

JAROSŁAW JAKUBOWSKI

UNIwersytet KAZIMIERZA WIELKIEGO W BYDGOSZCZY

E-MAIL: J.JAKUB@UKW.EDU.PL

ORCID: 0000-0001-8750-1606

Skończoność a zło W stronę Jeana Naberta

Abstract: Nabert's understanding of the finitude–evil relationship is somewhat puzzling in that it assumes – contrary to the view rooted in centuries-long tradition – that finitude is conditioned by evil, not vice versa. Nabert argues for his view by presenting an in-depth analysis of existential conditions for the possibility of doing evil. He underscores that although we have a sense of free will, it turns out to be illusory since we are unable to identify the underpinnings of our actions. Nabert claims that inability to capture them, however, does not constitute the most essential condition of the ability to do evil. This condition, as it seems, must be sought in the original dissonance, which constitutes our existence and occurs between “empirical self” and “pure self” – that is in “fundamental alienation”. All limitations that make us are secondary to the evil generated by this dissonance, and it is in this sense that evil precedes finitude. In order to challenge the said primacy of evil over finitude, one might have to expand the meaning of finitude, accepting that fundamental alienation can also qualify as finitude. But in this case, too, one would be left with the question of the specific type of evil (indicated by Nabert in his *Le Désir de Dieu*) consisting in refusing to make an effort to overcome fundamental alienation. It follows that this refusal can be seen as a factor not only escalating this alienation but, ultimately, as its constituent.

Keywords: Nabert, finitude, evil, empirical self, pure self, action, existence

Wstęp

Na czym polega relacja zachodząca między skończonością a złem? Najbardziej standardowa odpowiedź na to pytanie głosi, że zło jest warunkowane przez skończoność. Odpowiedź ta, w której pobrzmiwa wielowiekowa tradycja filozoficzna, sięgająca co najmniej czasów św. Augustyna, zakłada, że byt zdolny do czynienia zła jest spętany rozmaitymi ograniczeniami dotyczącymi w szczególności sfery poznawczej oraz wolicjonalnej. Zgodnie z tą tradycją zwykło się wskazywać, że miarę, dzięki której można rozpoznać byt skończony jako skończony, stanowi byt nieskończony, doskonały, czyli Absolut. Nowożytną wersję tego poglądu prezentuje bardzo wyraziście Kartezjusz (*Medytacje*¹), lecz to dopiero Kant jest najprawdopodobniej pierwszym myślicielem, który porzuca pogląd, że niezbywalna miara umożliwiająca odkrycie bytu skończonego jako skończonego to nieskończoność cechująca byt absolutny². Co się tyczy epoki współczesnej, kwestionowanie prymatu doświadczenia nieskończoności nad doświadczeniem skończoności daje o sobie znać bardzo silnie zwłaszcza za sprawą szeroko rozumianej orientacji fenomenologiczno-hermeneutycznej, akcentującej nieuchronność perspektywiczności postrzegania³, a pośrednio skończoność tego bytu, którego owo postrzeganie jest udziałem. Należy wszakże zastrzec, że ów zwrot ugruntowany przez tę orientację (a przygotowany w pewnej mierze przez Kanta), polegający na zakwestionowaniu prymatu doświadczenia nieskończoności nad doświadczeniem skończoności, nie oznacza bynajmniej, że zakwestionowaniu ulega zarazem zdolność bytu skończonego do czynienia zła. Przeciwnie, wraz z tym zwrotem do głosu dochodzi między innymi pogląd głoszący, że skoro byt skończony jest skazany na perspektywiczność postrzegania, to

¹ René Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej wraz z zarzutami sławnych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, t. 1, przeł. Maria Ajdukiewicz, Kazimierz Ajdukiewicz, Izidora Dąbmska (Warszawa: PWN, 1958), 60.

² Por. Françoise Dastur, „La question philosophique de la finitude”, *Cahiers de Gestalt-thérapie* 23 (2009): 7–16.

³ Chodzi tu między innymi o takich myślicieli jak: Merleau-Ponty (*Fenomenologia percepcji*), Ricoeur (*Philosophie de la volonté*, t. 1–2) lub też Gadamer (*Prawda i metoda*).

w grę wchodzi możliwość generującej zło absolutyzacji jednej z perspektyw kosztem innych perspektyw.

Jak jednak na tle zarysowanego wyżej modelu relacji „skończoność–zło” sytuuje się koncepcja wypracowana przez Jeana Naberta? Dlaczego warto ją przywołać, badając tę relację? Podstawowy powód jest taki, że Nabert zdaje się w ostatecznym rozrachunku podawać w wątpliwość ugruntowane w wielowiekowej tradycji rozstrzygnięcie, zakładające, że to zło wywodzi się ze skończoności, a nie skończoność ze zła⁴. Zdaniem Naberta doświadczenie zła pretenduje do miana pierwotnej danej egzystencjalnej, w pewnym sensie poprzedzającej dane obejmujące doświadczenie skończoności. Co to dokładnie oznacza? Jak określić bliżej tę uprzedniość? Poszukiwanie odpowiedzi na powyższe pytania będzie wyznaczało nić przewodnią rozważań, które podejmiemy w niniejszym artykule.

Wstępny plan tych rozważań jest taki, by przypatrzeć się właśnie pod kątem kwestii skończoności wskazywanym przez Naberta pierwszoplanowym doświadczeniom egzystencjalnym, takim jak: „doświadczenie tego, co niesprawiedliwe”⁵, „poczucie winy”⁶, „poczucie grzechu”⁷, „poczucie samotności”⁸, powiązanych w różnoraki sposób z fenomenem zła. Wypada jednak zastrzec, że przyjmując taki plan, nie czujemy się zobowiązani, by odczytywać koncepcję Naberta całkowicie zgodnie z wykładnią, którą on sam sugeruje. Większe wyzwanie filozoficzne to bowiem, jak sądzimy, „myśleć wraz z danym Autorem lub może nawet niekiedy przeciw niemu”, niż po prostu odtwarzać jego sposób myślenia.

⁴ Paule Levert, *Jean Nabert ou l'exigence absolue* (Paris: Éditions Seghers, 1971), 52–53. Zob. też Władysław Zuziak, *Dojrzewanie świadomości refleksyjnej w filozofii moralnej Georgesa Bastide'a i Jeana Naberta* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 1998), 230.

⁵ Jean Nabert, *Essai sur le mal* (Paris: Aubier Éditions Montaigne, 1955), 21–61.

⁶ Jean Nabert, *Éléments pour une éthique* (Paris: Aubier Éditions Montaigne, 1943), 19–32.

⁷ Nabert, *Essai sur le mal*, 88–110.

⁸ Nabert, *Éléments pour une éthique*, 48–57.

Doświadczenie tego, co nieusprawiedliwione

Dlaczego, podejmując namysł nad Nabertowskim ujęciem relacji „skończoność–zło”, warto przywołać w pierwszej kolejności doświadczenie tego, co nieusprawiedliwione (*l'injustifiable*)? Powody są co najmniej dwa: po pierwsze, to właśnie w tym doświadczeniu splatają się różne istotne wątki dotyczące fenomenu zła, po drugie, jest to doświadczenie, którego rozjaśnienie wymaga przywołania kwestii granic wyznaczanych przez normy moralne. Chodzi w szczególności o rozdźwięk między przeświadczeniem, że jako uczestnik życia społecznego pozostaję nieustannie pod presją rozmaitych norm wyznaczających granice dopuszczalnego zachowania, a poczuciem, że sfera zła nie pokrywa się całkowicie z obszarem rozciągającym się poza nimi. Doświadczając czegoś, co określamy mianem zła, nie zawsze mamy do czynienia z przekroczeniem norm moralnych. Czyż nie jest bowiem tak, zapytuje Nabert, że jako zło kwalifikujemy wszelkie zdarzenia, które wywołują w nas ból i cierpienie, niezależnie od tego, czy są one spowodowane przez akty czyjejś woli, czy też mają przyczyny naturalne? Oto na przykład śmierć bliskiej nam osoby uznajemy za zło nie tylko w tym szczególnym, drastycznym przypadku, gdy padła ona ofiarą morderstwa, lecz również wtedy, gdy zmarła śmiercią naturalną⁹. Niezmiernie trudno odnaleźć się nam w takim świecie, w którym jej już nie ma, jawi się on nam jako znacznie gorszy niż ten, w którym mogliśmy radować się jej obecnością. Analogicznie nie wahamy się uznać za zło takich zdarzeń jak wybuch wojny lub też kataklizm przyrodniczy, mimo że jedynie pierwsze z nich uchodzi za zupełnie niezależne od przyczyn naturalnych. Kwalifikujemy bowiem te zdarzenia jako zło, jeszcze zanim zaczniemy rozpatrywać kwestię ich przyczyn¹⁰. Na pierwszy plan wysuwa się to, że są to zdarzenia, które – jak sądzimy – „nie powinny mieć miejsca”.

Jeśli jednak obszar zła faktycznie jest tak szeroki, że obejmuje również pewien typ zdarzeń wywołanych wyłącznie przez przyczyny naturalne, to jakie konsekwencje wynikają stąd odnośnie do statusu norm moralnych jako

⁹ Notabene zdaniem Naberta każdy człowiek „umiera wiele razy”. Każda kolejna śmierć bliskiej osoby jest bowiem w pewnym sensie również jego własną śmiercią, ma bowiem wtedy miejsce „radykalne przerwanie komunikacji z bliską osobą”. Zob. Nabert, *Essai sur le mal*, 46.

¹⁰ Por. tamże, 24.

czynnika wyrażającego roszczenie do tego, by stanowić podstawowe kryterium pozwalające określić, czym jest zło? Czy rozważając te konsekwencje, należałoby zadowolić się konstatacją, że normy moralne stanowią podstawowy wyznacznik przynajmniej tego rodzaju zła, które jest wywoływane przez akty wolicjonalne, czyli tak zwanego „zła moralnego”? Zgodnie z koncepcją Naberta taka konstatacja byłaby z różnych względów przedwczesna. Przede wszystkim należałoby się zastanowić nad kwestią szczelności i kompletności norm moralnych¹¹. Czy mianowicie, upatrując w nich wyznacznik zła moralnego, mamy gwarancję, że wszelkie zdarzenia rozpoznawane przez nas jako „nieusprawiedliwione”, czyli te, które wywołują „ostry, spontaniczny sprzeciw naszej świadomości”¹², są faktycznie objęte przez te normy? Czy na przykład norma moralna wskazująca, że nie należy nikogo krzywdzić, jest na tyle szczelna, iż nie wymyka się jej żaden spośród możliwych typów oszustwa bądź też manipulacji? A czy z kolei norma wskazująca, że nie należy być obojętnym na nieszczęścia przytrafiające się Innym, jest na tyle szczelna, iż pozwala nam rozpoznać niezawodnie sytuacje, w których powinniśmy zaoferować swą pomoc? Poza tym nasuwa się pytanie, czy uszczelnianie norm moralnych miałoby polegać jedynie na wypełnianiu luk (mającym na celu to, by każdemu kolejnemu wydarzeniu doświadczanemu jako zło można było przyporządkować jakąś normę moralną), czy również na nieustannym uszczegóławianiu już istniejących norm? Czy zatem, odnosząc się na przykład do tak straszliwego zdarzenia, jakim jest akt ludobójstwa, wystarczyłoby poprzestać na konstatacji, że stanowi on naruszenie normy „nie zabijaj”, czy też należałoby wskazać dodatkowo, że mamy tu do czynienia ze złamaniem uszczegółowionej wersji tej normy, głoszącej, iż „nie wolno popełniać zbrodni masowych”?

Jakkolwiek szczelne oraz uszczegółowione byłyby normy moralne, obowiązujące w danej sytuacji dziejowej, to jednak trudno się oprzeć wrażeniu, że konfrontowane z kolejnymi przejawami zła, generującymi doświadczenie *l'injustifiable*, pozostają one tak czy inaczej częstokroć „spóźnione”, nieprzystające do tego, co się wydarza. Dynamika zła wydarzającego się w świecie

¹¹ Tamże, 27.

¹² Tamże, 23.

okazuje się na tyle znacząca, że raz po raz dezaktualizuje katalog przejawów zła, formułowany na podstawie obowiązujących dotychczas norm moralnych. Z tego względu w pełni uprawnione jest twierdzenie, że doświadczenie *l'injustifiable*, jako najbardziej źródłowa reakcja na tę dynamikę, odsłania „granice myślenia normatywnego”¹³.

Co więcej, można by zapewne twierdzić, że akt odsłony tych granic, dokonywany poprzez doświadczenie *l'injustifiable*, to zarazem w pewnym sensie akt ich przekroczenia. Rozpoznać granice jako granice – to bowiem nie tylko odnieść się do tego, co sytuuje się „z ich drugiej strony”, ale również natrafić na pytanie o możliwość usytuowania się całkowicie poza nimi¹⁴. Jeśli więc, badając relację „skończoność–zło”, upatrywalibyśmy tej skończoności jedynie w sferze norm moralnych, to odkrywszy wskazaną wyżej rolę doświadczenia *l'injustifiable* jako transcendensu norm moralnych, musielibyśmy w konsekwencji przyznać, że hipoteza zakładająca warunkowanie doświadczenia zła przez doświadczenie skończoności okazuje się bezpodstawna.

„Fenomenologiczne” a „transcendentalne” ujęcie zła

Czy jest jakakolwiek szansa, by mimo wszystko bronić wskazanej wyżej hipotezy zakładającej warunkowanie doświadczenia zła przez doświadczenie skończoności? Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie, niemniej, aby obrona taka okazała się efektywna, należałoby przypuszczalnie ująć doświadczenie skończoności pod zupełnie innym kątem, to znaczy nie poszukiwać już jego wyznacznika w istnieniu norm moralnych, ograniczających z istoty swej nasze postępowanie. Wyznacznika tego doświadczenia można by poszukiwać, jak się zdaje, w naszej niezdolności zapobieżenia kolejnym odsłonom zła, zwłaszcza tym, które sprawiają, że zostajemy owładnięci przez poczucie *l'injustifiable*. Chodziłoby tu o skończoność oznaczającą naszą bezradność wobec wydarzania się zła. Zostajemy przymuszeni do tego, by do-

¹³ Por. Dieudonné Udağa, *La subjectivité à l'épreuve du mal. Réfléchir avec Jean Nabert à une philosophie de l'intériorité* (Paris: L'Harmattan, 2014), 261.

¹⁴ Por. Paul Ricoeur, „L'Essai sur le mal”, w: Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes* (Paris: Éditions du Seuil, 1999), 239.

świadczą zła, nasza niemoc zdaje się wtórna wobec tego wydarzenia się. Oto cechująca nas niemoc odsłania się właśnie w tej mierze, w jakiej wydarza się zło, to ono odgrywa tu rolę czynnika, który tę niemoc warunkuje.

Kłopot tkwi jednak w tym, że zarysowany wyżej opis zależności zachodzącej między wydarzeniem się zła (anonsowanym w pewnych szczególnych przypadkach poprzez doświadczenie *l'injustifiable*) a naszą niemocą można stosunkowo łatwo zakwestionować, dowodząc, że uprzedniość wydarzenia się zła w stosunku do naszej niemocy wobec tegoż wydarzenia się dotyczy jedynie porządku jawienia, lecz niekoniecznie porządku sensu. Zgodnie z tym kontrargumentem nie dlatego cechuje nas niemoc, że zło się wydarza, lecz odwrotnie: doświadczenie zła ma miejsce dlatego, że cechuje nas niemoc. Kontrargument ten głosi prymat wymiaru „transcendentalnego” (warunek możliwości jawienia się zła to nasza niemoc, stanowiąca wyznacznik naszej skończoności) nad „fenomenologicznym” (moc wydarzenia się zła okazuje się na tyle znacząca, że w konfrontacji z nią zostajemy niejako skazani na bezsilność).

W jaki sposób Nabert, podejmując namysł nad doświadczeniem zła, ujmuje kwestię relacji „transcendentalne–fenomenologiczne”? Któremu spośród biegunów tej relacji jest on skłonny przypisywać ważniejszą rolę? Nabert, jak zauważa jeden z komentatorów¹⁵, eksponuje w ostatecznym rozrachunku zdecydowanie bardziej wymiar transcendentalny niż fenomenologiczny doświadczenia zła. Nie sposób co prawda zaprzeczyć, że prezentowana przezeń analiza doświadczenia *l'injustifiable* ma dość wyrazisty wydzźwięk fenomenologiczny, niemniej – jak się okazuje – Nabert sytuuje ją w kontekście, który sprawia, że zyskuje ona także coraz bardziej dostrzegalne zabarwienie transcendentalne. Francuski myśliciel zwraca mianowicie uwagę, że doświadczenie *l'injustifiable*, ukazując rozmach wydarzającego się zła, a w szczególności jego niesprowadzalność do aktu przekraczania obowiązujących norm moralnych, kieruje nas w stronę znanych od dawien dawna pytań o źródła zła. Jako ofiary zła jesteśmy z oczywistych względów skłonni sytuować te źródła całkowicie po stronie Innych, to ich właśnie rozpoznajemy jako złoczyńców, a jednak gdzieś w tle rodzi się wątpliwość, czy źródła tych nie powinniśmy poszu-

¹⁵ Udaga, *La subjectivité à l'épreuve du mal*, 281.

kiwać również u siebie samych. Nie chodzi bynajmniej o to, by zamazywać różnicę między ofiarą zła i złoczyńcą, lecz o to, by podjąć namysł nad warunkami możliwości czynienia zła. Nawet jeśli dotychczas bywałem jedynie ofiarą, to czy wynika stąd, że w ogóle nie jestem zdolny do czynienia zła? A jeśli jestem jednak w stanie je czynić, to jak określić bliżej tę zdolność?

Nieuchwytność źródeł własnego działania

Przystępując do prowadzonego pod kątem relacji „skończoność–zło” namysłu nad swą własną, domniemaną zdolnością do czynienia zła, wypada przede wszystkim zauważyć, że w tym przypadku nie ma jak na razie podstaw, by zakładać „prymat zła nad skończonością”, tak jak to było wówczas, gdy rozpatrywaliśmy naszą sytuację jako tych istot, które okazują się bezradne wobec zła płynącego z zewnątrz, to znaczy „ze świata obejmującego Innych”. W tamtym przypadku mieliśmy prawo upatrywać skończoność w samej naszej receptywności stanowiącej otwarcie na „światowe” zło, a dokładniej – w naszej niezbywalnej niezdolności zapobieżenia złu, tym razem natomiast takie prawo nam nie przysługuje. Tamten przypadek dotyczy naszej pasywności, ten zaś – naszej aktywności.

Pytanie reprezentatywne dla tego przypadku brzmi: czy jest możliwe, abym jako byt zdolny do działania krył w sobie źródła zła? A jeśli tak faktycznie się dzieje, to czy w trakcie podejmowanych przeze mnie działań te domniemane źródła zła stają się uchwytnie dla mnie samego? Jakkolwiek Nabert wysuwa na pierwszy plan tę kwestię właściwie dopiero w *Essai sur le mal* (1955), czyli w ostatnim spośród trzech opublikowanych za życia dzieł, to jednak dostarcza nam istotnych danych do jej analizy już w dwóch wcześniejszych pracach: *L'expérience intérieure de la liberté* (1924) oraz *Éléments pour une éthique* (1943). Pierwsze dzieło ukazuje, że przejawiana przeze mnie aktywność życiowa pozostaje dla mnie, paradoksalnie, w znacznym stopniu zakryta. Nie nadążam za sobą samym jako działającym. Mam wprawdzie dość silne poczucie wolnej woli, niemniej gdy próbuję uchwycić siebie samego w momencie jawiącym się jako moment podejmowania decyzji, bieg myśli zdaje się natychmiast wymykać mi się spod kontroli. Trudno mi w takiej sy-

tuacji rozjaśnić, a tym bardziej uporządkować, wszystkie czynniki pretendujące do miana motywów działania, ku któremu się jakoby właśnie skłaniam. Nawet jeśli przez chwilę udaje mi się tego dokonać, to niebawem konstatuuję, że bieg zdarzeń toczy się jednak zgoła inaczej, niż planowałem. Zdaniem Naberta żywione w rzeczonym momencie podejmowania decyzji przeświadczenia na temat warunkujących ją motywów są niczym komentarze na temat mającej się rozpocząć sztuki teatralnej, wygłaszane tuż przed podniesieniem kurtyny¹⁶. Kiedy mianowicie kurtyna już idzie w górę i sztuka naprawdę się rozpoczyna, skupiam się na grze aktorów, momentalnie zapominając niejako o słyszonym dopiero co komentarzu. Analogicznie, kiedy naprawdę zaczynam już działać, momentalnie zapominam jak gdyby o prowadzonych przed chwilą rozważaniach na temat motywów planowanego działania. Ponadto nie jest wcale tak, że bieg zdarzeń scenicznych toczy się całkowicie zgodnie z poprzedzającym je komentarzem, podobnie jak nie jest wcale tak, że urzeczywistniane właśnie przeze mnie działania przebiega całkowicie zgodnie z poprzedzającymi je rozważaniami, dotyczącymi warunkujących je motywów. Zachodzi rozdzwitek „treściowy” między tym, co się teraz wydarza, a wyobrażeniami poprzedzającymi to wydarzenie się. Poczucie wolnej woli okazuje się zatem iluzoryczne, oto jedynie wydaje mi się, że podejmuję w pełni świadomą decyzję, podczas gdy w istocie rzeczywiste motywy podejmowanego przeze mnie działania pozostają dla mnie w dużym stopniu nieprzeniknione.

Jak w takim razie, uwzględnwszy iluzoryczność cechującą poczucie wolnej woli, badać swą własną aktywność? Skoro moje działania, dostrzegalne w chwili terażniejszej, są naznaczone piętnem motywacji, a motywacja ta jako zastawana, „narzucana” terażniejszości, wywodzi się nie skądinąd, lecz z przeszłości, to badanie swej aktywności skierować trzeba w tę właśnie stronę. Sugerując nam zwrócenie się w kierunku własnej przeszłości, Nabert nie twierdzi bynajmniej, że jesteśmy zupełnie bezradni wobec możliwości jej rozjaśniania. Zaleca on, by zwrócić uwagę zwłaszcza na wszelkie podejmowane ongiś przez nas niedokończone projekty, są bowiem, jak sądzi, ważne powody, by podejrzewać, że to właśnie ich echa pobrzmiewają w naszej póź-

¹⁶ Jean Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale* (Paris: Presses Universitaires de France, 1994), 45.

niejszej aktywności, urastając do rangi ożywiających ją motywów¹⁷. Poza tym warto jego zdaniem wziąć pod uwagę kwestię reprezentatywnego dla nas stylu postępowania, mającego znamiona „zinterioryzowanej fatalności”¹⁸, czyli tego wszystkiego, co zwykliśmy określać mianem charakteru. Rzecz jasna, uwzględnivszy wskazane wyżej komponenty naszej aktywności, nie należy w żadnej mierze zaniedbywać namysłu nad wszelkimi wyznaczającymi nasze dotychczasowe życie czynami. Trzeba interpretować różnorakie znaki świadczące o tych czynach. Tak czy inaczej, wypada zgodzić się z twierdzeniem, że im bardziej wielostronnie oraz szczegółowo będziemy badać naszą przeszłość, tym większa będzie szansa, by uczynić naszą aktywność przejrzystą dla nas samych.

Czy jednak postępując w ten sposób, to znaczy dokonując refleksji równoznacznej z przyswajaniem sobie wysiłku własnego bycia, mamy jakiegokolwiek gwarancje, że uda nam się zrekonstruować wiernie genezę podjętych przez nas działań? Na to pytanie należy odpowiedzieć zdecydowanie przecząco. Pomimo bowiem, że trudno przecenić egzystencjalną wagę wskazanej wyżej refleksji, wypada się przecież zgodzić, iż nie ma ona charakteru naocznościowego. Jeśli nawet wtedy, gdy próbuję śledzić na bieżąco urzeczywistniane przeze mnie działanie, jestem jako obserwator siebie samego nieustannie spóźniony, to w jaki sposób miałbym zdobyć się na oglądanie na bieżąco genezy własnych działań? Aporia ta, przewijająca się w różnych konfiguracjach przez całą twórczość Naberta, stanowi bez wątpienia jeden z jej najbardziej kluczowych wątków. Zarówno wtedy, gdy mówi on o „nieprzedstawialności przyczynowości świadomości”¹⁹ (*Expérience intérieure de la liberté*), jak i o „doświadczeniu winy” (*Éléments pour une éthique*²⁰) lub też o „nieczystej przyczynowości” (*Essai sur le mal*²¹), przywołuje on tę właśnie aporię. Nie jestem w stanie uchwycić naocznościowo genezy żadnego spośród swych działań, co oznacza, że źródło cechującej mnie aktywności pozostaje dla mnie nieuchwytnie. Sytuuję to źródło w obrębie siebie samego, albowiem mam bar-

¹⁷ Por. tamże, 212.

¹⁸ Tamże, 154.

¹⁹ Tamże, 99.

²⁰ Nabert, *Éléments pour une éthique*, 19–32.

²¹ Nabert, *Essai sur le mal*, 62–87.

dzo wyraziste poczucie sprawczości, poświadczanej przez rozmaite, utrwalone w świecie znaki, niemniej nie docieram do niego. To, co napotykam, poszukując go, okazuje się wciąż w jakimś stopniu mętne, nieprzejrzyste. Nie jest to więc źródło w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz co najwyżej jego namiastka, coś, co w najlepszym razie mogłoby być ewentualnie określone mianem „nieczystego źródła”, czyli źródła wymagającego „filtrowania”.

Skończoność czy zło? W którą stronę przechyla się szala?

Jak jednak powiązać wskazaną wyżej zasadniczą trudność, na jaką natrafiamy, poszukując źródła własnej aktywności, z kwestią relacji „skończoność–zło”? Któremu spośród biegunów tworzących tę relację należałoby przyznać prymat? Czy szala przechyla się na stronę skończoności, czy też raczej na stronę zła? Odpowiadając na to pytanie, warto w pierwszej kolejności zwrócić uwagę, że w omawianej wyżej sytuacji niezbywalnej nieuchwytności źródła własnych działań z całą pewnością nie mamy już do czynienia ze skończonością definiowaną jako bycie ograniczonym przez to, co zewnętrzne, pretendujące do miana nieskończoności. Nie mamy tu również przypuszczalnie do czynienia ze skończonością definiowaną poprzez kategorię braku. Jeżeli w ogóle możemy tu mówić o skończoności, to jedynie o takiej, która nie jest definiowana poprzez moją relację ze sferą zewnętrzną wobec mnie (czyli ze światem, z Innymi), a wyłącznie poprzez relację z sobą samym. Chodzi tu zatem nie o relację „zewnętrzną”, lecz o relację „wewnętrzną”. Oto skończoność cechuje mnie w tym sensie, że nie jestem w stanie dotrzeć do źródeł własnych działań, ta niezdolność to szczególnego rodzaju granica przebiegająca niejako we mnie samym.

Jeśli jednak zgodzimy się, że przywołana tu niezdolność dotarcia do źródła własnych działań również może być kwalifikowana jako skończoność (tyle tylko, że jako skończoność szczególnego rodzaju, a mianowicie jako skończoność wewnętrzna), to jak odnieść się w tym kontekście do kwestii prymatu w obrębie relacji „skończoność–zło”? Któremu spośród biegunów tej relacji przyznać prymat? Czy mamy prawo uznać skończoność, definiowaną jako niezdolność do uchwycenia źródeł własnych działań, za czynnik warunkują-

cy wydarzenie się zła? Odpowiedź na powyższe pytanie jest o tyle trudna, że skoro wskazujemy, iż nie udaje się nam uchwycić genezy własnych działań, to tym samym wskazujemy, że nie udaje się nam również uchwycić genezy tych szczególnych działań, które identyfikujemy w ostatecznym rozrachunku jako czynienie zła. Czy jednak stąd, że niezdolność do uchwycenia genezy własnych działań dotyczy także działań stanowiących czynienie zła, wynika, że owa niezdolność warunkuje czynienie zła? Nabert sugeruje raczej odpowiedź przeczącą. Aby mimo wszystko uprawomocnić tezę, że niezdolność uchwycenia własnych źródeł warunkuje czynienie zła, trzeba by zapewne wykazać, że skoro nie jesteśmy w stanie monitorować swych działań na bieżąco, to jesteśmy podatni na czynienie zła. W jaki jednak sposób mielibyśmy to wykazać? Jak w szczególności mielibyśmy dowieść, że niemożność monitorowania na bieżąco własnych działań czyni nas bardziej podatnymi na czynienie zła niż na czynienie dobra? Czy w związku z tym nie pozostałoby nam koniec końców zadowolić się rozwiązaniem zaprezentowanym przez Kanta w *Religii w obrębie samego rozumu*, zgodnie z którym człowiek jako istota wolna ma w sobie zadatek zarówno do czynienia dobra („pierwotna predyspozycja do dobra”²²), jak i do czynienia zła („naturalna skłonność do zła”²³)?

Alienacja fundamentalna, czyli rozdźwięk między Ja empirycznym a Ja czystym

Jakkolwiek koncepcja zła radykalnego przedstawiona w dziele *Religia w obrębie samego rozumu* stanowi dla Naberta bez wątpienia jedną z najważniejszych inspiracji²⁴, to jednak ma on ambicję, by pójść o krok dalej i wskazać jeszcze bardziej pierwotny poziom warunków możliwości wydarzenia się zła niż ten, który opisuje Kant. O jaki poziom tu chodzi? Jak się okazuje,

²² Immanuel Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. Andrzej Bobko (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993), 47–49.

²³ Tamże, 50–62.

²⁴ Por. Paul Naulin, *Le problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert (1881–1960)* (Clermont-Ferrand: Association des Publications de la Faculté des Lettres de Clermont, 1980), 40.

odnosiliśmy się do niego w jakiejś mierze już wtedy, gdy rozważaliśmy kwestię niezdolności uchwycenia źródeł swych własnych działań. Otóż według Naberta niezdolność ta stanowi jeden z odcieni źródłowego, konstytutywnego dla mej egzystencji rozdźwięku między „Ja empirycznym”, nieprzejrzystym, takim, które jest mi teraz dane, a „Ja czystym”, przejrzystym, takim, którym chciałbym być²⁵. Konstytutywne momenty doświadczenia tego źródłowego rozdźwięku (który w ostatnim, wydanym pośmiertnie dziele Naberta, zatytułowanym *Le Désir de Dieu*, zostanie określony mianem „alienacji fundamentalnej”²⁶) to, jak głosi praca *Éléments pour une éthique*, przede wszystkim poczucie winy, porażki oraz samotności. Oto czuję się winny, albowiem uświadamiam sobie, że mimo iż jest w mojej mocy działać inaczej, lepiej, to jednak nie czynię tego²⁷. Mam poczucie porażki, albowiem nie realizuję tego, czego pragnę²⁸. Doświadczam samotności, gdyż nie udaje mi się w dostatecznym stopniu podtrzymywać, nawiązywać oraz rozwijać komunikacji z Innymi²⁹.

O ile jednak zgodzilibyśmy się, że wskazane wyżej specyficzne doświadczenia mogą być traktowane jako konstytutywne momenty rozdźwięku zachodzącego między Ja empirycznym a Ja czystym, to dlaczego właściwie mielibyśmy zarazem zaakceptować pogląd, że poziom warunków możliwości wydarzania się zła należy upatrywać w samym tym rozdźwięku, niesprowadzalnym wyłącznie do cechującej mnie niezdolności uchwycenia źródeł własnego działania? Czy stwierdziwszy wcześniej, że namysł nad tą niezdolnością zdaje się prowadzić w kierunku Kantowskiej koncepcji zła radykalnego, a następnie założywszy, że bardziej pierwotny poziom transcendentálny w stosunku do tego, na którym sytuuje się opisywana przez królewieckiego

²⁵ Należy podkreślić, że Nabert, wprowadzając pojęcie czystego Ja, nie chce utożsamiać go z Ja transcendentálnym w sensie Kantowskim bądź też Husserlowskim. Zgodnie z koncepcją Naberta „czyste Ja” to mianowicie swoisty biegun egzystencjalny, cel ukierunkowujący aktywność, wyłaniający się wraz z odkryciem nieprzejrzystości własnego Ja (Ja „empirycznego”), a nie podmiot poznania bądź też działania, uprzedni w stosunku do tegoż poznania lub działania. Nabertowskie „czyste Ja” jest zatem nie tyle „przeddane”, ile „zadane”.

²⁶ Jean Nabert, *Le Désir de Dieu* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1994), 51–52. Zob. też Ewa Mukoid, *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricoeur* (Kraków: Universitas, 1999), 66–68.

²⁷ Por. Nabert, *Éléments pour une éthique*, 20–21.

²⁸ Tamże, 41.

²⁹ Tamże, 49–50.

filozofa możliwość wyboru między „dobrym principium” a „złym principium”, to poziom eksponowanego przez Naberta rozdzwieku między Ja czystym a Ja empirycznym, nie popadamy w błędne koło? Chodzi o błędne koło polegające na tym, że z jednej strony zakładamy, iż niezdolność rozpoznania źródła własnych działań jest poniekąd wtórna w stosunku do Kantowskiej możliwości wyboru między dobrym i złym principium, a z drugiej – że niezdolność rozpoznania źródła własnych działań to pewnego rodzaju odcień rozdzwieku między Ja czystym a Ja empirycznym, rozdzwieku traktowanego jako pierwotny w stosunku do wskazywanej przez Kanta możliwości.

Zło w relacji z sobą samym

Jak rozwiązać zaprezentowaną wyżej wątpliwość dotyczącą domniemanego błędnego koła? Czy z tekstów Naberta można wydobyć jakieś znaczące argumenty, pozwalające rozwiązać tę wątpliwość i bronić efektywnie tezy, że najbardziej pierwotnych warunków możliwości należy poszukiwać na poziomie, na którym ujawnia się rozdzwiek zachodzący między Ja czystym a Ja empirycznym? Najprawdopodobniej tak. Aby tego dokonać, trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na kontekst, w którym Nabert rozpatruje cechującą nas niezdolność do uchwycenia źródeł swego działania. Ten kontekst ma charakter *stricte* egzystencjalny, dotyczy mianowicie sposobu, w jaki odnoszę się do swego własnego istnienia (lub używając terminologii Heideggera, znanego skądinąd Nabertowi³⁰ – „do własnego bycia”). Gdy Nabert łączy niezdolność do rozpoznania źródła własnego działania z poczuciem winy, stara się więc pokazać, że poczucie to skłania do namysłu nie tylko nad mym działaniem jako wpływającym ze mnie, a zarazem celującym poza mnie, lecz również nad mym działaniem jako wpływającym ze mnie, a zarazem, niezależnie od tego, jak bardzo na zewnątrz jest ono nacelowane, modyfikującym me własne bycie. Idzie o to, co mogę czynić z sobą samym jako zdolnym do działania.

Czy wydobywając argument, że przywoływane przez Naberta poczucie winy ma głównie wymiar egzystencjalny, nieredukowalny do sfery Kantow-

³⁰ Zob. Nabert, *Le Désir de Dieu*, 126–129.

skiego wyboru „między dobrym principium a złym principium”, nie powinniśmy jednak ustosunkować się do potencjalnego zarzutu, zgodnie z którym poczucie owo, podobnie zresztą jak poczucie porażki bądź też poczucie samotności, wykracza na tyle poza problematykę *stricte* moralną, iż przywoływanie go doprawdy niewiele wnosi w dyskusję na temat kwestii najbardziej pierwotnych możliwości wydarzenia się zła?

W odpowiedzi na to pytanie, stanowiące być może zwrotny moment w niniejszych rozważaniach skupionych wokół wypracowanej przez Naberta koncepcji zła, wypada się zgodzić, że wskazywany przezeń rozdźwięk między Ja czystym a Ja empirycznym sytuuje się (jak przyznają zresztą komentatorzy) na poziomie „metamoralnym”³¹, niemniej warto opatrzyć tę zgodę pewnym istotnym zastrzeżeniem. Wskazuje ono mianowicie, że o ile poziom ten ma wymiar metamoralny w tym sensie, że wykracza poza sferę moralną wyznaczaną przez Kantowską możliwość wyboru między dobrym a złym principium, a także poza obszar wyznaczany przez odniesienie do obowiązujących norm moralnych, o tyle wbrew pozorom wcale nie jest tak, iż na tym pierwotnym poziomie zło w żaden sposób nie daje o sobie znać. Przeciwnie, można z powodzeniem bronić tezy, że właśnie tam sytuują się jego źródła. Znamienne, że Nabert, rozpatrując w dziele *Essai sur le mal*, pod kątem źródeł zła, kwestię rozdźwięku między Ja empirycznym a Ja czystym, używa terminu „grzech”³² aż nazbyt wyraziście obciążonego zabarwieniem etycznym. Termin ten nie jest być może dobrany optymalnie, dlatego że zbyt łatwo wywołuje skojarzenia o charakterze religijnym, niemniej za jego wyborem przemawia właśnie to, że przywołuje on bardzo sugestywnie wymiar etyczny, a w szczególności kategorię zła. Co dokładnie głosi Nabert, przywołując ten termin? Stwierdza on, że grzech to „zerwanie w obrębie Ja dokonywane przez nie samo”³³, oznaczające drastyczne spotęgowanie rozdźwięku między Ja czystym a Ja empirycznym. Istota tak definiowanego grzechu nie polega na jakiegoś rodzaju łamaniu norm moralnych, lecz na „pomniejszaniu własnego bycia”³⁴. Grzech to ignorowanie tego wszystkiego, co stanowi „afirma-

³¹ Zuziak, *Dojrzewanie świadomości refleksyjnej*, 223.

³² Nabert, *Essai sur le mal*, 88–110.

³³ Tamże, 90. Por. też Zuziak, *Dojrzewanie świadomości refleksyjnej*, 211–212.

³⁴ Nabert, *Essai sur le mal*, 90.

cję pierwotną³⁵, oznaczającą z jednej strony akceptację oraz pewność własnego bycia, a z drugiej strony wezwanie, by urzeczywistnić jak najpełniej jego możliwości³⁶, wezwanie wyrażające się w formule „Bądź!”³⁷. W jakim zatem sensie zło daje o sobie znać w sytuacji określanej przez Naberta mianem „grzechu”? Pytanie to zdaje się mieć charakter retoryczny, oczywiste jest wszakże, że chodzi tu o zło definiowane jako krzywda wyrządzana sobie samemu. Czy trzeba dowodzić, że ten specyficzny rodzaj zła odgrywa, jak to sugeruje Nabert, rolę czynnika warunkującego wszelkie działania stanowiące wybór opisywanego przez Kanta złego principium? Być może stanowcza, bezwarunkowa odpowiedź twierdząca na to pytanie nie jest wcale przesadzona, niemniej nie ma chyba przeciwwskazań, by zaakceptować przynajmniej jej złagodzoną wersję, zakładającą, że im bardziej naruszam pierwotną więź z sobą samym, w tym większym stopniu jestem podatny na to, by zaburzać więzi łączące mnie z Innymi i nie cofać się przed wyrządzeniem im krzywdy.

Jeśli jednak faktycznie jest tak, że źródła zła sytuują się już na poziomie rozdźwięku między Ja czystym a Ja empirycznym, czyli na poziomie „alienacji fundamentalnej”, to czy wynika stąd, że najbardziej pierwotna skończoność, której doświadczam, jest warunkowana przez owo najbardziej pierwotne, źródlane zło? Za odpowiedź przeczącą na to pytanie przemawia argument wskazujący, że moja „grzeszna” (w sensie Nabertowskim) postawa nie byłaby zapewne możliwa, gdybym jako przyjmujący tę postawę nie był od samego początku uwikłany w sytuację rozdźwięku między Ja empirycznym a Ja czystym. Zgodnie z tym argumentem popadnięcie w „grzech” to tylko jedna reakcja na tę warunkującą mnie sytuację. Za odpowiedź twierdzącą przemawia z kolei argument głoszący, że doświadczając rozdźwięku między Ja empirycznym a Ja czystym, nie jestem nigdy, jakby się mogło na pozór wydawać, „najpierw obserwatorem, a dopiero potem reagującym, działającym”. W rzeczywistości, jak głosi ten argument, jest inaczej: oto dokładnie wtedy, gdy do-

³⁵ Zob. Nabert, *Éléments pour une éthique*, 59–102.

³⁶ Tamże, 69–70.

³⁷ Frédéric Worms, „L'acte libre et le temps de la réflexion. Esquisse d'une lecture des *Éléments pour une éthique* de Jean Nabert”, w: Stéphane Robilliard, Frédéric Worms, *Jean Nabert, l'affirmation éthique* (Paris: Beauchesne, 2010), 53. Zob. też Levert, *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, 66.

świadczam rozdzwisku między Ja czystym a Ja empirycznym, przyjmuję już od razu postawę najbardziej źródłowej akceptacji bądź też negacji tego rozdzwisku. A skoro dzieje się tak, że postawa takiej źródłowej negacji potęguje, czyli poniekąd generuje ten rozdzwisk, to mamy prawo uznać zło nie za czynnik warunkowany, lecz warunkujący. Taki wniosek przyjmujemy tym chętniej, że późny Nabert stwierdza, że najbardziej pierwotne zło, czyli „zło absolutne”³⁸, to nic innego jak „odmowa refleksji”³⁹. Jest to, jego zdaniem, „absolutna odmowa uświadomienia sobie różnicy między dwoma Ja”⁴⁰, czyli „obojętność na tę różnicę”⁴¹, oznaczająca „radykałną niemożność narodzin refleksji jako takiej”⁴². Powyższe stwierdzenie Naberta odczytujemy w taki sposób, że skoro zło stanowi w ostatecznym rozrachunku obojętność na rozdzwisk między Ja empirycznym a Ja czystym, to nie może być przez tę różnicę warunkowane⁴³.

Zakończenie

Jak ocenić wypracowaną przez Naberta wizję relacji między złem a skończonością? Niewątpliwie trzeba docenić rozmach oraz wnikliwość jego rozważań, a zwłaszcza to, że próbuje on rozpatrywać tę relację na poziomie bardziej pierwotnym, w sensie egzystencjalnym, niż ten, który jest przywoływany w Kantowskich analizach dotyczących zła radykalnego. Poczynione przez Naberta ustalenia, zgodnie z którymi to zło warunkuje skończoność,

³⁸ Nabert, *Le Désir de Dieu*, 55.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ Warto być może nadmienić dodatkowo, że Nabert w *Le Désir de Dieu* podkreśla, iż skończoność, traktowana jako coś innego niż sama alienacja fundamentalna, jest wtórna w stosunku do tejże alienacji. Zwróćmy uwagę, że przyjmując powyższe twierdzenie Naberta o prymacie alienacji fundamentalnej nad skończonością, a zarazem przytaczane przez nas twierdzenie Naberta o prymacie zła absolutnego nad alienacją fundamentalną, jesteśmy konsekwentnie zmuszeni uznać prymat zła absolutnego nad skończonością. Prymat ten zostałby osłabiony, gdybyśmy poszerzyli znaczenie skończoności i uznali (jak to zresztą *de facto* czyniliśmy na własną rękę w niniejszych rozważaniach niezależnie od intencji samego Naberta), że alienacja fundamentalna to również skończoność, tyle tylko, że skończoność szczególnego typu, a mianowicie skończoność najbardziej radykalna ze wszystkich możliwych typów skończoności. Por. tamże, 52.

a nie odwrotnie, są w miarę przekonujące, choć nasuwa się wątpliwość, czy ceną, którą musiał on zapłacić za ich wiarygodność, nie jest mimo wszystko pewnego rodzaju arbitralność w definiowaniu z jednej strony kategorii zła, a z drugiej – kategorii skończoności. Wiemy wszakże z niezliczonych opracowań dotyczących obydwu tych kategorii, że są one bardzo niejednoznaczne, dlatego też zasadne jest chyba zastanawianie się, czy Nabert dostatecznie wnikliwie bierze pod uwagę bogactwo palety ich odcieni.

Rezygnując z bliższego badania tej kwestii, spróbujmy natomiast wsłuchać się, na zakończenie naszych rozważań prezentowanych w niniejszym artykule, w nieco innego rodzaju wątpliwość, tym bardziej intrygującą, że sformułowaną przez myśliciela tak bardzo ceniącego i propagującego filozofię Naberta, jakim jest Paul Ricoeur. Otóż, oprócz rozlicznych pochwał skierowanych pod adresem Nabertowskiej koncepcji zła, zadał on pytanie (co ciekawe, jeszcze za życia Naberta), czy analizy zaprezentowane w dziele *Essai sur le mal* nie skupiają się w zbyt wielkim stopniu na wymiarze jednostkowym, „wewnętrznym” doświadczenia zła i czy nie zakładają przy tym, cokolwiek dogmatycznie, czegoś, co można by określić mianem identyczności jakościowej tegoż jednostkowego wymiaru, przyporządkowanego odrębnym osobom. Ricoeur sugeruje mianowicie, że Nabert w gruncie rzeczy podważa „wielość numeryczną”⁴⁴ czystych Ja. Jeżeli rzeczywiście byłoby tak, jak sugeruje Ricoeur, oznaczałoby to, że koncepcja Naberta zarysowana w *Essai sur le mal* okazuje się, koniec końców, bardziej Kantowska lub może ewentualnie bardziej Fichteńska niż egzystencjalna. O ile wiemy, Nabert nie zdążył już odpowiedzieć Ricoeurowi na przywołany wyżej zarzut. Być może efektywnym sposobem obrony przed tym zarzutem byłoby zastosowanie strategii, której możliwość zarysowuje sam Ricoeur (najprawdopodobniej pod wpływem lektury późnego Lévinasa, tego z okresu *Inaczej niż być lub ponad istotą*), powróciwszy po ponad trzydziestu latach do lektury *Essai sur le mal*. Zgodnie z tą strategią trzeba by podjąć próbę odczytania rzeczzonego dzieła Naberta jako budowanego poprzez technikę hiperboli, programowej przesady⁴⁵. Wyzwanie to pozostaje, jak się zdaje, wciąż otwarte.

⁴⁴ Ricoeur, „L'Essai sur le mal”, 248.

⁴⁵ Tamże, 249–252.

Bibliografia

- Dastur Françoise. 2009. „La question philosophique de la finitude”. *Cahiers de Gestaltthérapie* 23(1): 7–16.
- Descartes René. 1958. *Medytacje o filozofii pierwszej wraz z zarzutami sławnych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, t. 1, przeł. Maria Ajdukiewicz, Kazimierz Ajdukiewicz, Izydora Dąbska. Warszawa: PWN.
- Kant Immanuel. 1993. *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. Andrzej Bobko. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Leveret Paule. 1971. *Jean Nabert ou l'exigence absolue*. Paris: Éditions Seghers.
- Mukoid Ewa. 1999. *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricoeur*. Kraków: Universitas.
- Nabert Jean. 1943. *Éléments pour une éthique*. Paris: Aubier Éditions Montaigne.
- Nabert Jean. 1955. *Essai sur le mal*. Paris: Aubier Éditions Montaigne.
- Nabert Jean. 1994. *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Nabert Jean. 1994. *Le Désir de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Naulin Paul. 1980. *Le problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert (1881–1960)*. Clermont-Ferrand: Association des Publications de la Faculté des Lettres de Clermont.
- Ricoeur Paul. 1999. „L'Essai sur le mal”. W: Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, 237–252. Paris: Éditions du Seuil.
- Robilliard Stéphane, Frédéric Worms. 2010. *Jean Nabert, l'affirmation éthique*. Paris: Beauchesne.
- Udaga Dieudonné. 2014. *La subjectivité à l'épreuve du mal. Réfléchir avec Jean Nabert à une philosophie de l'intériorité*. Paris: L'Harmattan.
- Zuziak Władysław. 1998. *Dojrzewanie świadomości refleksyjnej w filozofii moralnej Georges'a Bastide'a i Jeana Naberta*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.