

## Myśl zła

DOI 10.35757/CIV.2016.19.12

Wiem, że nie tyle myślę, ile lamentuję. Wiem, że nie tyle mówię, co się jąkam... ale nie chce przestać się jąkać<sup>1</sup>.

*Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate* – głosi napis na przejściu granicznym między dobrem a złem. Granicę tę, jak poucza poemat Dantego, przejść można tylko w jedną stronę. Zło, jeśli już się urzeczywistni, ma w sobie coś niewybaczalnego i nieuleczalnego. Jedyną myślą Cezarego Wodzińskiego – tak brzmi moja teza – była myśl, że dantejska granica jest rzeczywista; że zło istnieje.

Myśl, że zło rzeczywiście istnieje – że nie jest epifenomenem, cieniem czy brakiem istnienia, ale czymś objawiającym się w samym istnieniu, nieuleczalnym i niewybaczalnym aspektem istnienia – ma poważne konsekwencje dla filozofii. Myślenie zawsze zaangażowane jest w istnienie, zarówno w tym sensie, że chodzi w nim o istnienie, że istnienie jest jego stawką, jak i w tym sensie, że samo podlega temu, co stara się pomyśleć – że samo również istnieje. Το γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Jeśli więc istnienie ma w sobie nieuleczalny i niewybaczalny aspekt złośliwości, to podejrzewać wolno, że również myślenie w pewien sposób uwikłane jest w zło. Że myślenie nie jest niewinne, a zło nie jest bezmyślne; że myśl jest zła.

---

**Piotr Graczyk** (1970) – filozof, tłumacz, eseista, pracownik Instytutu Kultury UJ, autor książek *Maska i oko. Rozważania o tragedii, ironii i polityce* (2013), *Przyszłość pewnej przemożności. Przyczynek do pytania o historię sztuki* (2015). Autor wielu esejów i przekładów (m.in. pism Hegla, Schellinga, Schmitta, Heideggera, Lukácsa, Adorna, Landa), laureat nagrody im. Barbary Skargi (2015).

<sup>1</sup> C. Wodziński, *Między anegdotą a doświadczeniem*, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2007, s. 127.

To podejrzenie, jeśli potraktować je poważnie – jeśli domyśleć je do końca – uderza w podstawy europejskiej kultury i europejskiej filozofii: podaje w wątpliwość miarodajność i wiarygodność Logosu. To właśnie chciał zrobić Wodziński: domyśleć do końca myśl o tym, że zło istnieje, choćby wbrew całej tradycji, na jakiej ufundowana została Europa.

Zanim jednak spróbuję odtworzyć losy tej próby podjętej w jego książkach, chciałbym opatrzyć komentarzem formułę, która otwiera mój esej i ustawia jego ton: „jedyna myśl Cezarego Wodzińskiego”. Czy nie jest to formuła wątpliwa? Co by to miało znaczyć, że ktoś, kto napisał całkiem sporo książek, chciał w nich wypowiedzieć tylko jedną myśl?

Otóż formuła ta nawiązuje do znanej uwagi Martina Heideggera, przeciwstawiającej sobie dwie postawy intelektualne: badacza (czy też naukowca) i myśliciela. Badaczowi zależy na proliferacji pomysłów, powiada Heidegger, natomiast myśliciel poprzestaje na jednej myśli, która nie tyle wypływa z jego inwencji, ile jest raczej zrządzeniem losu, czymś, co się przytrafia – cała trudność sytuacji myśliciela polega na tym, aby umiał przy tej feralnej myśli wytrwać<sup>2</sup>. Gdy piszę o „jedynym myśli” Wodzińskiego, chodzi mi o to, że bardziej niż badaczem czy naukowcem był on, moim zdaniem, myślicielem – i był myślicielem istnienia zła, a tym samym myślicielem feralności myślenia. Przemyslenie różnicy między badaczem a myślicielem jest warunkiem wstępnym, który trzeba spełnić, żeby zrozumieć, czego w ogóle należy się po książkach Wodzińskiego spodziewać.

W Heideggerowskim sformułowaniu (o „jedynym, jedynej myśli” myśliciela) doszukiwać się można pogłosu podobnego, wcześniejszego twierdzenia Bergsona (z wykładu o „intuicji filozoficznej” wygłoszonego w roku 1911<sup>3</sup>), ja chciałbym je jednak zinterpretować

---

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1954, s. 20. Por. *idem*, *Co zwie się myśleniem?*, przekład J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 30.

<sup>3</sup> „Filozof godny tego miana mówił zawsze tylko jedną rzecz, i to raczej starał się ją powiedzieć, niż powiedział naprawdę”, H. Bergson, *Myśl i ruch*, przekład P. Beylin, K. Bleszyński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, s. 76.

jako odległe echo – mniejsza o to, czy rozmyślne – fragmentu Archilocha o jeżu i lisie. To zupełnie prawdopodobne, że Heidegger w ogóle nie myślał w tym kontekście o Archilochu, niemniej jednak pewna wykładnia tego starożytnego fragmentu – tej enigmatycznej bajki – może dać sposobność do nietrywialnego rozwinięcia Heideggerowskiej formuły.

Z góry proszę, żeby nie kojarzyć mojej wykładni, zapewne nadzbyt wyspekulowanej, ze znaną książką Isaiaha Berlina – pomysł Berlina nie ma z tą sprawą nic wspólnego<sup>4</sup>, już bardziej przypowieść Hannah Arendt o Heideggerze jako lisie, który sam dla siebie zbudował pułapkę i uznał ją za swoją norę<sup>5</sup>.

Bajka Archilocha jest zwięzła: lis zna wiele rzeczy, jeż jedną, ale wielką. Czy jednak „wiele rzeczy” lisa i „jedna, ale wielka” rzecz jeża należą w ogóle do tej samej kategorii? Wydaje się, że „rzeczy” znane lisowi to chytre sposoby polowania, czyli sposoby zdobycia upragnionych obiektów, a jedna, ale wielka rzecz, znana jeżowi, przeciwnie, polega na umiejętności obrony przed jakimś atakiem. A więc dla lisa rzeczy (liczne) wiążą się z tym, czego pragnie i co chce zdobyć; dla jeża rzecz (jedna) wiąże się z tym, czego się boi i przed czym chce się chronić.

Przyjmijmy teraz, że lis jest naukowcem, a jeż – myślicielem w sensie Heideggerowskim. Lis naukowiec chce zdobyć liczne rzeczy: rozwija koncepcje, buduje teorie, prowadzi polemiki – aby skonstruować jak najwięcej narzędzi poznania, aby iść coraz dalej

---

<sup>4</sup> Tytuł *Lis i jeż* – właśnie w nawiązaniu do Berlina – nosi poświęcona m.in. *Czarnym zeszytom Heideggera* rozmowa Wodzińskiego z Wojciechem P. Dudą, zamieszczona w „Przeglądzie Politycznym” 2014, nr 126, a następnie przedrukowana w aneksie do ostatniej, opublikowanej pośmiertnie książki Wodzińskiego (C. Wodziński, *Metafizyka i metapolityka. Czarne zeszyty Heideggera*, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2016, s. 219 i n.). Temat „jeża i lisa” został w tej rozmowie wprowadzony przez Dudę, Wodziński raczej się od tego motywu dystansuje. Zgodnie z charakterystyką Berlina, „jeż” jest pisarzem, który krąży wokół jednego wielkiego tematu (jak Dante), a „lis” ma wiele luźno ze sobą związanych pomysłów (jak Szekspir); chodzi tu, krótko mówiąc, o różne temperamyenty twórcze.

<sup>5</sup> H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, przekład M. Godyń, S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 103–105. Przypowieść Arendt o Heideggerze również przywołana została w rozmowie Wodzińskiego i Dudy – przez Dudę. Wodziński uchyla się od jej interpretacji, przywołując fragment z *Czarnych zeszytów Heideggera*: „Cały świat interpretuje, nikt nie myśli” (C. Wodziński, *Metafizyka i metapolityka*, s. 258).

w poznawaniu i poddawaniu sobie świata. Tymczasem w przypadku myśliciela nie ma mowy o jakimkolwiek ruchu naprzód, o postępie badawczym. Jeż myśliciel broni się przed jedną jedyną rzeczą myślenia, która mu stale zagraża. Wciąż stara się uszczelnić powłokę ochronną dzielącą go od rzeczy, powłokę, którą stanowi ostatecznie on sam, która jest jego ciałem.

Ta cielesność myśliciela wydaje mi się tu sprawą kluczową: myśl jest tym, co atakuje ciało, ciało jest tym, co atakowane przez myśl. Ciało jest powłoką ochronną myśli, myśl jest tym, co zagraża powłoce ochronnej ciała. Czy nie jest to ciekawy pomysł na rozwinięcie (a może raczej zwinięcie, *Verwindung*) Kartezjańskiego dualizmu rozciągłości i myślenia? Tym, co atakuje cielesne granice myśliciela, jest w każdym razie jakaś rzecz natrętna, niedająca spokoju, raczej psująca szyki niż budująca (choć zarazem w pewien sposób konstruktywna – a mianowicie skłaniająca do konstruowania powłok ochronnych). Chłuba (i przekleństwo) myśliciela polega na tym, że umie wytrzymać ataki rzeczy i nie ucieka z miejsca, w którym został przez rzecz zaatakowany. Lis, poszukujący wciąż nowych sposobów zaspokajania wciąż nowych potrzeb, biegnie przed siebie (w przeciwnym razie, mówi Heidegger, nauka utyka w miejscu i popada w błąd) – w przypadku nauki można o postępie, niekiedy skokowym. Tymczasem jeż myśliciel kuli się w sobie i trwa w bezruchu.

Jeśli jest to udana metafora, sugeruje ona, że twierdzenie Heideggera o jedynej myśli myśliciela nie traktuje o jakiejś postaci supernaukowca, arystokracji myślenia, który może z góry patrzeć na tłum naukowych wyrobników, krzątający się wokół przyziemnych kwestii<sup>6</sup>. Chodzi tu raczej o kogoś nękanego przez niebezpieczną, niszczącą obsesję, przed którą raczej się zasłania

---

<sup>6</sup> Takim artystokratą myślenia jest po trosze Bergsonowski „filozof godny tego miana” z przywoływanego wyżej tekstu o intuicji filozoficznej. Filozof „godny tego miana” dysponuje intuicją, która niczym Sokratejski dajmonion powstrzymuje go przed przyjęciem za swoje językowych skrzepów funkcjonujących we współczesnej mu literaturze filozoficznej. Intuicja ta jest siłą twórczą, wciąż pchającą go naprzód ku coraz to nowym filozoficznym formułom: siłą, której inni, bardziej skostniałi i dogmatyczni filozofowie są pozbawieni.

słowami, niż traktuje ją jako obszar podboju. Myśliciel, jak jeź, dysponuje tylko bronią defensywną, a nie, jak lis, ofensywną. Jego powłoką ochronną jest jego idiolekt, swoisty język, jakim posługuje się do obrony przed enigmatycznym atakiem z zewnątrz. Można też powiedzieć – swoisty sposób, w jaki organizuje swoje ciało, którego język jest nieodrodną częścią<sup>7</sup> – swego rodzaju układ taneczny.

A jeśli atak wcale nie przychodzi z „zewnątrz”? A jeśli to, co miało przed atakiem chronić, samo jest medium tego ataku, samo jest jego jedynym wyrazem i jedyną jego treścią? W takim razie choroba myśliciela nie tylko odpierana jest przez jego idiosynkratyczny język, ale dokonuje się właśnie i tylko za jego pośrednictwem; idiolekt myśliciela jest tyleż lekarstwem na chorobę, co chorobą samą. Mamy wtedy do czynienia z sytuacją wyjątkowo trudną i delikatną – i sytuacja ta potrzebuje wyjątkowo subtelnego, umiającego cieniować hermeneuty; hermeneuty zdolnego uchwycić grę światłocienia, to znaczy zrozumieć, że różne formy organizacji ucieleśnionego języka (języko-ciała) są zarazem sposobami obrony i kierunkami ataku ze strony rzeczy, którą należy pomyśleć. Subtelność myśliciela polega na zdolności do posługiwania się światłocieniem, to znaczy dostrzegania własnego instrumentu, własnego języka (własnego ciała) jako broni defensywnej, a z drugiej strony jako przejawu tego, przed czym trzeba się bronić. Kimś takim był Wodziński, a rzeczą, którą starał się nazywać, zarazem broniąc się przed nią i posługując nią, było istnienie zła.

Zanurzenie myśliciela w światłocieniu rzeczy myślenia nie czyni go, jako się rzekło, jakimś wyjątkowym, wyższym rodzajem naukowca. Myśliciel nie tylko nie jest supernaukowcem; może w ogóle nie jest nikim wyjątkowym. Może jest everymanem? Może sytuacja nękania przez rzecz myślenia nie jest jakimś wyjątkowym

---

<sup>7</sup> O tym organizowaniu ciała myśleć można również jako o mimikrze: „Jako środek przetrwania jednostki umysł rozwija swe główne siły na drodze maskowania, ono bowiem pomaga przetrwać słabszym, mniej okazałym egzemplarzom, które nie mogą prowadzić walki o byt za pomocą rogów czy ostrych kłów drapieżnika. U człowieka ta sztuka maskowania sięga szczytu [...]”, F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przekład B. Baran, Inter-Esse, Kraków 1993, s. 184.

przypadkiem, może jest czymś tak nagminnym jak nerwica w psychoanalizie, tak nieuchronnym jak dyskomfort w kulturze według Freuda? Freud powiada, że w samej strukturze człowieczeństwa jest coś zasadniczo nieudanego czy w każdym razie wytwarzającego nieusuwalne napięcie, nieusuwalny (a jedynie dający się łagodzić różnymi środkami, do których należy uprawianie nauki odwracającej uwagę od nieszczęścia<sup>8</sup>) dyskomfort. Czy ten dyskomfort istnienia ludzkiego nie jest tym samym, co rozważany tu „atak rzeczy”?

Owszem, takie zrównanie wydaje mi się dorzeczne, ale z jednym ważnym zastrzeżeniem: nie chodzi tutaj o żadną redukcję. W żadnym razie nie zamierzam zredukować problemu myśliciela, który Heidegger stawia na płaszczyźnie ontologicznej, do dziedziny psychologii indywidualnej. Tym bardziej nie chciałbym robić z niego czegoś intymnego albo prywatnego.

Problem ten jest raczej na wskroś polityczny w tym sensie, że dotyczy czegoś, co dzieje się po obu stronach granicy między tym, co prywatne a publiczne, i dotyczy usytuowania samej tej granicy. Hetmanowi Czarnieckiemu przypisuje się słowa: „Ja nie z soli ani z roli, ale z tego, co mnie boli”. Czy nie można tego aforyzmu czytać jako wypowiedzi na temat sensu podmiotowości? To, co nazywam „Ja”, nie wywodzi się z tego, co udało mi się zdobyć za pomocą naukowych pomysłów, z soli czy z roli, ale wiąże się z bólem powodowanym przez nieuchronny, powszechny atak rzeczy myślenia. Podmiotem jest ten, kto odczuwa ten atak. Polityczna stawka różnicy między myślicielem a naukowcem – między tym, kto cierpi atak ze strony rzeczy, a tym, który uczestniczy w ataku na przedmioty pragnienia – polega, krótko mówiąc, na zmaganiu o to, jaki aspekt, jaka strona języka, którym mówi mój ból – jaki aspekt podmiotu – stanie się podstawą międzyludzkiej komunikacji, a jaka strona zła zepchnięta zostanie

---

<sup>8</sup> Freud uważał aktywność naukową za rodzaj „silnych środków odwracających uwagę, dzięki którym możemy bagatelizować naszą niedolę”. Por. S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przekład J. Prokopiuk, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013, s. 24.

do roli poetyckiego ornamentu albo nawet jedynie odpojęciowionego krzyku bólu, który w byku Falarisa, jakim jest życie społeczne, zmienia się w muzykę, może nawet rozrywkową.

Faktycznie, również ze względu na ten wymiar polityczny problemu, język ontologii wydaje mi się tu niewystarczający – ontologia jest jednym z graczy w tej grze, ale niekoniecznie polem, na którym gra się rozgrywa. Ale podobnie, jak sądzę, ma się rzecz z językiem psychoanalizy. Każdy język, który stara się rzecz myślenia uchwycić – usidlić, zawłaszczyć – jest językiem działającym w trybie naukowym, a nie myślicielskim, jest językiem lisa, myśliwego naukowych pomysłów, a nie jeża, czyli broniącego się przed atakiem podmiotu.

Jak w takim razie najlepiej można określić pole, na którym dochodzi do konfrontacji tych różnych języków, jeśli nie jest nim ani ontologia, ani psychologia, a jednak zarówno ontologia, jak i psychologia są w tę rozgrywkę zaangażowane? Ponieważ chodzi o język, i to język traktowany w sposób cielesny, język jako znak i jako symptom – najbardziej adekwatną nazwą pola tej gry wydaje mi się „literatura”. Ale nazwę tę chciałbym traktować tylko prowizorycznie i jedynie jako wskazówkę. W każdym razie akcentuje ona dobrze moment fikcji i moment subiektywności, jaki wchodzi tu w grę – a zarazem odsyła do zjawiska głęboko zakorzonego w życiu społecznym, politycznym, artystycznym i religijnym. Chodzi o pewnego rodzaju subiektywną grę i fikcję głęboko zarazem uwikłaną w intersubiektywność i rzeczywistość – jednak przede wszystkim uwikłaną w rzeczywistość ataku ze strony rzeczy myślenia, czyli rzeczywistość ucieleśnionego języka jako symptomu pewnego rodzaju choroby czy nieuleczalnego napięcia.

Ostatecznie chodzi zatem o człowieczeństwo jako przedsięwzięcie z zasady zwichnięte czy też kulawe – *oidipus* – to znaczy zawierające w sobie jakieś nieusuwalne napięcie, które jest synonimem „ataku rzeczy”, przed którym człowiek broni się za pomocą protezy, jaką jest literatura (trzecia noga z pytania Sfinksa, na które odpowiedział Edyp). Literatura jest protezą istnienia, powłoką ochronną

broniącą człowieka przed atakiem rzeczy – a zarazem wyróżnionym polem i narzędziem tego ataku.

Ale dodać do tego trzeba, że samo hasło „człowiek” to również tylko element jednej z powłok ochronnych, zapośredniczających atak rzeczy. Perspektywy antropologicznej nie można uważać za wyróżnioną i centralną – jest ona tylko jedną z perspektyw literackich, należy do spuścizny literackiej Zachodu, w innych wielkich literaturach światowych pojęcie człowieka nie musi odgrywać aż tak centralnej roli.

Nawet cielesne, organiczne wyznaczniki człowieczeństwa są ostatecznie czymś ruchomym, historycznym – zwłaszcza jeśli chodzi o sposób ich kategoryzowania i problematyzowania. Mogą się przesuwac, ewoluowac, również z inicjatywy ludzkiej, zwłaszcza za sprawą nauki, rodzicielki wciąż nowych potrzeb i nowych zaspokojen. Transhumanizm nie jest już tylko spekulacją, ale coraz bardziej również – praktycznym problemem. Czy jednak jakiegolwiek wytwory i sposoby nauki są w stanie zatrzymac atak ze strony rzeczy myślenia? Może „człowieczeństwo”, pojęcie prowizoryczne i lokalne, oznacza w istocie tyle, ile „obiekt ataku” albo „pole walki” między rzeczą myślenia a ciałem?

Ale gdyby, myśląc czysto hipotetycznie, z tego pola, z tego świętego okręgu, który „człowiek” (czy też „Edyp”) wszędzie nosi ze sobą, faktycznie udało nam się wydostać, na przykład za sprawą jakichś niebywałych przekształceń technologicznych (albo jakichś regularnie zażywanych tabletek) – czy nie byłoby to raczej klęską niż zwycięstwem? Czy powrót do stanu „sprzed człowieka” albo bezprowrotne wyjście „poza człowieka” nie oznaczałyby zaprzepaszczenia jedynej nadziei, którą, paradoksalnie, jest nadzieja na uwolnienie się od ataków ze strony rzeczy, czyli na wyleczenie choroby, jaką jest sam człowiek?<sup>9</sup> Czy jednak takie odejście, czy taka terapia

---

<sup>9</sup> Coś takiego sugeruje też, jak sądzę, Jacques Derrida w słynnym eseju o „kresach człowieka” (por. J. Derrida, *Pismo filozofii*, przekład B. Banasiak, Inter-Esse, Kraków 1992, s. 129–160). Derrida podpowiada, że w tradycji humanistycznej niewypowiedzianym celem człowieczeństwa – tego, co przemawia w pierwszej osobie liczby mnogiej: „my” – jest wyjście poza człowieczeństwo. Jednak w świetnym literacko zwięzonym eseju Derrida zatrzymuje się



jest w ogóle możliwa? Może każda propozycja terapii jest tylko przebraniem, za którym ukrywa się jedna jedyna choroba?

W każdym razie wszystkie wytwory ludzkiej kultury rozpatrywać można z tych dwóch różnych, ostatecznie nieuzgadnialnych, ale i ostatecznie niedających się rozłączyć perspektyw: z perspektywy lisa i jeża; badacza i myśliciela. Można je rozumieć albo jako sposoby zdobycia tego, czego się pożąda, sposoby zaspokajania potrzeb, albo jako sposoby obrony przed tym, co zagraża – sposoby radzenia sobie z dyskomfortem istnienia, z istnieniem jako dyskomfortem.

Jeśli tak, to myśliciel jest właśnie tym kimś, kto raczej się broni, niż atakuje. Kimś, kto czyta, pisze i mówi, broniąc się przed swoją obsesyjną myślą. Jego słowa, literatura, jaką tworzy i którą żyje, stanowią – cielesne – zasięki i labirynty, poprzez które przedostaje się grożąca mu myśl. Są one zatem jej negatywami. Literaturę, na którą się składają, można nazwać literaturą apofatyczną.

Naukowiec nawet słowa myśliciela czyta pozytywnie (a także w sposób abstrakcyjny, odcieleśniony, oderwany od kwestii obrony granic konkretnego ciała) – jako potencjalny zapis sposobów polowania na rzeczy, być może błędnych, zwłaszcza jeśli nie wiąże się z nauką komunikacją, wymianą i sporem. Myśliciel z kolei nawet słowa naukowca czyta negatywnie, apofatycznie, ale zarazem konkretnie, intymnie – jako wirtualne powłoki ochronne, spomiędzy których prześwieca złowroga myśl – myśl, której trzeba się przeciwstawić, chociaż ta obrona nigdy nie jest niezawodna<sup>10</sup>. Dlatego kłopot z nią związany trwa nieprzerwanie, aż do końca.

---

na rozstajach między dwiema wizjami tego wyjścia: wizją pierwszą, polegającą na wyzwolonym z iluzji tradycyjnego humanizmu oczekiwaniu na spełnienie człowieczeństwa, advent (wizja Heideggerowska) i drugą, polegającą na odejściu ku jakiejś postludzkiej krainie (wymarzonej przez takich dwudziestowiecznych nietscheanistów jak Deleuze). To trwanie na rozstajach różni Derridę od wielu jego pokoleń towarzyszy drogi filozoficznej i w miarę, jak coraz wyraźniej na globalnej akademii triumfuje wariant posthumanistyczny, staje się coraz bardziej kuszące, bo coraz bardziej oryginalne.

<sup>10</sup> W tym sensie np. Sigmund Freud, mimo że zawsze podkreślał swoją wierność wobec etosu naukowca, gdy w *Das Unbehagen in der Kultur* przedstawia uprawianie nauki, na równi z zażywaniem narkotyków, jako sposób doraźnego łagodzenia niewyleczalnego dyskomfortu w kulturze, mówi z pozycji raczej myśliciela niż naukowca.

Jeśli spojrzeć na to z takiej perspektywy, ci, którzy nazywają się filozofami, są zapewne jakimiś postaciami hybrydycznymi, łączącymi w swojej działalności odruchy „badaczy” i „myślicieli”: są więc lisojeżami. Lisojeżami filozofowie są niejako z urzędu, jako następcy Sokratesa, o którym, ukrytym pod pseudonimem Erosa, czytamy w *Uczcie*, że z jednej strony jest tęgim myśliwym i retorem, zawsze wymyślającym jakieś sposoby, ale z drugiej strony nędzarzem, synem Biedy, wciąż popadającym w kłopoty i zawsze tracącym wszystko, cokolwiek uzyskał (co oznacza, że jego przedsięwzięcie nigdy nie jest w stanie ruszyć się z miejsca i doznać prawdziwego postępu, inaczej, niż to się przydarza naukowcom). Filozof jest lisojeżem. Jako lis ma o czym mówić, operuje takimi czy innymi formami i treściami myślenia: pojęciami, twierdzeniami, teoriami, metaforami, systemami. Jako jeź przeczuwa zaś, po co się tym w ogóle zajmuje: dostrzega swoją aktywność jako negatyw nieznośnej prawdy, a idiosynkratyczny język literatury, którą tworzy, interpretuje jako powłokę ochronną, zarówno broniącą przed atakiem, jak i w nim z konieczności pośredniczącą.

Może zresztą za dużo kwestii chciałbym rozstrzygać za pomocą jednej starej bajki, jednego lisiego pomysłu. Zamiast rozwijać ten wątek, przejdę więc do innego tematu, ściśle związanego z tym poprzednim, ale nieco węższego, a mianowicie polemiki między Józefem Tischnerem i Cezarym Wodzińskim wokół *Światłocieni zła*. Stąd już blisko do kwestii istnienia zła jako jedynej myśli Wodzińskiego.

*Światłocienie zła* to książka Wodzińskiego opublikowana w roku 1998, po książkach *Wiedza i zbawienie* (1991) oraz *Heidegger i problem zła* (1994), a przed takimi tytułami jak *Święty Idiota* (2000), *Trans, Dostojewski, Rosja* (2005), *Logo nieśmiertelności* (2008), *Kairos* (2010) oraz *Odys gość* (2015). Po śmierci Wodzińskiego, w roku 2016, opublikowana została ostatnia jego książka zatytułowana *Metafizyka i metapolityka*, zbiór rozpraw krążących wokół *Czarnych zeszytów* Heideggera.

W tym szeregu książek *Światłocienie zła* znajdują się pośredku, dosłownie i metaforycznie. Rozumiem je jako desperacką

próbę ekstrapolacji wyników wcześniejszych pism Wodzińskiego, a zwłaszcza książki *Heidegger i problem zła*. Skok na całość, który skończył się, być może, upadkiem, ale upadkiem takim jak upadek Ikkara, w wielkim stylu. Późniejsze książki Wodzińskiego rozumiem z kolei jako próby częściowego wycofania się czy zdystansowania od wyników *Światłocieni zła*.

Z tej perspektywy *Światłocienie zła* to centralna książka Wodzińskiego. Jest to również chyba najbardziej kontrowersyjna spośród jego książek. Również, czy zwłaszcza z punktu widzenia jego filozoficznych przyjaciół, w tym księdza Józefa Tischnera, a w końcu, po kilku latach, także z punktu widzenia samego Wodzińskiego. Jest tak, jakby książka w końcu wyemancypowała się od swojego autora i została całkiem sama wobec tematu, który próbowała unieść: jak samotny, anonimowy tekst zgniatany przez własny ciężar.

W recenzji *Światłocieni*, zatytułowanej *Myślenie w odwrocie*<sup>11</sup>, Tischner, po wstępnych pochwałach pod adresem erudycji i hermeneutycznej subtelności Wodzińskiego, które złagodzić mają krytyczną wymowę całości tekstu, ale w istocie jeszcze ją wzmacniają, bezpardonowo atakuje książkę Wodzińskiego jako przykład złej hermeneutyki. Jest to hermeneutyka, pisze, która zagubiła się wśród słów. Przestała służyć rozumieniu, a zaczęła służyć sama sobie, stawiając się na piedestale i każąc się podziwiać niejako zamiast sensu, który powinna była wydobyć z czytanych tekstów. Ten obowiązek względem tekstu jednak zaniedbała. W ten sposób hermeneutyka Wodzińskiego stała się jałowa, to znaczy oderwana od żywego doświadczenia, stała się sztuką dla sztuki.

Zarzut ten, jak się wydaje, *implicite* zawiera wyznanie filozoficznej wiary Tischnera: hermeneutyka byłaby według niego metodą wydobywania na jaw światła doświadczenia ukrytego w tekście. To światło jest czymś dobrym. Hermeneuta powinien być jak pobożny mnich, który chowa się za wydobytym z cudzych tekstów

---

<sup>11</sup> J. Tischner, *Myślenie w odwrocie*, „Znak” 1999, nr 6, s. 106–113.

dobrem. Tymczasem Wodziński, tak brzmi pierwszy zarzut Tischnera, pracę destabilizującą sens czytanych tekstów przedkłada nad pobożność hermeneutyczną, a tym samym skupia naszą uwagę raczej na hermeneucie i jego subtelności oraz erudycji, a nie na czytany tekście.

Tekst Wodzińskiego zawiera pewną dozę cytatów. Otóż muszę wyznać, że podczas lektury oczekiwałem tych cytatów jak wytchnienia w drodze. Miałem przede wszystkim świadomość, że teksty te – Kant, Ricoeur, Arendt, Levinas... – mówią „o rzeczy samej”. Ich intencjonalność była na tyle czysta, że przenosiły moją myśl w sam środek sprawy zła. Inaczej było z komentarzami Wodzińskiego<sup>12</sup>.

Kryje się za tym ważne przeświadczenie Tischnera: teksty mogą być złe, interpretacje mogą być mylne, ale doświadczenie musi być dobre. Dlaczego? Wydaje się, że jest ono ostatecznie tożsame ze stworzeniem, nosi pieczęć swojej boskiej genezy. Z tego wynika, że właściwym celem pracy hermeneutycznej jest wydobywanie doświadczenia z oków błędnej interpretacji. Doświadczenie jest dobre albo, inaczej mówiąc, o ile dobrze zostanie zinterpretowane, okazuje się doświadczeniem dobra, hermeneutyka jest odpowiedzialna za wolne od błędów wydobywanie na jaw tej dobroci ukrytej w doświadczeniu.

Czy można pisać o doświadczeniu zła bez uwzględnienia doświadczenia dobra, które „zwyciężyło zło”? Bez wydobywania na jaw wolności, która okazała się wyższa niż przemoc? I jeszcze jeden szczegół. Autor używa formuły „epifania zła”. Uważam, że nie jest to dobra formuła. Broniłbym tezy, że nie ma „epifanii zła”, jest tylko „epifania dobra”; słowo „epifania” przysługuje wyłącznie dobru. Ofiara ojca Kolbego w Oświęcimiu była „epifanią dobra”, natomiast to, co robili tam oprawcy, nie było żadną „epifanią”. Rozumiem, że zło często naśladuje dobro i stwarza pozór „epifaniczności”, ale trzeba by mu w tym przeszkodzić<sup>13</sup>.

Owszem, filozofia powinna zajmować się epifaniami, tym, co się objawia – zdaje się więc mówić Tischner – ale tylko przy założeniu, że objawiać może się jedynie dobro. Jeśli komuś objawia się zło,

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 110.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 111.

to znaczy, że po prostu nie przyjrzał się dokładnie temu, co widzi, że odwrócił się plecami do tego, co oczywiste. Jakie zło? Popatrz raz jeszcze. Widzisz dobro, tylko dobro!

Ironizuję, ale tak właśnie wyglądają najbardziej zasadnicze polemiki filozoficzne i Wodziński miał tego pełną świadomość, gdy pisał w *Światłocieniach zła* o

modelu fenomenologicznego „sporu”, który, najogólniej sprawę ujmując, polega na totalnej konfrontacji odmiennych opisów „tego samego”, a nie na wydobywaniu poszczególnych rozbieżności i wytykaniu „wad” czy „usterek” rzekomo „tego samego” opisu<sup>14</sup>.

Myślę, że Tischnerowska krytyka bardzo dobrze doprowadza na trop właściwej interpretacji *Światłocieni zła* – kieruje w stronę tego, co w tej książce jest oryginalne i ważne. Tischner oburza się tym, zamiast kurtuazyjnie się zachwycać. To jest uprawniona reakcja filozoficzna. Tischner nie traktuje książki Wodzińskiego jak recenzent, z wyższością kogoś oddelegowanego do przeprowadzenia kontroli, wytknięcia błędów i niedoróbek, a potem poklepania po plecach, że w miarę dobrze nawet wyszło, jak na tak kiepski materiał. Tischner przejmuje się treścią i rzuca do walki o całość kształt doświadczenia.

O czym bowiem traktuje książka Wodzińskiego? Można ją widzieć jako projekt tak porażająco ambitny, że właściwie niemożliwy do realizacji. Inaczej mówiąc: obawiać się można, że nadmiar ambicji musi spychać tego rodzaju projekt w otchłań pretensjonalności. Wydaje się, że sam Wodziński retrospektywnie skłonny był w ten sposób myśleć o tej swojej książce – chociaż nie tyle o samym projekcie, ile o jego realizacji:

*Światłocienie zła* to jedyna książka, którą powinienem napisać jeszcze raz. Od nowa. Objaśniając również – nie tylko sobie samemu – dlaczego ta pierwsza okazała się porażką. Bo *Światłocienie zła* są porażką. Ba! Dziś to wiem: musiały nią być. Nie mogły sprostać temu wyzwaniu i wezwaniu, które bodaj właściwie odczytywały<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Leopoldinum, Wrocław 1998, s. 48.

<sup>15</sup> *Idem*, *Między anegdotą a doświadczeniem*, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2007, s. 122.

W tym samym kontekście Wodziński przyznaje, że jego książka jest „zanadto spekulatywna”<sup>16</sup>. Te oświadczenia – których bezpośrednim punktem odniesienia jest recenzja Tischnera – są o tyle fascynujące, że pozwalają widzieć w tej książce tekst bez autora, wyobcowany nawet wobec własnego twórcy; tekst, który sam staje się symptomem tego, o czym mówi. I właśnie porażkę tekstu, zmiążdżenie tekstu przez to, czemu został poświęcony, traktować można jako największą jego wartość, największy sukces. Jak wiele takich filozoficznych książek w ogóle po polsku napisano?

Przychodzi mi do głowy jeszcze tylko jeden polski myśliciel, który pozostawił po sobie teksty-symptomy, teksty niosące ze sobą więcej, niż sam autor mógłby wytrzymać: Stanisław Brzozowski. Oczywiście jest to postać z zupełnie innej bajki. Wodziński raczej nie interesował się Brzozowskim, wywodził się z innej tradycji; dla Brzozowskiego ta tradycja byłaby pewnie niepociągająca. Chociaż – jeśli warto kontynuować karkołomny wątek historii alternatywnej, w której Brzozowski czyta Wodzińskiego – kto wie, może czytałby go podobnie, jak czytał Przybyszewskiego: wielkiego artystę zmagających osamotnionej duszy, która nigdy tego etapu osamotnienia – nieprzypadkowego, wyrastającego z doświadczeń epoki – nie była zdolna przekroczyć. A jednak ci dwaj mają ze sobą coś wspólnego. Obaj są przede wszystkim wojującymi hermeneutykami, to znaczy filozofują na podstawie cudzego tekstu, a właściwie nieprzeliczonych tekstów, do których polemicznie się odnoszą, wśród których tańczą „krytyczny taniec świętego Wita”, jak pisał o Brzozowskim Żeromski. Obaj są też w istocie nieprzetłumaczalni na obce języki, dla obu polszczyzna była materialem wyjściowym, na bazie którego, w toku zachłannej lektury, w desperackich zmaganiach z wielkimi duchami całej przeszłości i terażniejszości, wyprodukowali niesamowicie gęste znaczeniowo idiolekty, w obu wypadkach – nieco (albo i bardzo) pod względem literackim irytujące, nieco (albo i bardzo) stylistycznie niewyważone, ale za to myślowo niezastąpione. Tyle że Brzozowski nigdy nie był zupełnie sam: zawsze stała

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 127.

przy nim historia Polski, za którą czuł się odpowiedzialny. *Światłocienie zła* Wodzińskiego prowadzą w rejony dużo bardziej odludne.

Chodzi bowiem w tej książce o gigantomachię obejmującą całość kształtu nie tylko kultury, ale i w ogóle istnienia, o zakwestionowanie możliwości afirmacji istnienia (czy też: stawania się, bycia, wydarzenia – mniejsza o hasła<sup>17</sup>) w obliczu objawiania się specyficznego zła współczesności, to znaczy, mówiąc *pars pro toto*, w obliczu doświadczenia Auschwitz i Kołomy, potraktowanych jako skrajne, ale reprezentatywne przejawy współczesności, a może nawet ludzkiego doświadczenia w ogóle, z którego współczesność wydobyla tylko aspekt zawsze w nim potencjalnie zawarty.

Ten potencjał streszcza się w formule ukutej przez Hannah Arendt: „between past and future” – oznaczającej, w interpretacji Wodzińskiego, sytuację totalnego ostamtotnienia myślenia w temporalnej rozpadlinie otwierającej między „już nie” a „jeszcze nie”<sup>18</sup>. „Już nie” odnosi się do wszystkich dawnych tradycji i języków, które tracą autorytet i mogą być przyjmowane co najwyżej ze złą wola, jako pragmatyczne środki produkowania pożądaných emocji, na przykład w sferze polityki. „Jeszcze nie” odnosi się do tego wszystkiego, co mogłoby ten stan zawieszenia w nie-czasie zakończyć, a nas wyzwolić z jego udręki (choć może sama wizja jakiegos radykalnego końca zagubienia i tęsknota za nadchodzącym jak mesjasz nowym językiem stanowią immanentną część owego rozstępu czasu między przeszłością a przyszłością).

---

<sup>17</sup> Jedna kwestia terminologiczna wymaga wyjaśnienia: wszędzie tam, gdzie Wodziński, za przyjętym i utrwalonym w Polsce tłumaczeniem Heideggerowskiego „Sein” pisał o „byciu”, ja w tekście nieniejszym mówię o „istnieniu”. Tłumaczenie *Sein* u Heideggera jako „bycia” nie jest bezzasadne, ale generuje efekt getta intelektualnego. Gdy czytelnik widzi w tekście słowo „bycie”, mówi sobie: „Ach tak, rzecz idzie o Heideggera”. A więc czytelnik od razu myśli na sposób historyczno-filozoficzny – odnosi się nie do „rzeczy samej”, ale do pism Heideggera. Inaczej czytelnik niemiecki – gdy czyta „Sein”, widzi po prostu jedno z kluczowych pojęć metafizycznych, występujące u wszystkich wielkich niemieckich myślicieli: Kanta, Schellinga, Hegla, Nietzschego itd., a także we wszystkich przekładach klasyków filozofii, od Platona poczynając. Dzięki temu to, co z tym użytym słowem robi Heidegger, staje się tak frapujące. Pisząc „istnienie” zamiast „bycia”, chcę zasymalizować, że sprawy, o których tu mowa, to nie jest jakaś heideggerowska scholastyka, jakieś zagadnienie interesujące dla „heideggerystów” i nikogo poza tym. Tu chodzi o istnienie, cokolwiek to znaczy, a nie o przypisy do Heideggera (w podobnym duchu argumentuje Wawrzyniec Rymkiewicz w książce *Formy istnienia*).

<sup>18</sup> Por. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, s. 80–81.

Doświadczenie to niweczy wszelkie strategie myślenia o świecie – wszelkie myślenie zawiera w sobie bowiem afirmację istnienia (czy też: bycia, stawania się, wydarzenia), do którego należy i w imieniu którego zawsze w gruncie rzeczy i siłą rzeczy się wypowiada. Ten właśnie moment jest w Tischnerowskiej polemice z Wodzińskim doskonale widoczny. Gdy myślenie naprawdę myśli, to współdziała z dobrem – tak uważa Tischner. Ta autoafirmacja myślenia (mająca coś z biblijnego: „i widział Bóg, że było dobre” – tu: „i widziało myślenie, że było dobre”) zostaje, zdaniem Wodzińskiego, podana w wątpliwość w doświadczeniu Auschwitz i Kołomy. Myślenie, cofając się przed doświadczanym przez współczesność złem, cofa się samo przed sobą: dostrzega wreszcie samo siebie jako część najgorszego, najstraszniejszego, najbardziej niewybaczalnego zła. Zaczyna się więc jękać i bełkotać – samo myślenie staje się wtedy symptomem tego, o czym myśli.

W *Światłocieniach zła*, jeśli tak na nie popatrzeć, nie chodziłoby więc właściwie o to czy o tamto doświadczenie ani o takie czy inne myślenie, chyba że jedynie w sensie przykładów. Chodziłoby o zawrotne, najbardziej ogólne przeciwstawienie: doświadczenie w ogóle (jego sednem, jego epifanią jest Auschwitz) *versus* myślenie w ogóle (jego sednem jest filozofia współczesna, a zwłaszcza Heidegger). Chodziłoby o zburzenie spokoju sumienia, które kryje się we wszelkim myśleniu jako świadku doświadczanego szczególnie jaskrawie w XX wieku nieszczęścia.

Jan Błoński pisał kiedyś o „biednym chrześcijaninie patrzącym na getto”. To bardzo mocny tytuł, chociaż jego ironia umyka nam przez ciągle powtarzanie go i parafrazowanie. Jeśli tylko patrzy, to co z niego za chrześcijanin? Analogiczne oskarżenie kryje się w przeciwstawieniu doświadczenia i filozoficznego myślenia: jeśli myślenie doświadcza Auschwitz i gułagu – i nie dusi się w komorze, nie płonie w krematorium, nie zamarza w podbiegunowym mrozie – to co z niego za myślenie?

Albo – odwracając to pytanie – może właśnie nie ginąc z ofiarami, myślenie pokazuje, że jako takie, z konieczności, staje po stronie



oprawców – o tyle, że istnieje? Może istnienie w ogóle – nie takie czy inne istnienie, ale istnienie samo – ma w sobie coś ze zła? I to nie tylko wtedy, gdy jest wypaczone, zdeformowane, źle zrozumiane, skrępowane – ale właśnie wtedy, gdy nic go nie wypacza i nie krępuje, kiedy pozwala mu się po prostu być? Kto zachwyca się istnieniem wyzwolonym, nieskrępowanym, puszczonej wolno, kto apeluje o *Gelassenheit*, jak Mistrz Eckhart, a za nim Heidegger – czy nie wyraża tym samym przyzwolenia, a może i pochwały najważniejszego osiągnięcia rozpetanego istnienia XX wieku, krajobrazu komór gazowych i kołymskich katowni?

Zresztą to samo da się wyrazić bez odwołań do współczesnej historii. Wystarczy choćby taki rodzaj wyobraźni, jaki dochodzi do głosu w poemacie Dantego. Czy jeśli piekło istnieje – i to istnieje w sposób niewyleczalny i nieodwracalny – myśleniu wolno z niego kiedykolwiek odejść? A jeśli odchodzi – to czy nie daje tym samym świadectwa swojej winy? „Konanie Jezusa trwać będzie aż do skończenia świata; nie należy spać w tym czasie”, pisał Pascal. Czy nie dotyczy to wszelkiego zła, o ile, jak twierdzi Dante, jest w nim coś nieodwracalnego?

Myśl jest zła, bo istniąc, zgadza się milcząco na zło istnienia. Czy nie jest to straszne przypuszczenie, straszne przeczucie? Przeczucia tego nic oczywiście nie przekształci w pewność, śmiesznie jest myśleć w jego kontekście o jakimś dowodzie, uzasadnieniu czy argumentacji – nie ma argumentacji, która mogłaby przekonać o niegodziwości samego istnienia. Wszelkie argumenty ostatecznie oddają się do dyspozycji sprawie istnienia, są jego nadwornymi adwokatami. Ale, z drugiej strony, czy coś może unieważnić to straszne podejrzenie, jeśli już się pojawiło? Z jego perspektywy wszyscy chwalczy istnienia, wszyscy ci, którzy chcieli je jak najpełniej dopuścić do głosu – wielcy filozofowie przeszłości, Platon i Arystoteles, Kartezjusz i Spinoza, Nietzsche i Heidegger – stali by, nie wiedząc o tym, po stronie zła. Ale również to podejrzenie – jest, pojawiło się, powstało, istnieje. A zatem i ci, którzy je głoszą, nie są niczym najczyściejsi spośród katarów, ale sami

też uczestniczą w niegodziwości myślenia. Może bowiem sama strategia oczyszczania, endury istnienia, zakłada istnienie w nim jakiegoś ukrytego, niewinnego rdzenia – może najradzykalniejsza negacja istnienia ma w sobie jeszcze jego afirmację, a tym samym uczestniczy w jego hańbie? Może istnienia nie można do końca oczyścić – może trzeba nim raczej grać, przechytzać je, posługiwać się nim przeciw niemu samemu?

Takie stawianie sprawy ma w sobie jednak coś z hysterii. Przesadne interpretacje prowokują przesadne, nazbyt defensywne reakcje obronne. Czy w tej książce rzeczywiście burzy się ostatecznie jakaś iluzję, zdiera zasłonę hipokryzji, za którą chowa się wszelkie pozostałe myślenie? Taka interpretacja ewokowałaby następujący obraz: oto z jednej strony całokształt filozofii od Platona do Heideggera, a z drugiej grożący jej palcem doktor habilitowany Cezary Wodziński (któremu w efekcie tego grożenia palcem – po tej akurat książce – przyznano tytuł profesorski).

Byłaby to, trzeba przyznać, wizja nieco groteskowa. Może jednak powinno się interpretować tę książkę mniej histerycznie, mniej kurczowo-defensywnie? To znaczy, przede wszystkim, na innej płaszczyźnie. To jest książka raczej jeża niż lisa; raczej kogoś, kto się broni, a nie atakuje. Najuczciwiej byłoby potraktować ją jako niezwykle pouczającą demonstrację pewnego – defensywnego – sposobu czytania tekstów. Jeśli pójść tym tropem – jeśli uznać *Światłocienie zła* za pewnego rodzaju hermeneutyczną wprawkę – może się ona okazać wyjątkowo cenną lekcją filozofowania.

Nie chciałbym, żeby zabrzmiało to jak zdawkowy komplement. Czytając ponownie tę książkę, zauważyłem niedawno, z pewnym niedowierzaniem, jak wiele zawdzięczam Wodzińskiemu. Nie zdążyłem mu tego nigdy powiedzieć, bo sam tego nie wiedziałem: właściwie zawdzięczam mu wszystko, co wiem o filozofii, nie w sensie treści, ale przeczucia tego, po co się filozofuje i jak powinno się filozofować. Może zresztą dobrze, że nie zdążyłem tego powiedzieć. Powiedzieć tak swojemu nauczycielowi filozofii to dwuznaczny komplement. Filozofia jest przewrotnym rzemiosłem: to, czego się

dowiedzieliśmy, musimy odrzucić, to czego nie zdołaliśmy się dowiedzieć, bierzemy ze sobą.

Inaczej mówiąc (jeśli ta pierwsza zagadka nie wystarcza): filozof ma kłopot z uczniami, bo jeśli udaje mu się ich nauczyć filozofowania, jeśli osiągają dojrzałość w filozofii – muszą go zdradzić, czasem odchodząc zupełnie od jego twierdzeń i metafor, a czasem interpretując je wbrew niemu: głosząc jego myśl w sposób, który jest mu obcy. Kto do takiego aktu zdrady nie dojrze, nie zostaje filozofem, nigdy nie myśli na własny rachunek. Otóż nigdy nie myślałem o odchodzeniu od stanowiska Wodzińskiego, ponieważ nigdy nie uważałem tego stanowiska za własne. Ponieważ jednak dostrzegam, jak wiele z jego książki, tego melstromu jego filozofii, niosłem ze sobą, wcale o tym nie myśląc.

Chodzi mi przede wszystkim właśnie o metodę czytania tekstów. Czytać trzeba, wcielając się w tekst, ale to zadanie można uznać za dopełnione dopiero wtedy, gdy zaczyna się z tekstem walczyć. Nie jest to polemika zewnętrzna, w tym sensie, że jej punktem wyjścia nie jest to, co się już wiedziało, zanim się zaczęło czytać. Punktem wyjścia polemiki nie jest pogląd już ustalony, taka czy inna ortodoksja. Trzeba się od tekstu wszystkiego nauczyć, zanim zacznie się z nim walczyć; być może trzeba nawet zapomnieć wszystko, co się wiedziało przed nim, i zawiesić wiedzę o wszystkim, co może przyjść po nim. Nie jest to jednak również „krytyka wewnętrzna”, bo punktem wyjścia nie jest najważniejsza teza czy też centralna intuicja tekstu (której w ramach „krytyki wewnętrznej” broni się niejako wbrew tekstowi). Tutaj natomiast punktem wyjścia jest odmienna od oryginalnej interpretacja tej centralnej intuicji, wyjściowa herezja (doskonały przykład: Brzozowski i marksizm; Brzozowski mówi: „Wszedłem w marksizm od razu od strony jego krytycznych zwolenników i ortodoksalnym marksistą nigdy nie byłem”<sup>19</sup> – to samo jednak dotyczy wszystkich innych mistrzów Brzozowskiego). Taka centralna intuicja („jedyna

---

<sup>19</sup> S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990, s. 75.

myśl” w sensie Bergsona) jest światłem tekstu, a jej reinterpretacja gasi to światło i trzeba skoczyć w ciemność.

A zatem od Wodzińskiego nauczyłem się, że rekonstrukcja i destrukcja, a ściślej: deformacja tekstu, wewnątrz-zewnątrzna polemika z jego główną myślą, w tym sensie gaszenie jego światła, są od siebie nierozłączne. A jednak wahałbym się tytułować tę praktykę dekonstrukcją. Dekonstrukcja jest sprawiedliwością, mówi Derrida. To znaczy Derrida cały czas podkreśla, że jego filozofia ma wymiar etyczny, że jest taktyką sprzeciwiania się totalizującym tendencjom europejskiej kultury; że jest swoistą wojną ze złem. Tymczasem hermeneutyka Wodzińskiego – to jest jej oryginalna cecha – opowiada się za nieodpowiedzialnością. Daje lekcje nieodpowiedzialności filozofii. Tę lekcję należy przerobić.

Nieodpowiedzialność wydaje mi się kluczowym pojęciem *Światłocieni zła*. Rozumiem tę książkę jako obronę nieodpowiedzialności. Gotowy byłbym nawet uznać nieodpowiedzialność taką, jaka wygląda do mnie z tego tekstu, za swoje filozoficzne *credo*.

Sam Wodziński tak formułuje stawkę swojej książki, jej najważniejsze pytanie:

Czy możliwy byłby do utrzymania – przy założeniu, że mamy do niego dzięki redukcji epifanicznej dostęp – stan radykalnej epifanicznej ambiwalencji, nierozstrzygalności, niezawieralności, nieodpowiedniości i nieodpowiedzialności, krótko: stan radykalnej an-archiczności<sup>20</sup>.

Zwróćmy uwagę na te pojęcia: epifania, redukcja epifaniczna, epifaniczna ambiwalencja. Wszystkie one znaczą to samo. W ciemności myślenia, między „już nie” a „jeszcze nie”, pojawiające się doświadczenia stają się epifaniami. Ale nie można z góry rozstrzygać, że są to epifanie dobra, wbrew temu, w co chciał wierzyć Tischner: stąd z epifanią łączy się ambiwalencja.

W jakim sensie mowa jest tutaj o „nieodpowiedzialności”? Otóż, wydaje mi się, w sensie odwrotności łacińskiej maksymy: *Quisquid agis prudenter agas et respice finem*. Maksyma ta, odniesiona

---

<sup>20</sup> C. Wodziński, *Światłocieni zła*, s. 84–85.

do hermeneutyki, znaczyć mogłaby tyle: po pierwsze, działaj według pewnego porządku, zgodnie z prawem czy obyczajem, czy przyjętą metodologią, w każdym razie zgodnie z regułami gry (*prudenter agas*). Po drugie, zważaj na efekt (*respice finem*) – żeby był taki, który uznaje się za dobry; który sobie zaplanowałeś, który znajdzie uznanie innych. Po trzecie, nie wypaczaj sensu, oddaj sprawiedliwość temu, co czytasz; wszelka myśl jest dobra, zła jest jedynie bezmyślność, a zatem odpowiedzialność każe albo dotrzeć do dobra zawartego w interpretowanym tekście, albo odrzucić go jako bezmyślny. Wszystkie te rozsądne zalecenia odrzucane są w praktyce hermeneutycznej Wodzińskiego.

Nieodpowiedzialność jest, w kontraście do takiego *...prudenter... et respice...* nieposłuszeństwem metodzie, metodologiczną anarchią i samowolą, która traktuje tekst jako materiał twórczej obróbki. Sensem tej samowolnej obróbki jest wydobywanie z tekstu czegoś, co w nim może być, ale czego w nim być nie musi – przedmiotu własnej, idiosynkratycznej obsesji hermeneuty. Chodzi o badanie tekstu pod kątem własnej obsesji (od tej strony niejako, od której wyczuwa się jakieś promieniujące przez przerabiany tekst zagrożenie, możliwość ataku ze strony rzeczy myślenia). Czytany tekst staje się wtedy materiałem, który mógłby posłużyć do budowania schronu broniącego przed atakiem rzeczy myślenia. Ale z drugiej strony – przeciwnie, tekst staje się teraz tym właśnie miejscem, w którym następuje pęknięcie idiosynkratycznej powłoki ochronnej, w którym przeciera się ona, w którym staje się tak cienka, że prześwituje przez nią to, czego hermeneuta się obawia. Niekoniecznie musi zresztą chodzić o strach – chodzi o wszelki rodzaj wyczuwalnego silnego pobudzenia pod wpływem tekstu.

Tak, właśnie tak, chodzi o pobudzenie dowolnego rodzaju – pod pobudzeniem zawsze skrywa się jakaś osobista tajemnica, jakaś obietnica rozwiązania dręczącej zagadki, którą w istocie jest każda obsesja. Dlaczego coś w ogóle jest pobudzające? Dlaczego coś pociąga albo odpycha? Kto myśli, że zna już odpowiedź na te pytania, zapewne słabo nadaje się na hermeneutę, zbywa mu

na nieodpowiedzialności. Za bardzo „zważa na koniec”, a to znaczy, że wie już z góry, jakie jest zakończenie – po co zatem czyta? Czyżby był jak urzędnik czy prokurator, który po prostu musi przestudiować akta, chociaż w duszy wydał już wyrok?

Nieodpowiedzialny hermeneuta może więc po prostu zażyczyć sobie, żeby to, co czyta, było (dla niego) ciekawe, żeby go pobudzało tak albo inaczej. Być może nawet – żeby go po prostu bawiło. Nieodpowiedzialna zabawa, kłamstwo, przesada i blaga też może być rodzajem hermeneutyki. Pomyślmy o Beckettcie zgłaszającym jako temat swojego uniwersyteckiego wykładu wymyślonego przez siebie poetę o nieprzyzwoitym nazwisku Jeana du Chas. Beckett, zgłaszając temat wykładu, nie zdradził jednak, że chodzi o postać fikcyjną. Czy było to nieodpowiedzialne? Być może. Ale może publiczność więcej zyskała, słuchając wykładu Becketta o nieistniejącym poecie, niż słuchając wielu odpowiedzialnych akademików mówiących o poetach rzeczywistych? Czy ten esej byłby gorszy (albo lepszy), gdyby Wodziński wcale nie istniał?

Po drugie, i nie bez związku z pierwszym, pojęcie „nieodpowiedzialności”, które odkrywam u Wodzińskiego i pod którym się podpisuję, ma w sobie rys tragicznego zbłądzenia: Arystoteles mówi w *Poetyce*, że *katharsis* (znieczulająca synergię współczucia i trwogi) przynoszą tylko takie tragedie, które co prawda nie ukazują bohatera jako nieposzlakowanego, ale zarazem nie ukazują go jako niegodziwca. Współczucie budzi bohater, o ile błądzi i nie wie o tym, choć fakt, że ponosi tego błądzenia konsekwencje, jest sprawiedliwy, z tragicznego punktu widzenia. Trwogę wzbudza zaś bohater, o ile jest do widza podobny.

Bohater tragiczny w tym sensie to każdy, kto z własnej inicjatywy podejmuje się istotnego działania, więc również hermeneuta. Nie ma interpretacji, która nie byłaby zbłądzeniem. Za zbłądzenie hermeneuta nie jest odpowiedzialny, chociaż ponosi konsekwencje zbłądzenia (jego tekst staje się częścią jego powłoki ochronnej, jego ciała językowego). A jednak, w przypadku hermeneuty, inaczej niż w *Poetyce* Arystotelesa, nie wiąże się z tym efekt *katharsis* – nigdy

nie pojawia się pozytywny efekt tragiczny (sugerowany w słowach *respice finem*): widok niewzruszonej, wiecznej sfery tego, co ogólne, w obliczu której to, co jednostkowe, traci na znaczeniu. Wieczność wzniosłości jest fałszywym pocieszeniem dla hermeneutyki nieodpowiedzialności. Dlaczego? Bo wzniosłość taka byłaby pewnego rodzaju odpowiedzią.

Oto więc, w konsekwencji, ostatnie, najważniejsze znaczenie filozoficznej nieodpowiedzialności, wypływające z gry słownej: nieodpowiedzialność to upieranie się przy braku odpowiedzi. Pytanie nieodpowiedzialne u Wodzińskiego to takie pytanie, które podaje w wątpliwość wszelką odpowiedź i w związku z tym nie pozwala cieszyć się moralną pewnością, że pytający stoi po właściwej stronie, po stronie dobra. Nieodpowiedzialne pytanie czyni z pytającego stronnika zła.

Brzmi to niepokojąco. Jak rozumieć zło, którego stronnikiem staje się myślenie, gdy samowolnie interpretuje i nieodpowiedzialnie pyta, zamiast odpowiedzialnie porządkować materiał zgodnie z regułami gry i karnie odpowiadać?

Otóż o złu mówić można zasadniczo w trzech kontekstach. Po pierwsze, w kontekście moralno-ontologicznym. Streszczam w ten sposób ten przewodni wątek *Światłocieni zła*, który wywodzi się z wcześniejszej książki Wodzińskiego *Heidegger i problem zła*. Jej ostatni krótki i bardzo zamaszysty rozdział zatytułowany jest – w otwartym sprzeciwie wobec wszelkiej konkluzywności – *Otwarcie*. Pojawiają się w nim wszystkie najważniejsze pojęcia następnej książki, takie jak epifania zła, zło poza dobrem i złem, apofatyka<sup>21</sup>. Mówi się tam również o kresie dwóch europejskich dróg problematyzowania doświadczenia zła: ontologicznej i aksjologicznej.

Jednak odróżnienie tych dwóch dróg wydaje się przekonujące jedynie w odniesieniu do ich dwóch ostatnich (zdaniem Wodzińskiego) przedstawicieli: Heideggera jako ostatniego ontologa i Levinasa jako ostatniego aksjologa. Heidegger w miejsce opozycji

---

<sup>21</sup> Por. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, wyd. drugie, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2007, s. 471–487.

bytu i niebytu zaproponował pojęcie istnienia jako zdecydowanego pytania w obliczu śmierci, Levinas w miejsce opozycji dobra i zła postawił epifanię twarzy: pytanie pod adresem istnienia: „Czy zabijesz mnie swoim zdecydowaniem?”. A więc: pytanie o moją najbardziej własną śmierć (Heidegger) *versus* pytanie o śmierć, którą zadaje samym swoim istnieniem (Levinas).

Jednak wbrew schematowi, który w *Heideggerze i problemie zła* buduje Wodziński (a który ukradkiem odwołuje się w kilku miejscach *Światłocieni zła*<sup>22</sup>), w całej wcześniejszej historii metafizyki nie ma właściwie dwóch osobnych dróg, jest jedna droga, łącząca aksjologię i teorię bytu: byt rozumiany jest jako dobro, zło rozumiane jest jako brak dobra (prywatywna koncepcja zła), ewentualnie jako warunek dobra w teodycei (to ostatnie Wodziński nazywa „bonizacją zła”)<sup>23</sup>. Zresztą obie te wersje ontyczno-aksjologicznej interpretacji zła („prywatywna” i „bonizacyjna”) dobrze się ze sobą zgadzają: zło w tym ujęciu nie ma samodzielności bytowej, jest dobrem popsutym, ale nawet to zaburzenie, jakim jest zło, czyli choroba dobra, ma swoje miejsce w ramach ekonomii bytu: byt choruje na zło po to, aby tym lepiej wyzdrowieć (Bóg u Milтона posługuje się buntem szatana, żeby wypróbować człowieka). Zło we wszelkiej teodycei jest tylko niedopełnionym, niedoprowadzonym (jeszcze) do końca dobrem.

Zarówno jednak interpretacja zła jako braku dobra – czy też nieudolnego małpowania dobra (tak wyraźnie pobrzmiwa ono w Tischnerowskiej uwadze, że zło może co najwyżej przebierać się za epifanię, ale nigdy nie jest epifanią, to co się naprawdę ukazuje, jest bowiem zawsze dobre) – jak i teodycea, czyli rozumienie tej maskarady jako choroby prowadzącej do dobrego zakończenia, w kontekście historii XX wieku wydają się wręcz nieprzyzwoite. Ontyczno-aksjologiczne pojęcie zła pragnie uleczyć chorobę zła, zdyscyplinować i uporządkować byt. W tym sensie samo może być

---

<sup>22</sup> Np. w rozdziale o Nietzschem, w którym Wodziński wprost polemizuje z własnymi ustaleniami z poprzedniej książki, umieszczającymi Nietzschego w tradycji „aksjologicznej” (por. C. Wodziński, *Światłocieni zła*, s. 90).

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 131.



jednym z objawów zła epoki. Hitler, Lenin, Stalin, Mao, współcześni nacjonaści i współcześni liberałowie – wszyscy oni wychodzili z pewnej interpretacji dobra, którą starali się narzucić światu. Wszyscy byli obrońcami prawa dobra (dobra reprezentowanego przez proletariat, rasę aryjską, własny naród, wyzwoloną ludzkość, czy w końcu, dlaczego nie, wolny rynek) do siły. Bronili silnego dobra, walczyli z potężnym złem (jakkolwiek je rozumieli). Z dobrem i złem w tym sensie ontyczno-moralnym Wodziński nie chce mieć nic wspólnego: odrzuca hermeneutykę jako terapię, próbę uleczenia zła czy walki ze złem. W tym sensie pozostaje nieodpowiedzialny.

Drugi sens zła, tym razem afirmatywny, który Wodziński też moim zdaniem odrzuca, choć odnosi się do niego z konieczności dużo bardziej ambiwalentnie, chciałbym nazwać sensem dionizyjskim. Mam tu na myśli tego groźnego boga Dionizosa, który pojawia się w Eurypidejskich *Bachantkach*. Jest to bóg rozwiązujący wszelkie więzy, burzący mury miasta, stawiający świat na głowie.

O ile zło terapeutyczne pojawia się, według heideggerowskiej terminologii, na poziomie ontycznym, „zło” dionizyjskie pojawia się na poziomie ontologicznym i jest na nim przedmiotem afirmacji. O ile w pierwszym kontekście, ontyczno-aksjologicznym, zło rozumiane jest jako brak bytu, o tyle w tym drugim kontekście „zło” rozumiane jest jako synonim czy przejaw bycia. „Zło” jako dionizyjskie jest odblokowaniem albo udrożnieniem bycia bytu – tak naprawdę wcale nie jest złem, ale pewnym etapem na drodze wyzwolenia. Jest „złem” tylko z perspektywy myśli zniewolonej sztywnymi interpretacjami dobra i zła z poziomu ontyczno-aksjologicznego.

Tego typu dionizyjskość wcale niekoniecznie klóci się z chrześcijaństwem, przeciwnie, tutaj przynależy też spora część chrześcijańskiej tradycji, zwłaszcza mistycznej. Wydaje mi się, że podkreślający dobroć epifanii Tischner należy do tej właśnie tradycji „dionizyjskiej”, otwartego chrześcijaństwa. To jest soteriologiczne,

uwalniające podejście, w którym zło znika, w dionizyjskim czy mistycznym uniesieniu, razem z podmiotem doświadczającym zła. Podmiot zła i samo zło znikają, pozostawiając po sobie bezosobowe, najświętsze doświadczenie wyzwolenia. Prawdziwym złem, tym, które trzeba naprawdę pokonać, jest w takim ujęciu blokada istnienia albo istnienie nieautentyczne, albo jakoś inaczej ujęte unieruchomienie i zamknięcie się na stawanie. Dionizos te blokady, mury i zasieki – granice podmiotowości nieszczęśliwej – niszczy. W tym sensie jest „zły” w cudzysłowie, jako niszczyciel – ale w istocie rzeczy jest dobry, bo niszczy jedynie blokady krępujące istnienie, szranki i granice istnienia. Ale niszczy je przecież nie tylko pogański Dionizos, ale również chrześcijańska kenoza. Do obu odmian tej soteriologicznej, dionizyjskiej szkoły interpretacji zła – pogańskiej i chrześcijańskiej – Wodzińskiego jest blisko. W gronie skłonnych do tej interpretacji pisarzy dostrzega swoich filozoficznych przyjaciół. Lubi zarówno pogańsko-nietzscheańską interpretację „zła”, której odnogą byłby wczesny Heidegger, jak i chrześcijańską, w stronę której grawitował późny Heidegger, piewca eckhartiańskiej *Gelassenheit*. Afirmując „zło” w tym sensie, afirmuje się siłę znoszącą więzy.

*Amicus Plato, sed...* Czy nie jest to jednak również jakaś postać „bonizacji” zła, z którą klóci się współczesne doświadczenie Auschwitz i Kołomy? Traktować bowiem obozy śmierci jako kuźnie wyzwalające z oków nazbyt zeszywniałego bytu byłoby równie grubą nieprzyzwoitością, co traktować je jako zwykłą usterkę w ramach bytu skadinad nienagannie dobrego. I w gruncie rzeczy gdzieś w tym punkcie umocowany jest krytycyzm Wodzińskiego wobec Heideggera, stanowiący motyw przewodni w *Heideggerze i problemie zła* oraz w *Światłocieniach zła*, a potem łagodzony i sukcesywnie zanikający w kolejnych książkach. „Dziś myślę o tym inaczej. Nie jestem już przekonany o trafności tej krytycznej diagnozy”<sup>24</sup> – taką retraktację wobec oskarżenia pod adresem Heideggera można

---

<sup>24</sup> *Idem, Kairos. Konferencja w Todtnaubergu Celan – Heidegger, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2010, s. 176.*

znaleźć w książce *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu Celan – Heidegger*. Spotkanie Celana z Heideggerem w Heideggerowskiej *Hütte* ukazane zostało w tej późnej książce jako moment syntezy poezji żałobnej (poezji po Auschwitz) i myślenia bycia. Zrastają się one harmonijnie, nawet jeśli nie bez napięć, w dwugłos wzajemnie się leczący. Zbliżniają się.

Gdzieś w połowie książki objawia się, co prawda, na jej kartach – Hurbinek, straszna postać z oświęcimskiej książki Prima Leviego, dziecko Auschwitz, które nie nauczyło się mówić w żadnym języku, wypowiadało natomiast bez przerwy jedno jedyne słowo własnego języka, niezrozumiałe słowo brzmiące jak *mass-klo* lub *matis-klo*<sup>25</sup>. Ale, co za paradoks, w tej książce głosem Hurbinka wypowiedziana zostaje nadzieja („mit einer Hoffnung auf ein kommandes Wort im Herzen” – „z nadzieją w sercu na nadchodzące słowo” albo „z nadzieją na nadchodzące słowo w sercu”, jak brzmi inskrypcja Celana w księdze gości w chacie Heideggera). Nadzieja ta okazała się zaś możliwa do odnalezienia w tekstach Heideggera, pomiędzy słowami, mimo wszystkich jego pobłędzeń i mylnych kroków. Nie potrzeba innego języka – wszystko, na co można było mieć nadzieję, zostało już „wymilczane”, jak sugeruje Wodziński, u Heideggera<sup>26</sup>.

Stawka *Światłocieni zła* wydaje mi się jednak zupełnie inna – Wodziński występuje w tej książce także przeciw swoim filozoficznym przyjaźniom – nic dziwnego, że w rezultacie zostaje sam. Podejmuje mianowicie próbę naszkicowania innego niż terapeutyczne i dionizyjskie – niż ontyczne i ontologiczne podejście do zła. Opiera się ona na spostrzeżeniu, że zarówno byt naprawiony i uleczony z braku, jak i byt puszczony wolno w byciu wcale niekoniecznie jest dobry, że skok w wolność może się skończyć źle – że wyzwolenie się z więzów bytu nie jest samo w sobie gwarancją słuszności. Jest to w gruncie rzeczy podejście najmniej wyspekulowane, najbardziej ukierunkowane na konkret, a mimo to najtrudniejsze

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 236.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 209 i n.

do uzyskania. Do niego, jak sądzę, prowadzi droga hermeneutyki nieodpowiedzialnej.

W podejściu terapeutycznym (ontyczno-aksjologicznym) odpowiedzialność oznacza posłuszeństwo wobec przepisów prawa regulujących zdrowie całości. Może też oznaczać pogodzenie się z regułami jako nieuchronnym źródłem dyskomfortu. Jest negacją negacji (odrzuconiem zła jako braku). W podejściu dionizyjskim odpowiedzialność oznacza odpowiadanie „tak” na wezwanie bycia, afirmację afirmacji, jaką jest bycie. W podejściu nieodpowiedzialnym odmowa pogodzenia się ze złym bytem nie przyjmuje postaci dionizyjskiego, ekstatycznego zdania się na istnienie jako to, co przynosi wyzwolenie. Taka postawa przesądzałaby arbitralnie, że Heideggerowskie *Sein* czy tam Eckhartiańska *Gelassenheit* – to znaczy puszczenie wolno bytu – jest zawsze z konieczności dobre, co byłoby tylko inną wersją dogmatu, że istnienie jest dobre. Doświadczenie mówi jednak co innego. Zdarzają się w nim poetyckie spotkania przy studni, z udziałem żydowskiego poety i byłego członka NSDAP. To budujące, że tacy ludzie mogą się spotkać i wspólnie pomilczeć. Ale zdarzają się też prześwity bycia prześlepiające Auschwitz, milczenia przemilczające głos Hurbinka, roztapiające doświadczenia zła w jakiejś wzruszającej wzniosłości, wobec której wszystko inne staje się nieważne. Milczenie staje się wystarczającą odpowiedzią. Nieodpowiedzialność hermeneutyczna, odrzucając wszelkie odpowiedzi, przyjmuje natomiast raczej postać nieokreślonego oczekiwania, ani otwartości, ani konkluzji, raczej niezdecydowania, czy to, co nadchodzi, przyjąć czy odrzucić wedle doraźnie przyjętych kryteriów, o których wiadomo, że są prowizoryczne.

Ciągłe utrzymywanie tych kryteriów w stanie prowizoryczności – oto najważniejszy, jak sądzę, sens nieodpowiedzialności u Wodzińskiego. Wodziński lubi muzyczne, taneczne, dionizyjskie metafory. Chętnie wchodzi w filozoficzne przyjaźnie z tymi, którzy chwala muzykę istnienia. Wbrew tym jego upodobaniom nieodpowiedzialność, którą zdaje się – być może z ciężkim sercem, być

może wbrew sobie – głosić, to mozolny taniec nie do rytmu, taniec nie do tej muzyki, która się akurat rozlega.

„Czy można jeszcze cokolwiek powiedzieć? Każde słowo jest w tym »miejscu« retardacją, wycofaniem się ze sceny tańca”<sup>27</sup>. Czy w *Światłocieniach zła* „tańczące zło”, jakby Minotaur, o którym nie wiadomo, czy się czai, czy też nie za najbliższym rogiem labiryntu, nie jest istnieniem po prostu, istnieniem jako poezją bytu? A skoro w tej i w innych książkach Wodzińskiego zło jest epifanią poza metafizyką bytu i metafizyką wartości, epifanią, której najbardziej radykalną postacią jest Auschwitz: czy zło nie jest poezją „po” Auschwitz?

Jeśli Auschwitz jest możliwe, żadnego „po” Auschwitz nie ma: Auschwitz to epifania oświecająca czas *between past and future*. W takim razie trzeba powiedzieć, że zło jest poezją Auschwitz, muzyką Auschwitz. Otóż w książce *Światłocienie zła* za tą możliwością kryje się straszna ambiwalencja: dionizyjskie istnienie (a istnienie u Heideggera jest dionizyjskie) zdolne jest w tym tańcu zarówno do leczenia ran, jak i do czegoś wręcz przeciwnego, niewybaczalnego. „Nic tańczy [...] w misteryjnym transie zła”<sup>28</sup>, mówi Wodziński i należy to powiedzieć wyraźnie: tym, co ono tańczy, jest Auschwitz i Kołyma, jego śpiewakiem jest Hurbinek, o tym myśli nieustannie jedyna myśl Wodzińskiego. Na tę muzykę Auschwitz nie wolno odpowiadać tańcem i tak naprawdę nie ma na nią dobrej odpowiedzi, pozostaje nieodpowiedzialność, jedyna uczciwa droga hermeneutyki, choć nie gwarantuje ona spokoju sumienia.

\*

Ostatnia książka Wodzińskiego, *Metafizyka i metapolityka*, ukażała się już po jego śmierci. Składa się ona głównie z artykułów drukowanych wcześniej na łamach „Przeglądu Politycznego”, zamyka ją zapis rozmowy autora z redaktorem naczelnym „PP”,

---

<sup>27</sup> C. Wodziński, *Światłocienie zła*, s. 127.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 128.

Wojciechem P. Dudą. Przewodnim motywem tych rozpraw są *Czarne zeszyty*, filozoficzne zapiski Heideggera z lat 1931–1948, których wydanie w 2014 i 2015 roku na nowo wzbudziło dyskusje o stosunku Heideggera do nazizmu i antysemityzmu.

Wodziński zabiera głos w tej dyskusji. Wypowiada się poniekąd jako autorytet naukowy, polski znawca tematu, autor *Heideggera i problemu zła*. W pewnym sensie mamy tu więc do czynienia z sequelem. Z innego punktu widzenia nowa książka wydaje się jednak zwieńczeniem procesu odchodzenia od programu, który Wodziński sformułował w *Heideggerze i problemie zła*, a próbował przeprowadzić w *Światłocieniach*.

W tym zarzuconym teraz – zdawałoby się, że ostatecznie – programie chodziło o wypracowanie stanowiska polemicznego wobec Heideggera, przez wskazanie na jednostronność Heideggerowskiej ontologii. Ślepotą podejścia czysto ontologicznego obnaża się w konfrontacji z epifanią zła współczesności – w konfrontacji z doświadczeniem Auschwitz i Kołomy. Doświadczenie to ukazuje zło samego istnienia. Istnienie, nawet rozumiane po Heideggerowsku, dionizyjsko, jako wiatr rozwiewający wszelkie chmury bytu, kruszący wszelkie sedymentacje bytowego porządku, nie może stanowić odtąd miary doświadczenia, przestaje być miarodajne i wiarygodne. Nie wolno wierzyć istnieniu, nie wolno tańczyć do jego dionizyjskiej muzyki. Doświadczenie zła kompromituje samo istnienie, każe myśleniu zdystansować się do istnienia. Ale również ten dystans do istnienia – dystans, który Levinas nazywa transcendencją – nie wystarczy do uchwycenia tego, co się stało: sam dystans również bowiem dotknięty jest istnieniem, jego siła jest pochodną tego, od czego stara się zdystansować. Nie można wierzyć w to, że myślenie zdystansowane – myślenie etyczne dystansujące się od myślenia ontologicznego – staje się tym samym czyste i niepodejrzane, że uwalnia się od zła.

Zachodzi tu więc sytuacja dwustronnej jednostronności, wzajemnego prześlepiania tego, co najważniejsze przez dwa konkurencyjne języki filozofii, a raczej – przez dwa sposoby, jakimi

przemawia samo doświadczenie współczesności: przez ontologię i etykę. Ontologia prześlepia zło istnienia. Etyka prześlepia istnienie zła. Żadna synteza nie jest tu jednak możliwa: oznaczałaby ona redukcję doświadczenia zła, które rozgrywa się właśnie w niemożności pogodzenia doświadczenia z myśleniem, w rozszczepieniu myślenia, które w obliczu zła, nie chcąc się z nim pogodzić – a zarazem chcąc istnieć jako znak sprzeciwu wobec zła – musi myśleć samo przeciwko sobie. Jedynym, co możliwe w tej sytuacji, jest raczej wzajemne szachowanie się ontologii i etyki – posługiwanie się światłocieniem zła.

Otóż wydaje się, na pierwszy rzut oka, że w *Metafizyce i metapolityce* Wodziński ostatecznie rezygnuje ze strategii wzajemnego szachowania się dwóch nieredukowalnych perspektyw. Perspektywa ontologiczna nieodwołalnie połyka tu perspektywę etyczną, ta ostatnia okazuje się zbędna. Przeczucie mówiące o istnieniu zła – i, w konsekwencji, o „myśli złej” – wydaje się rozwiewać.

Myli się Emmanuel Levinas, kiedy w swej radykalnej krytyce projektu myślenia bycia zarzuca Heideggerowi ontologiczną totalizację, która rzekomo definitywnie uniemożliwia napotkanie „abolutnie innego”<sup>29</sup>,

pisze teraz Wodziński. Levinas myli się, ponieważ istnienie – które w istocie samo jest rozszczepieniem bytu na dwoje, „różnicą ontologiczną”, nieodpowiedzialnym pytaniem – należy rozumieć już jako „epifanię inności” przenikającą wszystko, co istnieje<sup>30</sup>. W ten sposób Wodziński opowiada się bez reszty po stronie istnienia, tego Dionizosa wstrząsającego fundamentami i więzami bytu, a przeciwko jego oskarżycielom z pozycji etycznych, takim jak Levinas, ale i takim jak sam Wodziński w swoich wczesnych książkach. Wygląda na to, jakby samo istnienie zawierało już w sobie wystarczającą krytykę istnienia. Zadaniem myślenia byłoby zatem jedynie zdanie sprawy z tej ontologicznej samokrytyki wpisanej w fundamenty ontologii – samokrytyki, z której pisma Heideggera pozostają

---

<sup>29</sup> C. Wodziński, *Metafizyka i metapolityka*, s. 143.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 144.

najbardziej wyczerpującym sprawozdaniem, niezależnie od wszelkich politycznych wpadek tego penitencjariusza istnienia.

Ale ta deklaracja nie zamyka jednak sprawy. W kończącej książkę rozmowie Wodzińskiego z redaktorem Dudą czytamy bowiem:

Ile jednak szlachetnych i wzruszająco niewzruszonych w swej dobroci i prawomyślności umysłów poległo w konfrontacji ze – pozwól, że tak to ujmę – „złem, które jest”! Kazus Heideggera skłania do poważnego namysłu. Daje prawdziwie do myślenia, bo odsłania te otchłanie myśli, w których poczyna się... zło. Albo, jeśli wolisz, bezradność myśli wobec zła. Zwłaszcza w tej jego monstrualnej postaci, jaka okazała się w XX wieku. Jaka okazała, że myśl człowiecza – ta myśl, która dzieje się „przed” czy poza rozróżnieniem na teorię i praktykę – bankrutuje w starciu ze złem. Że złudzeniem jest, jakoby mogła się zdystansować i z jakiejś niedosiężnej dla zła pozycji reflektować zło. Zaryzykowałbym: myśl prawdziwie niezłomna, śmiało penetrująca otchłanie, jest w zło uwikłana „z przyrodzenia”. Jakkolwiek próbowałaby się zdystansować, zreflektować, nie uniknie „paktu” ze złem. [...] Sięgamy otchłani demonizmu? A jakże! Imperatyw myślenia jako doświadczenia jest tu jednak bezlitosny: nie wolno „tego” uniknąć, nie wolno zlekceważyć, nie wolno zdać się na szlachetne egzorcyzmy. Być może dobromyślność [...] w otchłannej przestrzeni „poza dobrem i złem” – polega na niezłomnym przemyśliwaniu „zła, które jest”. Na... myśleniu zło-bycia. Na korzennym, nieusuwalnym, zapewne nieodgadnionym powinowactwie „bycia” i „zła”<sup>31</sup>.

Jest w tym fragmencie coś poruszającego. Wygląda to tak, jakby Wodziński gąbką wytarł tablicę, na której wcześniej naszkicowane zostały pierwsze *Światłocienie zła*, strzepnął ostatni kawałek kredy, a potem raz jeszcze zabrał się do formułowania od początku tej samej myśli. I jakby umarł tuż przed napisaniem pierwszego słowa tej swojej jedynej książki, nowych *Światłocieni zła*. Zostawiając nas z pustą tablicą i z niewypowiedzianą myślą z tyłu głowy: że z istnieniem coś jest nie tak i że w tej sytuacji myślenie nie może czuć się niewinne.

Ma to konsekwencję również dla myślenia o polityce. Ontologia to zdanie się na bycie, ufność wobec stawania się, tańczenie

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 253.



do muzyki istnienia. Wszelkiego rodzaju realizm polityczny wyrasta z podejścia ontologicznego do istnienia. Realizm może mieć przy tym zarówno charakter prawicowy, jak i lewicowy, może wypływać z pobudek zachowawczych, jak i dążyć do faktycznego zrewolucjonizowania istniejących stosunków. „Wir nennen *Kommunismus* die *wirkliche Bewegung*, welche den jetzigen Zustand aufhebt” – komunizmem nazywamy rzeczywisty ruch znoszący aktualny stan rzeczy, pisał Marks w *Ideologii niemieckiej*. Realizm może być bohaterski, nawet straceńczy, jak, w poemacie Milтона, realizm diabłów, które raz przegrawszy z Bogiem, nie składają broni, ale wypowiadają mu nieskończoną, beznadziejną wojnę – do której Bóg chce je zresztą właśnie wykorzystać mocą swojego sprytu, pragnąc mieć w diabelskich, straceńczych, oszalałych z bólu podmiotach wierne sługi pilnujące oczyszczającego byt ognia grzechu. Nawet jednak tego rodzaju straceńczość jest jeszcze realizmem, o ile odwołuje się do istnienia, a nie gniewu na istnienie jako złe; do siły, a nie do racji moralnej.

Z drugiej strony – istnieje coś takiego idealistyczna polityka protestu, napędzana poczuciem, że racja stoi po jej stronie – polityka *Sollen*. Jest to polityka, która nie chce wchodzić w kompromisy z rzeczywistością i odrzuca zło, jakim skażony jest realnie istniejący układ sił. Wywodzi się ona z myślenia etycznego – to znaczy, ostatecznie, ze zdolności potępiania istnienia. Myślenie to pozostaje jednak w pewnym punkcie naiwne: wierzy w realność krytycznego dobro-bytu, wierzy w to, że krytyka sama w sobie zawsze jest dobra. Tymczasem zarówno panowanie, jak i krytyka, zarówno rzeczywisty ruch, jak i etyczne oburzenie – wywodzą się z tego samego źródła.

Zachwyty muzyką istnienia, pozwalającą być wszelkiemu bytowi, i oburzenie na istnienie, które skażone jest złem – to dwa nieredukowalne składniki myślenia politycznego. Lekcja Wodzińskiego polegałaby na próbie równoczesnego operowania obiema tymi motywacjami: ontologiczną i etyczną. Na próbie szachowania jednego języka drugim, jednej wrażliwością drugą. Na próbie uprawiania

polityki zarazem realistycznej i idealistycznej. Jest to lekcja myślowej przekory, a zarazem, tym samym, pokory wobec ograniczonych możliwości myślenia przekornego. Nie pozwala ona pogrzebać sprzeciwu wobec tego, co się dzieje, wobec krzywdy, nieszczęścia, zła atakującego zarówno jednostki, jak i społeczeństwo: nieszczęścia moszczącego się w samym języku, jakim społeczeństwa się komunikują – języku, który jest „z tego, co mnie boli”, jest powłoką ochronną przed atakiem rzeczy, a zarazem ekskluzywnym środkiem tego ataku. Ale z drugiej strony nie pozwala oburzeniu, aby uwierzyło w swoją czystość i niewinność, bo taka wiara bywa miłym początkiem złego. Zło nie czai się gdzieś na zewnątrz – jest częścią nas samych, również częścią myśli o złu – żyje w naszym języku i naszym ujętych ciele, płynie arteriami społecznej komunikacji.

Nie trzeba zanadto ufać istnieniu – ani jako czemuś wzorcowo dobremu, dobrej naturze, ani jako czemuś żywiołowo-dionizyjskiemu – przestrzeni nieograniczonej wolności i przemiany. Nie trzeba też ufać własnemu krytycyzmowi wobec istnienia: nie daje on przepustki do świętości. Pod wszelkimi rzekomo obiektywnymi i abstrakcyjnymi wytworami kultury – pod wszelkimi dziełami języka – słyszeć jednak należy krzyk bólu podmiotu atakowanego przez zło. Tej podwójnej nieufności – wobec istnienia i wobec krytycyzmu – niezbędnej w myśleniu o polityce, i tej uważności wobec bólu, kryjącego się w języku i stanowiącego ostatecznie materię wszelkiej polityki, nauczyć się można z książek Wodzińskiego.