wrażenie, że „scena jest pusta”.

Ale świat dramatu ludzkiego to także coś więcej — to rozwijające się, wielopoziomowe i różnorodne, wypełnione konfliktami wątki dramatyczne zawiązujące się z innymi ludźmi, stanowiące szeroko pojęty życiowy dialog człowieka z ludźmi. Relacja człowiek-człowiek nie ma tutaj charakteru intencjonalnego, lecz dialogiczny. Inny człowiek nie jest w niej przedmiotem aktów spostrzeżenia, lecz jest „ty” aktualnej lub możliwej rozmowy. Kategoria przestrzeni nie odgrywa już tu roli głównej. Jej miejsce zajmuje kategoria czasu. Rządzi ona wymianą słów, wymianą myśli. Aby mogła zaistnieć wymiana słów, aby mowa ludzka mogła stać się rozmową, słowa i wypowiedzi muszą następować jedno po drugim. Inny człowiek nie jest już tutaj częścią krajobrazu przestrzennego, lecz integralnym składnikiem czasu dziejowego — jest „egzystencją”, która pozostawia za sobą jakąś przeszłość i ma przed sobą jakąś przyszłość. Człowiek jest postacią dramatu. Człowiek łączy się z człowiekiem za pośrednictwem dialogu, w którym rola kluczowa przypada pytaniom i odpowiedziom. Pytam i oczekuję odpowiedzi. Słucham kierowanych do mnie pytań i daję na nie odpowiedzi. Między momentem odpowiedzi a momentem pytania upływa jakaś chwila napięcia, w której konstytuuje się przeżycie szczególnego zobowiązania — świadomość, że ja — zapytany, p o w i n i e m dać drugiemu jakąś odpowiedź. Przeżycie to wymaga głębszego wyjaśnienia. Na razie niech nam wystarczy stwierdzenie, że nie konstytuuje się ono w obcowaniu z rzeczami — kamieniami, drzewami, przedmiotami codziennego użytku, lecz z istotami zdolnymi do rozmowy a więc przede wszystkim z ludźmi. Przeżycie zobowiązania nie ma również charakteru ściśle intencjonalnego. Akty intencjonalne kierują się przedmiotowo, np. akt pytania



kieruje się na to, o co pytamy. To, o co pytamy, dane nam jest w sposób przedmiotowy. Natomiast ten, kogo pytamy, nie jest przedmiotem, lecz uczestnikiem dialogu. Z uczestnikiem dialogu łączy mnie nieprzedmiotowy stosunek „od-powiedzialności”. Jest on podstawą i początkiem wzajemnego udziału w wątku dramatycznym, który z upływem czasu okazuje się jeszcze bardziej lub jeszcze mniej wspólny.

Na różnicę między relacją intencjonalną do świata — sceny a relacją dialogiczną do „ty” ludzkiego wskazał już M. Buber, polemizując wprost lub pośrednio z teorią intencjonalności E. Husserla. Przeciwnieństwo obydwu sposobów myślenia i trudności z tym związane ukazał ostatnio M. Theunissen, *Der Andere*<sup>4</sup>. Nie wchodząc w szczegóły owego przeciwieństwa, możemy dokonać pewnego przyporządkowania. I tak większość analiz spostrzeżenia innego człowieka, jakie pozostawił po sobie E. Husserl, to zasadniczo badania poświęcone intencjonalnym doświadczeniom drugiego człowieka, traktowanego tym samym jako składnik „sceny”. Analizy inspirowane przez M. Bubera i całą tzw. „filozofię dialogu”, to przede wszystkim badania relacji człowiek — drugi człowiek. Tam i tu mamy do czynienia z badaniami nad doświadczeniem innego człowieka, ale sposób przeprowadzenia badań jest zupełnie inny i stąd inne są wyniki badań. Do sprawy tej jeszcze wrócimy. Ryduje się bowiem ważny problem: jaki jest stosunek otwarcia dialogicznego do doświadczeń typu intencjonalnego skierowanych na innego człowieka? Co tu jest bardziej pierwotne? Co jest czego warunkiem?

Powróćmy do problemu ucieczki. Widzimy teraz — być może — nieco lepiej, czym jest ucieczka od widoku a czym zerwanie więzów dialogu. Uciekając od widoku, pragniemy zmienić scenę. Nie chcemy, aby na naszej scenie pojawił się „zły człowiek”. Jego widok razi nasze oczy, zniekształca otaczające nas krajobrazy, jest przeszkodą dla naszych ruchów na scenie. Zrywając więzy dialogu, chcemy stłumić wszelki ślad doświadczenia zobowiązań, ślad wszelkiej „od-powiedzialności”. Nie chcemy pytać, nie chcemy dawać odpowiedzi. Nie chcemy mieć udziału w żadnej rozmowie, ani faktycznej, ani możliwej. Obydwie ucieczki mają jednak jedno i to samo źródło — przeświadczenie, że inny człowiek jest w jakimś sensie „zły”. Właśnie to przeświadczenie — przeświadczenie o „złości” drugiego człowieka wywołuje odruch ucieczki oraz próbę zamazania wszelkich śladów obecności.

Ale ucieczka, jak powiedziałem, kryje jakiś paradoks: uciekając, zarazem potwierdzam obecność. Im głośniej mówię o potrzebie odejścia, tym dobitniej stwierdzam, że drugi jest. Wypędzeni wracają — wracają we śnie, w marzeniu, we wspomnieniu. Dlatego możemy powie-

<sup>4</sup> M. Theunissen, *Der Andere*, Berlin—New York 1977, szczególnie część II.

dzieć, że ucieczki są zarazem otwieraniem horyzontów dla powtórnych spotkań. Zło, które grozi, ukazuje się również jako pokusa.

Powstaje pytanie: który wymiar, intencjonalny czy dialogiczny, jest wymiarem właściwym pojawiania się zła? Odpowiedź nie wydaje się trudna: szeroko pojęte zło może przyjść ku nam zarówno od strony sceny, jak od strony innego człowieka. Powtarzam jednak: zło pojęte szeroko. Należy bowiem w tym miejscu dokonać uściślenia pojęcia zła. Inny charakter ma zło, które idzie ku nam od strony sceny a inny to, które przychodzi ze strony ludzi. Zło grożące od strony sceny ma charakter ontologiczny, zaś zło przychodzące od strony innego człowieka ma charakter etyczny, czy wręcz metafizyczny. Spróbujmy wyjaśnić te różnienia.

**ZŁO A NIESZCZĘŚCIE.** Ontologiczna interpretacja zła rozumie zło jako brak powstały w jakimś bycie. Poprzestańmy na zjawisku groźby. Czym grozi człowiekowi zło ontologiczne? Grozi pozbawieniem go jakiejś posiadanej już lub możliwej do osiągnięcia właściwości. Inaczej: grozi jakimś brakiem czegoś. Być narażonym na zło ontologiczne, to być narażonym na jakieś zubożenie. Dom, który posiadam, może spłonąć; mogę utracić życie, zdrowie. Co to znaczy? Znaczy to: ontologiczna interpretacja zła polega w istocie rzeczy na zastąpieniu pojęcia zła przez pojęcie niedoskonałości. Zło jest dla ontologii równoważne z niedoskonałością bytów stworzonych. Niedoskonałość nie istnieje w sposób samoistny, lecz tylko o tyle, o ile istnieje byt, w którym powinna zaistnieć jakaś doskonałość. Stąd paradoksalna dla fenomenologii teza, że zło jako zło nie istnieje i że właśnie nieistnienie tego, co powinno zaistnieć — jest złem.

Dwa zagadnienia są tu szczególnie ważne: jaki zasięg ma ontologiczna interpretacja zła i czy interpretacja ta uwzględnia całą zawartość doświadczenia zła?

Przede wszystkim wydaje się, że ontologiczna interpretacja zła nie przekracza ani przekroczyć nie może intencjonalno-przedmiotowej świadomości świata. W istocie rzeczy jest ona wywiedziona z doświadczeń „sceny” i do tych doświadczeń przystosowana. Zakłada ona, że posiadamy przedmiotową świadomość rzeczy i ludzi (wśród nich także siebie) jako bytów złożonych z wielu właściwości. Byty te istnieją realnie. Złem jest tu to, co powinno zaistnieć w tym, co już istnieje. Istnienie jest uznane *implicite* za dobro podstawowe, które nie może podlegać zakwestionowaniu jako dobro. Zło znajduje się po stronie tego, czego nie ma. Intencjonalna świadomość świata ukazuje nam rzeczy i ludzi w horyzoncie istnienia. Horyzont istnienia jest też horyzontem dobra. Chcieć dobra to zawsze w ostatecznym rozrachunku chcieć istnienia czegoś. Być narażonym na zło, to być narażonym na jakąś stratę. Na świecie —

scenie istnieją siły, które są w stanie pozbawić mnie tego, co mam i tego, co mieć powinienem. Cóż zaś jest ową właściwością podstawową, której mógłbym być pozbawiony? Jest nią moje istnienie, moje życie. Dla ontologicznej interpretacji złem wszelkiego zła jest śmierć. Śmierć jest archetypem ontologicznej filozofii zła. Jest końcem życia, danym na sposób przedstawienia intencjonalnego. Widzę świat i usiłuję sobie przedstawić, że mnie na nim brak. Z próby takiego przedstawienia bierze się główna zasada ontologii braku.

Czasowym początkiem niedoskonałości, czyli chwilą, w której jakiś mniej lub bardziej „dopełniony” byt, jakaś całość mniej lub bardziej wykończona, zostaje pozbawiony należnej mu doskonałości, jest chwila nieszczęścia. Nieszczęścia to chwile, w których niedoskonałość wchodzi w świat i pozostaje w nim jako brak. Istnieją rozmaite powody nieszczęść, inny człowiek a nawet ja sam także możemy być ich powodem. Nieszczęścia, których powodem jest nieokiełzany świat, bywają zazwyczaj uznawane za przypadki. Przypadki to wydarzenia, które zdarzają się poza celowym biegiem spraw. Nieszczęściem jest uderzenie pioruna w dom, powódź w mieście, trzęsienie ziemi itp. Wprawdzie z punktu widzenia nauki wydarzenia te wcale nie są przypadkami, to jednak punkt widzenia nauki nie jest punktem widzenia dotkniętego nieszczęściem człowieka, który nadal uważa, że jest to „fatalny przypadek”. Nieszczęścia są zakwestionowaniem przez nieznaną człowiekowi siłę świata-sceny podstawowego projektu życia człowieka na tym świecie. Człowiek pędzi spokojny żywot na scenie świata, gdy w pewnym momencie scena buntuje się przeciwko jego obecności. Znika z duszy człowieka radosna pewność posiadania świata. Nieszczęście przemawia do człowieka dwojakim „nie”: „nie przewidziałeś” i „nie zapanowałeś”. W ten sposób nieszczęście uświadamia człowiekowi, że jest bytem skończonym.

Czym różni się zło w znaczeniu ścisłym od nieszczęścia? Zło pojawia się na innym poziomie, niż poziom nieszczęścia. Miejszem właściwym zła jest relacja dialogiczna człowiek — drugi człowiek, a nie relacja intencjonalna człowiek — scena świata. Stwierdzenie to ma charakter kluczowy dla naszej problematyki zła.

Zanim spróbujemy bliżej wyjaśnić rysującą się różnicę, raz jeszcze zwróćmy uwagę na scenę z dramatu Szekspira. Gloucester stara się pokazać Annie właściwe źródło swej zbrodni i w ten sposób dowieść swojej niewinności. To, co mówi, ma dowodzić, że jego zbrodnie nie są złem, lecz nieszczęściem. Gloucester tłumaczy, że kocha Annę. Jego miłość jest jak burza, jak powódź, jak trzęsienie ziemi. Na drodze tej miłości znalazł się mąż Anny jako „przypadkowa przeszkoda”. To jedno z pierwszych nieszczęść. Gloucester wprawdzie zabił, ale Anna nie może mieć

do niego o to pretensji. Czyż to nie jej uroda wtrąciła go w szaleństwo? Sugerując nieszczęście, Gloucester stara się zakryć istotę zła.

Powróćmy do wprowadzonych rozróżnień.

**ZŁO DIALOGICZNE.** Nadal jesteście przy ogólnym temacie groźby. Wspomniałem już o dwuznacznej sytuacji, w jakiej stawia zagrożonego człowieka groźba. Groźba wyraża się poprzez tryb warunkowy: „jeśli spełnisz uczynek X, czeka cię dobro Y, jeśli uczynku tego nie spełnisz, dobro Y ominie cię a spotka zło Z”. Słowa: „uczynek X”, należy rozumieć dość szeroko, a więc również jako zaniechanie czegoś. „Jeśli nie zerwiecie zakazanego owocu, czeka was dobro X, jeśli zerwiecie — czeka was zło Z”. Uczynek-zaniechanie X jest dwuznaczny, jest sporny. Ewa spogląda na owoc i widzi, że owoc jest piękny i smaczny. Złość uczynku nie jest tak oczywista, jak piękno i smak owocu. Wyzyskuje to kusiciel i mówi: „nieprawda, będziecie jako Bóg”. Zło nie tylko grozi, ale i obiecuje. Zło wchodzi między ludzi, wyzyskuje wieloznaczność przedmiotów i zdarzeń — wieloznaczność, która wyłania się już z samego istnienia wielu punktów widzenia na tę samą rzecz.

Raz jeszcze spróbujmy wykluczyć ontologię. Oglądając „owoc jako taki”, Ewa nie dostrzega w nim niczego złego. Owoce jest piękny i smaczny. Innymi słowy: ontologiczne rozważenie budowy świata jako sceny nie wykrywa w nim zła. Fakt ten wyzyskuje św. Augustyn w polemice z manicheizmem: „Wszystko bowiem, im bardziej jest ujęte w miarę, w postać, w porządek, tym bardziej z konieczności jest dobre, a im mniej wykazuje miary, upostaciowania i porządku, tym mniej jest dobre. Mamy więc trzy elementy: miarę, postać, porządek, żeby pominąć niezliczone inne, które do tych najwidoczniej przynależą. Te trzy tedy elementy: miara, postać i porządek, stanowią jakby główne dobra w rzeczach stworzonych przez Boga, czy to duchowych czy cielesnych”<sup>5</sup>. Kiedy więc „owoc wiadomości dobrego i złego” odsłoni swą „złość”? Dopiero wtedy, gdy stanie się tematem dialogu człowieka z człowiekiem, z Bogiem, z kusicielem.

Zło nie jest więc, mówiąc ogólnie i innym niż biblijny językiem, „rzeczą samą w sobie”, lecz należy je umieścić w kategorii fenomenów. Zło jest raczej tym, co „się zjawia”, niż tym, co jest. Jest to jednak szczególny fenomen. Nie daje się on pomyśleć bez momentu jakiejś nieprawdy. Zło nie jest fenomenem pojętym jako adekwatny przejaw ukrytej poza nim rzeczy, zło wprawdzie coś ukazuje, ale nie ukazuje prawdy o rzeczy. Nie jest ono jednak zupełną ułudą, poza którą byłaby już sama pustka i nic więcej. Poprzez wieloznaczność rajskiego owocu ukazuje się zarazem prawda i nieprawda o człowieku, o Bogu,

<sup>5</sup> Sw. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1954. Dialog O naturze dobra, tł. M. Maykowska, 170.

o kusicielu, o rzeczy samej. Fenomen zła zostaje umieszczony gdzieś na skrzyżowaniu między ułudą a przejawem. Jako ułuda zło ma w sobie coś z „głupstwa”, jako przejaw ma w sobie coś z „groźby”. Czymże jest więc ów specyficzny fenomen zła? Wydaje się, że specyfikę fenomenowi zła oddaje trafnie polskie słowo: „z j a w a”. Zło jest „zjawą”, „złą zjawą” — przy czym przymiotnik „zła” jedynie analitycznie wyraża to, co kryje się w samym pojęciu „zjawy”. Zjawy kłamie i nie kłamie zarazem, grozi i nęci, odbiera jedną nadzieję, aby ożywić drugą. Realność zjawy nie jest realnością bytu, ani realnością braku w bycie. Zjawy jest i nie jest zarazem. Zjawy jest „międzyrzeczywistością”, która rodzi się „pomiędzy” człowiekiem a człowiekiem jako owoc wspólnych struktur dialogicznych.

Wniknijmy nieco głębiej w strukturę zjawy, uwzględniając — jak powiedziałem — jedynie aspekt groźby.

Groźba stawia człowieka wobec przyszłego zła. Podstawowym warunkiem możliwości groźby jest czas, ściślej — przyszłość czasowa. Groźba jest groźna dla tego, dla kogo czas płynie. Zamyka ona, przynajmniej do pewnego stopnia, jutro człowieka. Ale także przestrzeń odgrywa tu istotną rolę. Zło zawarte w groźbie przychodzi do człowieka z zewnątrz, z otaczającej człowieka przestrzeni — przestrzeni już jakoś zaludnionej. Groźba zaprowadza jakby jakiś podział w człowieka, dzieli jego osobowość na stronę bardziej „zewnątrzną” i bardziej „wewnętrzzną” — na tę, która skupia się wokół samej siebie w lęku i grozie oraz na tę, która jest najbardziej wystawiona na dotyk zła. I jeszcze jeden ważny moment zjawy — wyobraźnia. Groźba budzi lęk, budzi trwogę — przede wszystkim poprzez budzenie wyobraźni. Bez wyobraźni groźba nie byłaby tak straszna, jak jest dzięki wyobraźni. Wyobrażone zło ma w sobie „coś niesamowitego”. Straszy tajemniczą potęgą, straszy podstępem, sprytem. Zmusza ono do tego, by człowiek uznał swą słabość, zanim jeszcze dojdzie do bezpośredniej walki.

Zjawy jest niewątpliwie uwarunkowana przez ontologię sceny. Wyrasta ona jako granica czasu przyszłego — czasu, który owocuje rozmaitymi projektami na wyżynach i nizinach sceny. Czas sceniczny jest czasem przestrzennie uwarunkowanym. Dlatego groźba może się przejawiać jako przeszkoda na drodze. Mówimy niekiedy: „groźba ta wprawiła mnie w osłupienie”. Pod człowiekiem, który „popadł w osłupienie”, „nogi się uginają”. Nie jest on w stanie „ruszyć z miejsca”. Zjawy kwestionuje w ten sposób projekt bycia człowieka w świecie. W ostatecznym rozrachunku dąży ona do tego, by pozbawić człowieka jego miejsca na scenie świata. Dotknięty groźbą człowiek staje się „wygnańcem”. „Święta ziemia” nie chce go już nosić. Scena, dotąd posłuszna i spokojna, buntuje się.

Mimo tych uwarunkowań istotnym źródłem zjawy jest międzyludzka przestrzeń dialogu. Na scenie świata krzyżują się rozmaite projekty bycia wielu ludzi i wielu ludzkich wspólnot. Zjawy rodzą się gdzieś na skrzyżowaniu owych projektów. Na rajski owoc narzuca się projekt bycia Adama i Ewy, projekt upodobnionego do człowieka Boga i projekt tajemniczego kusiciela. Owoc jest wprawdzie piękny i dobry, ale na skutek skrzyżowania się wielu projektów zaczyna być czymś więcej, niż jest, znaczyć coś więcej i mówić coś więcej. W ten sposób staje się początkiem łańcucha zła jako łańcucha złych wydarzeń. Owoc jest własnością Boga. Projekt Ewy czyni go własnością człowieka. Zmiana sensu stała się możliwa dzięki ułudzie wprowadzonej przez kusiciela.

Realnym fundamentem zjawy jest owoc — zakazany owoc. Gdy popatrzymy na sytuację od strony zewnętrznej, widzimy: źródłem zjawy są przeciwne sobie projekty własności. Do kogo należy owoc? Owoc jest częścią sceny. Człowiek jest przeświadczony, że cała scena znajduje się w jego posiadaniu. Tymczasem Bóg zastrzegł sobie jakiś jej fragment. Stąd podwójne znaczenie owocu. Owoc zapowiada szczęście i nieszczęście zarazem. Ale czy chodzi tu tylko o dwa projekty własnościowe? Czy spór dotyczy wyłącznie sprawy posiadania? Czy wszystko ma się rozstrzygać na poziomie przykazania „nie kradnij”? Z pewnością nie. U podstaw projektu posiadania kryje się coś więcej.

Przeciwne sobie projekty posiadania zakładają nie tylko odmowę prawa do posiadania, ale również odmowę prawa do istnienia. Od postawy „nie masz prawa mieć”, wiedzie droga do postawy: „nie masz prawa być”. Od zasady „nie kradnij” przechodzimy do zasady „nie zabijaj”. W perspektywie tego przejścia kradzież okazuje się formą zabijania. Obydwie formuły wskazują wprawdzie na istotę sprawy, ale istoty tej nie odsłaniają. Zabić znaczy: najpierw i przede wszystkim pozbawić prawa do istnienia. Bóg mówi: „jeżeli spożyjesz owoc, pozbawisz się prawa do bycia”. Wąż mówi: „jeśli spożyjesz owoc, będziesz jako Bóg”. Człowiek, który sięga po to, co boskie, odmawia Bogu prawa do bycia w tym, co boskie. Spór toczy się o aksjologię, pojętą jak najgłębiej, a więc o zasady agatologii. Projekt posiadania zakłada jako swój warunek możliwości projekt bycia. Projekt bycia jest nie tylko projektem tego, jak być, ale przede wszystkim tego, by być, a więc, by istnieć istnieniem usprawiedliwionym. Wszelkie zło jest w ostatecznym rozrachunku wskazówką tego, że dotknięty nim człowiek istnieje istnieniem nieusprawiedliwionym. Jest, ale bez prawa do bycia. Wszelkie dobro, które jest udziałem człowieka, jest symbolem tego, że człowiek istnieje istnieniem usprawiedliwionym. Dla człowieka samo istnienie jest problemem. Jest nim zaś tylko dlatego, że może ono być zarówno istnieniem dobra, jak istnieniem zła. M. Scheler mówił: „istnie-

nie wartości negatywnej jest wartością negatywną". A także: „istnienie wartości pozytywnej jest wartością pozytywną”. Istnienie zła jest złe. Tylko istnienie dobra jest dobre. Człowiek ma sprawę ze swoim istnieniem, bowiem pragnie on, by było ono istnieniem dobra.

Ale na tym nie kończy się sprawa. Istotnym zadaniem groźby (podobnie jak zadaniem pokusy) jest nakłonienie człowieka, aby sam uznał i przyjął zło za coś własnego. Groźba jest formą perswazji, w której argumentem głównym jest strach. Zjawia straszy, przede wszystkim straszy. Straszy ona tym, co jest gdzieś poza owocem, co ma się stać, co ma nastąpić. Zjawia mówi mową samego człowieka. Sens tej mowy jest taki: „owoc jest piękny i smaczny, zło jest pozorne, zło jest tak znikome, że nie liczy się w porównaniu z przyszłym dobrem”. Zjawia niszczy jedną nadzieję a ożywia drugą. Zjawia operuje w obszarze nadziei. Umniejsza znaczenie tego, co ma się stać w teraźniejszości a powiększa znaczenie tego, co ma się pojawić w przyszłości. Po co? Po to, aby człowiek sam zerwał owoc. Gdyby człowiek tego sam nie zrobił, gdyby na przykład wiatr strącił owoc z drzewa, byłoby co najwyżej nieszczęście, ale nie byłoby zła. Gdy człowiek sam zerwie owoc, pojawia się zło. Zło potrzebuje człowieka, aby się stać. Staje się dzięki rękom i nogom człowieka. Zauważmy: nieszczęście niszczy jako przemoc, zło niszczy poprzez perswazję. Ono nie potrafi zniszczyć człowieka, jeśli człowiek sam siebie nie zniszczy. Stąd zło jest nie tylko próbą dla rozumu, ale również próbą dla woli. W tym punkcie zjawia odsłania swą siłę i bezsiłę zarazem. Bezsiłę, bo sama zjawia jako taka niczego nie może. Ale i siłę, bo może ona czynić użytek z sił drzemiających w człowieku i skłonić go, by na przekór sobie — zniszczył siebie.

**PODSUMOWANIE.** Istotnym osiągnięciem niniejszych analiz jest wgląd w naturę zła jako zjawy. Zło nie jest bytem i nie jest niebytem, zło przynależy do kategorii fenomenów — jest zjawą. Fenomenologia jako nauka o fenomenach jest w sposób szczególny powołana do badania natury zła jako zjawy. Zjawia zła ukazuje się w formie groźby i pokusy. Na razie poprzestawaliśmy na analizie groźby.

Zjawia powstaje w przestrzeni dialogicznej człowiek/ — człowiek a nie w łonie wymiaru intencjonalnego człowiek — scena. Warunkiem możliwości zjawy są różne projekty posiadania. Z kolei warunkiem możliwości projektów posiadania są projekty uznania lub odmowy uznania prawa do istnienia drugiemu człowiekowi. Groźba jest zawsze w ostatecznym rozrachunku odmową prawa do istnienia. Ten, kto grozi, mówi: „jesteś zły i nie masz prawa istnieć”. Ten, komu grożą, broni nie tyle i nie tylko faktu istnienia, lecz jego dobra. Nie wiemy dokładnie, czym jest zło, ani czym jest dobro — wiemy jedno: zło sprawia, że człowiek istnieje istnieniem nieusprawiedliwionym a dobro sprawia,

że istnieje istnieniem usprawiedliwionym. Dobro i zło stanowią prawdziwą „metafizykę” istnienia ludzkiego, są tym, co jest meta-ta-physica.

Wszystko, co powiedziałem dotąd, jest jedynie wprowadzeniem w filozofię zła. Wprowadzeniem w filozofię zła będzie również analiza pokusy, w której zło ukazuje nie tylko swą siłę, ale — przybierając pozór dobra — także swą słabość i swe ograniczenie.

Wprowadzenie w fenomenologię zła okazuje się niezbędne do zrozumienia szczególnego doświadczenia człowieka przez człowieka — doświadczenia, w którym inny człowiek okazuje się nosicielem zła a ja, który go spotykam, nie umiem ani uciec od niego, ani się przybliżyć. Żyjąc na krawędzi spotkania i rozstania, widzę wyraźniej, czym jest jedno i drugie, czyli czym jest to, co właśnie okazuje się niemożliwe — samo spotkanie, samo rozstanie.

## BEGEGNUNG IM HORIZONT DES BÖSEN

### Zusammenfassung

Wir lenken unsere Aufmerksamkeit auf das Geheimnis der Begegnung (cf.: *Analecta Cracoviensia*, IX, X, XI). Begegnen bedeutet vor allem einem anderen Menschen begegnen. Wir sprechen zwar von einer Begegnung mit Gott, oder mit einem Kunstwerk, aber eher in einem übertragenem als in einem wörtlichen Sinn. Die Erfahrung der Begegnung, genauer gesagt — das Erleben der Begegnung, führt den, der begegnet ein in eine in ihrer Art einzige, persönliche Wahrheit des begegneten Menschen. Die Kraft des Überredens, die von einem solchen Erleben getragen ist, kann mit der Kraft keiner anderen Erfahrung verglichen werden. Wenn ich einem Mensch begegne, so weiß ich, daß der andere Mensch da ist, daß er mir gegenüber so ist, wie er wirklich ist, ohne eine Maske und ohne Verhüllung. Gewöhnlich bin ich nicht imstande, das zu beschreiben, was ich sehe und fühle. Ich bin mir jedoch bewußt, daß vom Moment dieser Begegnung an, mein Leben einen neuen Sinn erhalten hat und die Umwelt um einen neuen Organisationsgrund bereichert worden ist. Das Erleben der Begegnung ist nicht nur eine Gipfelerfahrung eines anderen Menschen, aber auch eine Gipfelerfahrung überhaupt.

Die Begegnung bedarf einer Beschreibung in verschiedener Hinsicht. Gegenwärtig will ich das Problem der Rolle des Bösen untersuchen — des Bösen, das in dem Begegneten verkörpert ist und das manchmal die Flucht vor ihm verursacht, das Abbrechen aller Kontakte mit ihm. Wenn wir ein so formuliertes Thema aufnehmen, so können wir nicht umhin, um das Wesen des Phänomens des Bösen zu fragen. Was ist das im Anderen verkörperte Böse? Was bedroht mich eigentlich von seiten des „bösen Menschen“? Solche Fragen drängen sich auf desto mehr, daß — wie es scheint — die Erfahrung des „bösen Menschen“ nicht nur eine gewisse Art der Erfahrung des Menschen als des Menschen ist, sondern zugleich eine Quelle der Erfahrung des Bösen als des Bösen. Die Erfahrung des „objektiven Bösen“ — der „bösen Dinge“ oder der „bösen Ereignisse“ scheinen abgeleitet, nicht Quellenerfahrungen zu sein.



Die Untersuchung des Phänomens des Bösen unter dem Gesichtspunkt der Beziehung Mensch zu Mensch zieht wichtige Folgen nach sich: sie bedeutet eine Überschreitung der ontologischen Base der Erwägungen des Bösen. Was charakterisiert die ontologische Art der Erwägungen des Bösen? Im allgemein beruht sie auf dem Versuch, den Begriff des Bösen zu den Begriffen zurückzuführen, die direkt oder indirekt aus dem Begriff des Seins entstammen. Um zu wissen, was das Böse ist, fragt die Ontologie vor allem, wie das Böse existiert. Die Frage um die Art des Seins nimmt in der Ontologie den Charakter einer essentialen Frage an. In der Frage selbst ist schon im vorhinein die Antwort gegeben. Es gibt überhaupt drei Möglichkeiten: das Böse ist entweder ein Sein oder ein Nichtsein oder auch ein Harmoniemangel zwischen irgendwelchen Seienden. Aber erschöpft diese Antworten alle Möglichkeiten der Beantwortung der gestellten Fragen?

Das Böse ist gegeben. Ich frage schon nicht mehr, ob das nur ein Schein ist, oder nicht. Ich weiß, ich habe es genügend klar erfahren, daß im Anderen ein irgendwie verkörpertes Böses ist. Ich habe diese Böse auf eine solche Weise erfahren, daß alle Zweifel darüber, ob der Andere böse ist oder nicht, verschwinden hat. Dieses Böse droht mir, aber es lockt mich gleichzeitig. Es stoßt ab, aber es zieht auch an. Es droht, aber in dieser Drohung ist eine Verlockung. Es will mir die Hoffnung rauben, aber es verspricht auch eine Hoffnung. Die Schlange im biblischen Paradies spricht: „Ihr werdet wie Götter sein“. Das Böse erscheint mir als eine Zweideutigkeit. Es gibt eine verbotene Frucht, um die die Sache sich dreht. Wenn Gott spricht, so ist das Abreißen der verbotenen Frucht eine Sünde, wenn der Verführer spricht wird das Abreißen der Frucht etwas Gutes. Wie ist es in Wahrheit?

Was immer man sagen würde, erscheint hier das Böse am Horizont eines Diskurses, eines Dialogs zwischen Wesen, die überhaupt zu einem Dialog fähig sind. Die Frucht ist — in sich selbst betrachtet — weder gut noch böse, sie ist höchstens schmackhaft und schön. Erst die Tätigkeit des Abreißens, welche selbst ein Element des Dialogs bildet, zeigt den unsichtbaren Sinn der Frucht.

Das Böse erscheint zuerst — das heißt bevor es geschehen ist — in zwei entgegengesetzten Erfahrungen: in der Erfahrung der Drohung und in der Erfahrung der Versuchung. Die Drohung veranlaßt die Gegenwirkung der Flucht, die Versuchung die Gegenwirkung der Annäherung. Aber das eine läßt sich nicht vom anderen absondern. Das Böse ist zugleich als Versuchung und als Drohung gegeben. Jedoch zum Zweck der Beschreibung wollen wir diese zwei Aspekte separat betrachten indem wir mit der Drohung und der durch die Drohung veranlaßten Flucht, beginnen.

Fliehen bedeutet: sich oder den Anderen entfernen. Der Mensch flieht, entfernt sich. Man muß, wie es scheint, zwei Arten der Flucht eines Menschen vom Menschen unterscheiden — die Flucht vor seinem Anblick und die Flucht als Abbruch der Bindungen des Dialogs mit dem Anderen. Welche Flucht ist eine Flucht vom Bösen sensu stricto?

Die Flucht von dem Anblick kann man in folgende Worte faßen: „Ich will dich nicht kennen, ich will nicht von dir hören, ich will dich nicht sehen“. Die Flucht vom Anblick setzt voraus das Bestehen einer intentionalen Bindung zwischen Mensch und Mensch. Der Andere ist „dort“, ich bin „hier“, zwischen mir und ihm ist ein Abstand, aber dieser Abstand schließt nicht aus einen gewissen Grad, eine Form des Augenscheins. Die Flucht vom Anblick beginnt mit einem „weg“: weg aus meinen Augen, aus meinem Gedächtnis, aus meinem Vorstel-

lungvermögen. Flüchten bedeutet hier: sich entfernen oder den Anderen aus den Grenzen der intentionalen Erfahrung entfernen aus dem Horizont der uns umgebende Welt ausschließen.

Die Flucht als Abbruch der Bindungen des Dialogs ist mehr intim und mehr radikal. Wir sagen: „Ich will mit dir nichts gemein haben“. Es geht, wie es scheint, darum, daß der Andere uns keine Fragen stelle und keine Antwort von uns erwarte. Warum ist es so? Es ist so deshalb, weil eine elementare Relation der Verständigung, die eine Bedingung eines jeden Wort austausches ist, nicht da ist oder nicht mehr da ist. Es ist nicht leicht zu bezeichnen, worauf diese Relation beruht. Ihr Charakter und ihre Beschaffenheit erscheinen erst während des Prozesses des Abbrechens. Eines ist sicher: es geht hier nicht um eine intentionale Relation, sondern um eine dialogische, in welcher der Mensch kein Gegenstand der Erfahrung ist, sondern ein Teilnehmer an einem Dialog. Die Existenz einer dialogischen Relation wird enthüllt durch den ersten Akt eines Gespräches mit dem Menschen, nämlich durch das Fragen und Antworten.

Es entsteht die Frage: welches Ausmaß — intentionale oder dialogische — ist das Ausmaß des Bösen? Die Antwort scheint nicht schwierig zu sein: das weit begriffene Böse kann zu uns kommen sowohl von seiten der Objektes (Die Welt der Bühne), als auch von seiten des anderen Menschen. Ich wiederhole: das breit begriffene Böse. Man muß nämlich den Begriff des Bösen präzisieren. Anderer Art ist das Böse, das uns von seiten der Bühne (intentionale Objekte) kommt, und anderer das, welches von seiten der Menschen kommt. Das von seiten der Bühne drohende Böse ist ontologischer Art, das Böse von seiten des Menschen ist ethischer und sogar metaphysischer Art. Das Böse im eigentlichen Sinn ist dialogisches Böse.

Das Böse ist also nicht „ein Ding an sich“, sondern ist in die Kategorie der Phänomene einzureihen. Das Böse ist eher das, was „erscheint“, als das, was ist. Es ist jedoch ein besonderes Phänomen. Es läßt sich nicht denken ohne ein Moment der Unwahrheit. Das Böse ist nicht ein Phänomen in dem Sinn der adäquaten Erscheinung einer hinter ihm verborgenen Sache; das Böse zeigt zwar etwas, aber es zeigt nicht die Wahrheit von einer Sache. Es ist jedoch auch nicht ein gänzlich Trugbild, hinter dem nur die bloße Leere wäre und nichts darüber. Durch die Vieldeutlichkeit der paradisiischen Frucht erscheint uns zugleich die Wahrheit und die Unwahrheit von Menschen, von Gott, von Verführer, von der Sache selbst. Das Phänomen des Bösen liegt irgendwo in der Mitte zwischen dem Trugbild und der Erscheinung. Als Trugbild hat das Böse in sich etwas von der „Dummheit“, als Erscheinung hat sie in sich etwas von einer Drohung. Was ist dieses besondere Phänomen des Bösen? Meiner Meinung nach wird die Eigentümlichkeit des Phänomens des Bösen zutreffend durch das „Phantom“ wiedergegeben. Das Böse ist ein Phantom, Phantom lügt und lügt zugleich nicht, es droht und lockt, es entzieht eine Hoffnung, um eine andere zu beleben. Die Realität eines Phantoms ist weder die Realität eines Seienden noch die Realität eines Mangels im Sein. Das Phantom ist und es ist zugleich nicht. Das Phantom ist eine „Zwischenwirklichkeit“, die unter Menschen als Frucht gemeinsamer dialogischer Strukturen entsteht.

Eine wesentliche Quelle des Phantoms ist der menschliche Raum des Dialogs. Auf der Bühne der Welt kreuzen sich verschiedene Seinsprojekte vieler Menschen und vieler Gemeinschaften. Die Phantom entstehen auf der Kreuzung dieser Projekte. Auf die paradisiische Frucht trifft das Seinsprojekt Adams und der Eva, das Projekt des dem Menschen ähnlich gedachten Gottes und das

Projekt des geheimnisvollen Verführers. Die Frucht ist zwar schön und gut, aber infolge der Kreuzung vieler Projekte beginnt sie etwas mehr zu werden, als sie ist, etwas mehr zu bedeuten and mehr zu sagen. So wird sie der Anfang einer Kette des Bösen als einer Kette von bösen Ereignissen. Die Frucht ist ein Eigentum Gottes. Evas Projekt macht sie zum Eigentum des Menschen. Die Änderung des Projekts wurde ermöglicht durch den Trug des Verführers.

Die einander entgegengesetzte Eigentumsprojekte setzen nicht nur die Ablehnung des Eigentumsrechtes, sondern auch die Ablehnung des Rechtes zum Sein voraus. Von der Haltung: „du hast kein Recht zu besitzen“, führt der Weg zur Haltung: „du hast kein Recht zu sein“. Von dem Grundsatz: „du sollst nicht stehlen“, gehen wir zum Grundsatz: „du sollst nicht töten“. In der Perspektive dieses Überganges erscheint der Diebstahl als eine Form des Totschlagens. Töten bedeutet: erstens und vor allem des Rechtes zur Existenz berauben. Der Mensch, der nach dem greift, was Gottes ist, verweigert Gott das Recht in dem zu sein, was Gottes ist. Jedes Böse weist letzten Endes darauf hin, daß der von dem Bösen befallene Mensch eine ungerechtfertigte Existenz existiert. Er ist, aber er hat nicht das Recht zu sein. Jedes Gut, dessen der Mensch teilhaftig ist, ist ein Symbol dessen, daß der Mensch ein gerechtfertigtes Sein existiert; daß sein Sein gerechtfertigt ist. Für den Mensch ist schon das Sein ein Problem. Es ist ein Problem deswegen, weil es sowohl ein Sein des Guten, als auch ein Sein des Bösen sein kann. Das Sein des Bösen ist schlecht, nur das Sein des Guten ist gut. Der Mensch hat ein Problem mit seinem Sein, denn er will, daß es ein Sein des Guten sei.

Aber das ist noch nicht das Ende der Sache. Die wesentliche Aufgabe der Drohung (übrigens ähnlich wie die Aufgabe der Versuchung) besteht darin, den Menschen zu veranlassen, daß er das Böse als sein eigenes annehme. Die Drohung ist eine Form der Überredung, in welcher ein Hauptargument die Furcht ist. Das Phantom will schrecken, vor allem schrecken. Wozu? Damit der Mensch selbst die Frucht abreiße. Wenn der Mensch das nicht selbst täte, so wäre des höchstens ein Unglückfall, z. B. es kam ein Wind und die Frucht fiel selbst vom Baum. Wenn der Mensch es selbst tut, ist es ein Böses. Das Böse braucht den Menschen, braucht seine Hände. Das Böse ist nicht imstande den Menschen zu vernichten, wenn er sich selbst nicht vernichtet. Daher ist es nicht nur eine Prüfung des Willens, aber auch eine Prüfung des Verstandes. Laßt uns bemerken: das Unglück vernichtet als Übermacht, das Böse vernichtet durch Überredung.

Das wesentliche Resultat dieser Analysen ist die Einblicknahme in die Natur des Bösen als eines Phantoms. Das Böse ist weder ein Sein noch ein Nichtsein, das Böse gehört zur Kategorie der Phänomene — es ist ein Phantom. Die phänomenologie als Lehre von dem Phänomen ist in besonderer Weise zur Untersuchung des Bösen als Phantom berufen. Das Phantom erscheint in der Gestalt der Drohung und der Versuchung. Vorläufig haben wir die Struktur der Drohung untersucht.