

# ŚWIĘTA ANARCHIA

Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki  
Johna D. Caputo



Łukasz Czajka

# ŚWIĘTA ANARCHIA

Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki  
Johna D. Caputo



Poznań 2014

KOMITET NAUKOWY SERII WYDAWNICZEJ  
MONOGRAFIE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH UAM  
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),  
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT  
Prof. dr hab. Michał Januszkiewicz

PROJEKT OKŁADKI  
Adriana Staniszevska

RYSUNEK NA OKŁADCE  
„Żydogrek” Małgorzaty Myślińskiej

REDAKCJA I KOREKTA  
Michał Staniszevski

© Copyright by Łukasz Czajka, 2014

**ISBN 978-83-64902-00-0**

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH  
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

Druk: Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak

„Kto łzy nie wylał na widok nędzarza  
I łez nie otarł płaczącemu bratu;  
Kto nie oglądał grobowców cmentarza  
I kto tęsknego nie ma wspomnień kwiatu:  
Ten Boga nie zna!”

Stanisław Korab-Brzozowski



# SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE .....	9
1. Radykalny hermeneuta i ponowoczesny teolog .....	9
2. Recepcja w Polsce .....	10
3. Święta anarchia krzyża i <i>chory</i> .....	16
4. Mapa drogowa dla błędzących .....	18

## CZĘŚĆ PIERWSZA

### RADYKALNA HERMENEUTYKA A ETYKA, RELIGIA I POLITYKA

ROZDZIAŁ I. Postmodernizm a filozofia radykalno-hermeneutyczna .....	23
1. Filozofia Johna D. Caputo jako przejaw myśli postmodernistycznej .....	23
2. Radykalna hermeneutyka – podstawowe idee .....	34
3. Heidegger – od hermeneutyki faktyczności do „mitu Bycia” .....	42
4. Spór z hermeneutyką filozoficzną Gadamera .....	49
5. Derrida – dekonstrukcja <i>i</i> radykalna hermeneutyka .....	53
ROZDZIAŁ II. Radykalno-hermeneutyczne spojrzenie na etykę .....	59
1. Etyka rozproszenia i <i>Gelassenheit</i> .....	59
2. Koniec etyki i poetyka zobowiązania .....	63
3. Poetyka zobowiązania wobec Holocaustu .....	72
ROZDZIAŁ III. John D. Caputo jako postmodernistyczny teolog .....	79
1. Teologiczne tropy w filozofii Heideggera .....	79
2. Mesjaniczność „religii bez religii” .....	83
3. Teologia „słabego Boga” .....	87
4. Teologia wydarzenia .....	95
ROZDZIAŁ IV. Ku radykalno-hermeneutycznej filozofii politycznej .....	101
1. Niedokończona demokratyczna rewolucja .....	101
2. Prawo i sprawiedliwość .....	110
3. Ku ponowoczesnym wspólnotom religijnym .....	115

CZĘŚĆ DRUGA  
POLEMIKI

ROZDZIAŁ V. Christophera Norrisa krytyka postmodernizmu.....	125
1. Filozoficzne spory o dekonstrukcję .....	125
2. Krytyczny realizm Christophera Norrisa a postmodernizm w nauce	133
3. Radykalna hermeneutyka a nauka .....	139
ROZDZIAŁ VI. Spory o postsekularyzm .....	147
1. Strategie myśli postsekularnej .....	147
2. Martin Hägglund i dekonstrukcja jako radykalny ateizm .....	150
3. Gilbert K. Chesterton i paradoks w służbie ortodoksji .....	153
4. Slavoj Žižek i postsekularyzm jako narzędzie społecznej rewolucji	163
ROZDZIAŁ VII. Neokonserwatywna krytyka politycznych postulatów	
Johna D. Caputo .....	169
1. Radykalna filozofia w służbie wielobiegunowego świata .....	169
2. Neokonserwatywne „uszlachetnianie demokracji” jako alternatywa dla radykalnej demokracji Johna D. Caputo .....	173
ROZDZIAŁ VIII. Próba podsumowania .....	191
1. Pięć pytań do radykalno-hermeneutycznego projektu Johna D. Caputo .....	191
2. Jaka jest natura relacji łączącej krzyż Jezusa i <i>chorę</i> Platona w filozoficznym projekcie Johna D. Caputo? .....	192
3. Czy źródło radykalnej hermeneutyki wypływa z etycznego postulat niekrzywdzenia Innego?.....	195
4. Czy radykalna hermeneutyka realizuje postulat pełnej otwartości i afirmacji pluralizmu wszelkich możliwych interpretacji i opinii? ..	196
5. Czy postmodernistyczna teologia prowadzi do ożywienia tradycji chrześcijańskiej, czy też do jej osłabienia i przeistoczenia w świecką duchowość? .....	198
6. Czy radykalni hermeneuci modlą się przez łzy, czy śmiech? .....	200
ZAKOŃCZENIE. Czy święta anarchia przewycięża metafizykę? .....	203
BIBLIOGRAFIA .....	207
SUMMARY .....	217

# WPROWADZENIE

## 1. Radykalny hermeneuta i ponowoczesny teolog

John D. Caputo<sup>1</sup> (ur. 26 października 1940) łączy włoski temperament z amerykańskim idealizmem. Jest doskonałym przykładem hybrydowego myśliciele, który w swojej działalności intelektualnej swobodnie przekracza granice oddzielające filozofię, teologię, naukę, politykę i sztukę. Specjalizuje się w europejskiej filozofii kontynentalnej, a w szczególności bada myśl Jacques'a Derri-rydy, Fryderyka Nietzschego, Sørensa Kierkegaarda i Martina Heideggera. Jest także jednym z najważniejszych współczesnych propagatorów idei dekonstrukcji, które wykorzystał do wypracowania własnej postmodernistycznej odmiany myśli hermeneutycznej. Nadał jej miano radykalnej hermeneutyki.

Caputo od lat podejmuje się także obrony dobrego imienia filozofii postmodernistycznej przed oskarżeniami jej licznych krytyków. Amerykański filozof/teolog jest jednym z ostatnich, oprócz Gianniiego Vattimo i Zygmunta Baumana, wpływowych obrońców postmoderny. Jej ideały przeniósł z obszaru filozoficznych dociekań na pole rozważań teologicznych. To właśnie Caputo jest czołowym teoretykiem postmodernistycznego chrześcijaństwa, w ramach którego dokonuje twórczej reinterpretacji listów św. Pawła z Tarsu, filozofii Kierkegaarda i mistycyzmu Mistrza Eckharta. Nie może więc dziwić, że łączenie filozofii postmodernistycznej z chrześcijańską teologią zawoocowało opracowaniem nowatorskiej koncepcji „słabej teologii”, znanej także jako teologia „słabego Boga”.

W młodości Caputo był członkiem katolickiej wspólnoty zakonnej i w tym okresie swego życia posługiwał się zakonnym imieniem brat Paweł<sup>2</sup>. Po konflikcie z przełożonymi odszedł z zakonu i oddał się studiowaniu filozofii oraz pracy akademickiej. Od początku lat 90. organizuje cykliczne międzyna-

---

<sup>1</sup> Więcej szczegółów biograficznych i pełną bibliografię prac amerykańskiego myśliciele można znaleźć na stronie: <http://asfaculty.syr.edu/pages/rel/caputo-john.html>. [01.12.2014].

<sup>2</sup> J.D. Caputo, *Holding On by Our Teeth: A Response to Putt*, w: M. Dooley (red.), *Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*, State University of New York Press, Albany 2003, s. 251.

rodowe konferencje naukowe i sympozja na temat relacji postmodernizmu do religii. Obecnie jest emerytowanym profesorem Uniwersytetu Syracuse i Uniwersytetu Villanova.

## 2. Recepcja w Polsce

Do dnia dzisiejszego na język polski nie przetłumaczono żadnej z książek amerykańskiego hermeneuty. Dostępne są jedynie przekłady jego dwóch artykułów<sup>3</sup>. Pomimo tego prace Caputo zostały w naszym kraju dostrzeżone i doczekały się krytycznego omówienia ze strony polskich badaczy i badaczek.

W pierwszej kolejności należy wspomnieć o pionierskiej pracy *O hermeneutyce radykalnej* autorstwa Norberta Leśniewskiego, który przetarł szlaki dla późniejszych interpretatorów pism Caputo. W ujęciu Leśniewskiego filozoficzny projekt radykalnej hermeneutyki wykracza daleko poza ramy filozofii Caputo i dotyczy także koncepcji zawartych w intelektualnej twórczości takich myślicieli, jak Hugh J. Silverman i Gianni Vattimo. Książka Leśniewskiego stanowi gruntowne studium metodologiczne radykalnej hermeneutyki, którą poznański filozof opisuje w następujący sposób:

Hermeneutyka radykalna jest więc propozycją takiego rozumiejąco-interpretacyjnego myślenia, które w *otwartym* (pod względem projekcyjnych możliwości), ale i *skończonym* (pod względem zasięgu projekcji) polu stara się przywrócić (w *powtórzeniu*) bliskość tego, co takiego myślenia wymaga. *Pole możliwego rozumienia* – jedyny horyzont hermeneutyczny, jaki pozostał po de(kon)strukcji *obecności* – przywraca więc pierwotną trudność życia bez metafizycznego certyfikatu (Caputo), a nieufność wobec określeń ostatecznych na stałe wprzęga w aktywność rozumienia (Silverman)<sup>4</sup>.

Rozdział przytoczonej pracy w całości poświęcony filozofii amerykańskiego radykalnego hermeneuty koncentruje się na koncepcji twórczego powtórzenia w przód, które w paradoksalny sposób wytwarza to, co powtarza. Źródłem dla tak rozumianej idei powtórzenia są pisma Søren Kierkegaarda, którego egzystencjalne powtórzenie dotyczy procesu stawania się „Ja” chrześcijanina. Podnosząc się z upadku grzechu, dokonuje on moralnej odnowy swej tożsamości.

<sup>3</sup> J.D. Caputo, *Jak odróżnić stronę lewą (niewłaściwą) od prawej (właściwej)?*, tłum. A. Przybysławski, „Sztuka i Filozofia” 22-23/2003, ss. 14-15; idem, *Zimna hermeneutyka*, tłum. T. K. Sieczkowski, [www.nowakrytyka.pl/spip.php?article66](http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article66) [1.12.2014].

<sup>4</sup> N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998, ss. 56-57.

Z innego typu powtórzeniem o charakterze epistemicznym mamy także do czynienia w fenomenologii Husserla. Husserlowskie powtórzenie epistemiczne związane jest z genezą sensu, który konstytuuje się w upływie ludzkich doświadczeń. By ukonstytuować sens tego, co jawi się w upływie, trzeba zwrócić się wstecz ku temu, co już uprzednio było ukonstytuowane. Caputo ujmuje powtórzenie epistemiczne w następujący sposób:

Jest to proces, w którym momenty doświadczenia przeplatają się wzajemnie w tkaninie oczekiwań w taki sposób, że świadomość jest w stanie zawsze pozostać o jeden krok przed upływem, jest zwrócona i skierowana na przepływ doświadczeń i na tyle elastyczna, by uczyć się na swych własnych zawiedzonych oczekiwaniach<sup>5</sup>.

Należy jednak zaznaczyć, że powtórzenie w ujęciu Husserla nie jest powtórzeniem w przód, lecz powtórzeniem o przypomnieniowym charakterze, które powtarza wstecz i ciągle powraca do coraz bardziej pierwotnych źródeł:

Z tych właśnie powodów Husserlowskie *powtórzenie*, a właściwie jego dynamika, kontrolowane jest, według Caputo, przez metafizycznie nacechowane *wspomnienie*, przez powrót do źródeł, przez *Ja* powracające w refleksji do siebie, ostatecznie więc jest to *powtórzenie* regresywne i represyjne, gdyż *powtarza* w tył, ustanawiając tym samym transcendentálny wzorzec powszechnie obowiązującej czystej świadomości<sup>6</sup>.

Ostatnim rodzajem powtórzenia, które rozważa Caputo, jest omawiane przez Heideggera powtórzenie hermeneutyczne. Stanowi ono swoiste połączenie dwóch uprzednio przytoczonych koncepcji powtórzenia. Z jednej strony zawiera w sobie nawiązanie do egzystencjalnego powtórzenia Kierkegaarda, a z drugiej – odwołuje się do idei epistemicznego powtórzenia Husserla:

W ujęciu Caputo, hermeneutyka zawarta w *Byciu i czasie* zestawia obok siebie te dwie różne filozofie powtórzenia, dokonując fuzji kierkegaardowskiego projektu genezy „ja” z husserlowskim projektem genezy sensu. Heidegger tworząc współczesną formę hermeneutyki, nakłada, według Caputo, temporalność oraz egzystencjalną ontologię „ja”, jako bytu stającego się, na husserlowską teorię konstytucji, która opierać się ma na „przedstrukturuwaniu”. Heidegger przeto ustanawia przed-strukturę świadomości na gruncie ontologicznym<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cyt. za: *ibidem*, s. 139.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 143.

<sup>7</sup> N. Leśniewski, *Projekt hermeneutyki radykalnej Johna D. Caputo*, „Ruch Filozoficzny”, t. LIII, 2-3/1996, s. 382.

Powtórzenie w ujęciu Heideggera jest więc skoncentrowane na cyrkularnym przywracaniu lub odzyskiwaniu możliwości bycia Dasein. Na ciągłym przeskakowaniu między byłością Dasein i przyszłościową projekcją jego możliwego bycia.

Krytycznej analizie projekt radykalnej hermeneutyki poddała Agata Bielik-Robson, która zarzuciła filozofii amerykańskiego hermeneuty afirmowanie trudu życia dla samego trudzenia się:

Choć Caputo zapewnia nas, że jest jak najdalszy od nihilizmu, który „chciałby sprowadzić ludzkie działania do ludzkiej krzątaniny”, to jednak nie udaje mu się zachować równowagi pomiędzy „hermeneutyczną *ekspozycją* napięć i załamania” a ich wyraźną, przynajmniej w warstwie retorycznej, *pochwałą*. Radykalny hermeneuta przywraca „pierwotnie trudny świat” z takim zapałem, że w końcu zaczyna postrzegać w owej pierwotnej trudności główną atrakcję egzystencjalną<sup>8</sup>.

Radykalno-hermeneutyczna filozofia ma więc przywracać trud życia i podtrzymywać poczucie jego niezakorzenia w świecie. Pod tym względem filozoficzny projekt Caputo różni się bardzo od propozycji Leo Straussa, który wychodząc od pierwotnego niezadomowienia się człowieka w otaczającym go świecie, filozofii przypisywał zadanie przewycięzania nieswojskości życia w świecie. Trzeba zaznaczyć, że Caputo zwraca się ku trudowi życia pozbawionego metafizycznego bezpieczeństwa, a nie ku pomnażaniu cierpień i uprzykrzaniu codziennego życia w taki sposób, by stało się ono nieznośne.

Na zupełnie inny motyw radykalno-hermeneutycznej filozofii Caputo zwrócił uwagę Bogdan Baran, który poświęcił niewielki fragment swojej rozprawy na temat amerykańskich nurtów filozofii fenomenologicznej na ukazanie pewnych powiązań między fenomenologią i radykalną hermeneutyką. Baran skoncentrował się na przytoczeniu interesującego spostrzeżenia Caputo, który w fenomenologicznych ideach Husserla dostrzegł pewne podobieństwo do filozoficznych założeń typowych dla hermeneutyki. Z tych powodów amerykański filozof określił nawet fenomenologię mianem proto-hermeneutyki<sup>9</sup>. Samą radykalną hermeneutykę autor polskiego przekładu *Sein und Zeit* przedstawia jako radykalną opozycję wobec martwoty struktur metafizycznych systemów i trwanie w drzeniu pomiędzy rwącymi wirami strumienia życia. Natomiast zaproponowaną przez Caputo interpretację fenomenologii Husserla jako proto-hermeneutyki Baran komentuje w następujący sposób:

„Proto-hermeneutyka” Husserla pokazuje, jak „torujemy sobie drogę” pośród przepływu doświadczeń, ale w ostateczności „cofa się przed wyciągnięciem

<sup>8</sup> A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 340.

<sup>9</sup> J.D. Caputo, *Husserl, Heidegger and the Question of a „Hermeneutic” Phenomenology*, „Husserl Studies” 1/1984, ss. 157-178.

wszystkich wniosków z własnego odkrycia". Husserl – wbrew rozpowszechnionemu pogładowi – wcale nie różni się od Heideggera tym, że prowadzi bezzałożeniowe badanie czystych danych, podczas gdy Heidegger poszukuje właściwych przesłanek hermeneutycznej fenomenologii. Również Husserl przyjmuje pewne przedstruktury: horyzont, perspektywę historyczną i językową, ogólnie mówiąc, przedrozumienie. Caputo uważa, że dla obu tych filozofów praca fenomenologii polega na wydobywaniu i eksplikacji ukrytych „przedstruktur”<sup>10</sup>.

Jednakże Husserl opuścił drogę zmierzającą ku hermeneutycznemu radykalizowaniu jego filozofii, a faktyczności empirycznego *ego* przeciwstawił nieuwarunkowane i wyizolowane z empirycznych ograniczeń fenomenologiczne *ego* transcendentalne. Dopiero późniejszy zwrot Husserla ku realności „świata życia” (*Lebenswelt*) może być odczytywany z perspektywy Caputo jako przejaw pozytywnego podjęcia badań nad trudem faktycznej egzystencji.

Caputo w swojej filozofii nawiązuje do myśli Husserla przede wszystkim w swoich najwcześniejszych pismach, w których idee związane z postmodernizmem nie zajmują jeszcze dominującej pozycji. W pracy *Radical Hermeneutics* (najbardziej znanym dziele Caputo) odnajdujemy dwa obszernie rozdziały poświęcone filozofii Husserla. Natomiast w późniejszej książce zatytułowanej *More Radical Hermeneutics* odniesienia do fenomenologii Husserla pojawiają się już tylko na jej marginesach, a w jeszcze późniejszych dziełach idee Husserla są już praktycznie nieobecne, a jeśli się pojawiają, to są omawiane w sposób dystansująco-krytyczny.

Na jeszcze inny sposób do radykalno-hermeneutycznej filozofii Caputo podszedł Włodzimierz Lorenc, który w swojej pracy *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich* jeden z rozdziałów poświęcił filozofii amerykańskiego hermeneuty. W tej pracy podstawowe założenia radykalnej hermeneutyki zostały zanalizowane pod względem ich możliwego wykorzystania na polu współczesnych badań z zakresu filozofii człowieka. Dla Lorenca filozofia Caputo jest przede wszystkim radykalnym sposobem myślenia, którego główne zadanie stanowi ujawnianie problematyczności wszędzie tam, gdzie do tej pory nie była ona dostrzegana lub kamuflowana przez różnego rodzaju systemy klasycznej metafizyki. Tego typu myślenie owocuje radykalną interpretacją ludzkiej egzystencji. Lorenc w następujący sposób opisuje próby rozumienia ludzkiego istnienia zaproponowane przez Caputo:

Pisze on, że szuka wyjaśnienia ludzkiego istnienia. Wyjaśnieniem tym okazuje się to, że charakteryzuje nas nie-identyczność, różnica, a *ja* wcale nie przebywa w sobie samym. Hermeneutyka Caputo pozbawia nas dotychczasowych iluzji. Nie zajmuje się ona odnajdywaniem sensu i prawdy raz na zawsze, lecz chodzi

<sup>10</sup> B. Baran, *Fenomenologia amerykańska*, inter esse, Kraków 1990, s. 159.

w niej o jego upadek. Nie oferuje więc komfortu, jaki wiązaliśmy z dawną hermeneutyką. Nasza otwartość na tajemnicę pokazuje natomiast, że stajemy się problematyczni sami dla siebie i wręcz nie możemy powiedzieć *my*, lub nazwać się *człowiekiem*. O ile dotychczasowa hermeneutyka szukała sensu i stabilności, o tyle tę hermeneutykę charakteryzuje dążenie odwrotne, i dlatego właśnie nazywa ją Caputo *hermeneutyką poza hermeneutyką*<sup>11</sup>.

Dla Lorenca radykalno-hermeneutyka próba odpowiedzi na pytanie o człowieka i jego kondycję musi prowadzić do pesymistycznego przeświadczenia o niemożliwości przezwyciężenia problematyczności ludzkiej egzystencji. Lorenc zarzuca także amerykańskiemu hermeneucie koncentrowanie się na czysto intelektualnym wymiarze nędzy ludzkiej egzystencji oraz zbytnią abstrakcyjność jego rozważań. Dalsze rozdziały niniejszej pracy poświęcone omówieniu radykalno-hermeneutyk filozofii ciała będą stanowić próbę polemicznego odniesienia się do tak formułowanych zarzutów.

W bardziej przychylnym tonie filozofię Caputo komentuje Michał Januszkiewicz, który w swoich dwóch książkach poświęcił pojedyncze rozdziały rozważaniom nad ideami propagowanymi przez radykalnego hermeneutę<sup>12</sup>. Januszkiewicz w swojej pracy *W-koło hermeneutyki literackiej*<sup>13</sup> wskazywał, że dla radykalnych hermeneutów wszystko jest interpretacją, a samo interpretowanie jest naszym specyficznym sposobem funkcjonowania w świecie. Zastosowanie radykalno-hermeneutyk na polu literaturoznawczym oznacza zgodę na ponowne twórcze odczytanie każdego tekstu i przyzwolenie na rozumienie go inaczej, niż życzyłyby sobie tego ortodoksyjne interpretacje ujęte w klasyczne kanony.

W pracy *Kim jestem Ja, Kim jesteś Ty?*<sup>14</sup> Januszkiewicz prześledził drogę Caputo ku jego postmodernistycznej refleksji nad religią. Ta droga rozpoczyna się od przytoczenia wspomnień o sakralnym świecie, w którym Bóg i doświadczenia religijne są integralnymi częściami codziennej egzystencji wielu ludzi. Następnym przystankiem podczas tej duchowej podróży jest

<sup>11</sup> W. Lorenc, *Hermeneutykne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Scholar, Warszawa 2003, ss. 380-381.

<sup>12</sup> Januszkiewicz zastosował idee zaczerpnięte z pism Caputo także do własnej analizy twórczości Tadeusza Różewicza. Zarówno Różewicza, jak i radykalnych hermeneutów (takich jak Caputo i Vattimo) łączy próba zmierzenia się z problemem nihilizmu, który towarzyszy coraz silniejszemu poczuciu nieuchronnego rozpadania się całości świata. Poza tym Różewicz jawi się Januszkiewiczowi jako autor konfrontujący się w swych dziełach z wyzwaniem związanym z przemijaniem tradycyjnie rozumianej metafizyki oraz jako poeta „słabej” wiary, bliski postmodernistycznej teologii „słabego Boga” lub religii bez religii znanej z pism Derridy. Szerzej: M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz – Borowski – Różewicz*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009, ss. 251-366.

<sup>13</sup> M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2007, ss. 112-134.

<sup>14</sup> M. Januszkiewicz, *Kim jestem Ja, kim jesteś Ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2012, ss. 190-195.

nowożytność jako epoka sekularyzacji, w ramach której religia staje się deistycznym kultem uprawianym w obrębie samego rozumu lub ulega ateistycznej negacji. Zwieńczeniem tej podróży poprzez dzieje ewolucji religijnych postaw ludzkości jest współczesna epoka postsekularna, która odrzucając skrajności ortodoksyjnych kultów religijnych i dogmatycznych wersji oświeceniowego ateizmu, otwiera możliwość podążenia trzecią drogą, którą będzie promowana przez Caputo opcja ponowoczesnego chrześcijaństwa opartego na koncepcji teologii „słabego Boga”.

Idee radykalno-hermeneutycznej filozofii wykorzystana także w swoich pracach badawczych Zuzanna Dziuban, która filozofii Caputo poświęciła dwa artykuły i liczne fragmenty swojej książki poruszającej problematykę atopii. Jeden z artykułów podejmował klasyczny dla postmodernizmu temat spotkania z obliczem Innego<sup>15</sup>. Dziuban pokazuje w nim, jak Caputo stara się nas przekonać, że witanie Innego z ufną otwartością prowadzi do zburzenia autonomii i tożsamości naszego „Ja”. Drugi z artykułów prezentuje ideę hermeneutycznej kinetyki, która jest ściśle powiązana z promowaną przez Caputo koncepcją radykalno-hermeneutycznego upływu (*flux*). Życie, które zanurza się w rwących strumieniach upływu, odrywa się od stabilnego brzegu metafizyki i oddaje się kinetycznej dynamiczności przemian:

Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że za Heideggerem Caputo nie próbuje rozumieć życia w kategoriach stabilizującej *ousia*, lecz *kinesis*, ruchu i zmiany. W kategoriach więc, od których odżegnuje się myśl metafizyczna i wspierająca się na jej rozstrzygnięciach powszednia wykładnia *Dasein*<sup>16</sup>.

Filozofka i kulturoznawczyni wykorzystana także idee zaczerpnięte z filozoficznego projektu Caputo do przeprowadzenia własnych badań i analiz współczesnego przeżywania obcości, bezdomności i doświadczania utraty<sup>17</sup>.

Poza tym nazwisko amerykańskiego radykalnego hermeneuty pojawia się sporadycznie w książce Pawła Dybla zatytułowanej *Oblicza hermeneutyki*<sup>18</sup> oraz w artykule Agnieszki Bandury<sup>19</sup>, która idee zaczerpnięte z filozofii ciała Caputo wykorzystuje do analiz fenomenu *body artu*.

<sup>15</sup> Z. Dziuban, *Jak przygotować się na nadejście Innego – odpowiedź radykalnej hermeneutyki*, w: P. Cieliczko, P. Kuciński (red.), *Obcy – obecny. Literatura, sztuka i kultura wobec inności*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2008, ss. 9-18.

<sup>16</sup> Z. Dziuban, *Kinetyka hermeneutyczna. Rozważania na marginesie filozoficznego projektu Johna D. Caputo*, w: G. Dziamski, E. Rewers (red.), *Nowoczesność po ponowoczesności*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2007, s. 57.

<sup>17</sup> Z. Dziuban, *Obcość, bezdomność, utrata. Wymiar atopii współczesnego doświadczenia kulturowego*, Wyd. Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2009.

<sup>18</sup> P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Universitas, Kraków 2012.

<sup>19</sup> A. Bandura, *Czym jest ciało w body art?*, [www.asp.wroc.pl/dyskurs/Dyskurs12/Agnieszka\\_Bandura.pdf](http://www.asp.wroc.pl/dyskurs/Dyskurs12/Agnieszka_Bandura.pdf) [1.12.2014].

### 3. Święta anarchia krzyża i *chory*

Caputo podkreśla, że w swojej pracy intelektualnej stara się cały czas pisać obiema rękami, co oznacza, że jego filozofia przenika do komentarzy poświęconych interpretacji biblijnych opowieści, a jego teologia cały czas zakłóca dogmatyczne przeświadczenie o samowystarczalności filozoficznego rozumu. Nie dziwi więc, że amerykański filozof prowadzi swoje dociekania wraz ze św. Pawłem z Tarsu i Derridą, Platonem i św. Augustynem, Eckharthem i Heideggerem, Lévinasem i prorokiem Amosem.

Na polu filozoficznym najważniejszym osiągnięciem Caputo jest wypracowana przez niego koncepcja radykalnej hermeneutyki. Natomiast na polu teologicznym najbardziej znaczącym efektem jego pracy jest postmodernistyczna interpretacja chrześcijaństwa, która zaowocowała koncepcją „słabej teologii” (*weak theology*). Filozoficzno-teologicznemu projektowi Caputo można przypisać dwa paradoksalne symbole, które bardzo dobrze streszczają i reprezentują jego najważniejsze idee. Marko Zlomislić i Neal DeRoo, poszukując takich emblematycznych symboli, filozofii Caputo przypisali *chorę* Platona, a jego teologii krzyż Jezusa<sup>20</sup>.

Radykalno-hermeneutyczną filozofię reprezentuje *chora*, owa pierwotna macierz różnicująca wszelki byt. Wskazuje ona na filozoficzną ideę, do której w swym projekcie radykalnej hermeneutyki nawiązuje Caputo. Klasyczna filozofia metafizyczna zwraca swoją uwagę przede wszystkim ku Platońskiej idei najwyższego Dobra (*agathon*) poza bytem. Idea Dobra znajdująca się poza bytem reprezentuje archiczny fundament, który wytwarza ściśle określoną hierarchię bytów. To właśnie tak ujmowanej idei Dobra przeciwstawia się afirmowana przez Caputo *chora*, która jest postrzegana jako zasada an-archiczna, wprowadzająca poróżnienie w system tożsamego bytu. Natomiast krzyż Jezusa odsyła do teologicznych wątków twórczości Caputo. W ujęciu preferowanej przez niego teologii „słabego Boga” to właśnie poprzez swoją śmierć na krzyżu rzekomo wszechmocny Bóg ortodoksyjnej ontoteologii objawił ludzkości prawdę o swojej bezsilności, stając się tym samym zgorzeniem dla mądrości metafizycznej teologii. Tak dziwnie zestawioną parę może wiele łączyć i jeszcze więcej dzielić. Próba udzielenia odpowiedzi na pytanie o to, co łączy ateńsko-paryską<sup>21</sup> *chorę* z jerozolimskim krzyżem Jezusa stanie się jednym z zadań niniejszej pracy.

<sup>20</sup> M. Zlomislić, N. DeRoo, *Cross and Khôra. Deconstruction and Christianity in the Work of John D. Caputo*, Pickwick Publications, Eugen 2010, ss. 2-4.

<sup>21</sup> Caputo odczytuje znany z dialogu Platona motyw *chory* poprzez pryzmat interpretacji zaproponowanej przez Derridę. Zob. J. Derrida, *Chora*, tłum. M. Gołębiwska, KR, Warszawa 1999.

Relacja krzyża i *chory* może być także potraktowana jako nowy przejaw klasycznego, dla duchowej tradycji Zachodu, sporu Aten i Jerozolimy. W twórczości Caputo ponownie spotykają się filozofia i teologia, tym razem na gruncie myśli postmodernistycznej. Marcin Jaranowski w swoich badaniach nad relacją postmodernizmu i religii pokazuje, że często postmodernizm jest postrzegany jako śmiertelny wróg religii, który przynosi jedynie chaos, nihilizm i zagrożenie relatywizacji prawdy. Sam jednak stara się przekonać czytelników, że pogłębiona refleksja nad postmodernizmem może zaowocować także lepszym zrozumieniem istoty myślenia religijnego<sup>22</sup>. W podobnym kierunku często podąża główny bohater tej pracy, próbując pokazać, że postmodernizm może być dobrą wiadomością dla religii i pomóc uwolnić skrywający się w niej potencjał. Natomiast cechą charakterystyczną myślenia Caputo jest przekonanie, że nie tylko postmodernizm może pomóc chrześcijańskiej teologii w przezwyciężeniu tkwiących w niej metafizycznych schematów, ale także *stricte* religijne idee zawarte w Ewangelii mogą wspomóc postmodernizm w jego walce z metafizyką. Szalona logika ewangelicznego Królestwa Bożego przeciwko metafizyce! Oto jedno z prowokacyjnych haseł radykalnego hermeneuty i teologa.

Twórczość Caputo jest wielostronicowym zmaganiem się na różnych polach z metafizyką i racjonalnością nowoczesności. W tym sporze jego postmodernistyczna hermeneutyka uzyskuje nieoczekiwane wsparcie ze strony prenowożytnych idei zawartych w chrześcijańskich ewangeliach. To właśnie we wspomnianej szalonej logice ewangelicznego Królestwa Bożego skrywa się potencjał, który może wykorzystać postmodernizm. Jest to logika, która sprzeciwia się mądrości „tego świata”, opierającej się na rygorystycznych zasadach bezpiecznych transakcji ekonomicznych (kalkulujących bilans strat i zysków), hierarchii społecznej oraz metafizycznym poszukiwaniu fundamentu i racji dla wszelkiego istnienia. Natomiast szalona logika Królestwa idzie drogą ekscesu daru i gościnności, odrzucenia hierarchii społecznej (ostatni stają się pierwszymi) oraz braku poszukiwania racji dla istnienia, gdyż w Królestwie Bożym nie zadaje się pytania: dlaczego? Logika „tego świata” jest logiką metafizyki i racjonalności nowoczesności. Jeśli tak, to chrześcijaństwo i postmodernizm mają dla Caputo wspólną przeszkodę do przezwyciężenia.

Krzyż i *chora* tworzą razem to, co Caputo określa mianem świętej anarchii<sup>23</sup>. Krzyż jest zgorszeniem dla mądrości „tego świata”, a *chora* jest wypartym przez filozofię przypomnieniem o niemożliwości domknięcia jej systemów. Na tym polega ich an-archiczna siła, którą będziemy starali się zgłębić.

<sup>22</sup> M. Jaranowski, *Transcendencja jako ocalenie. Søren Kierkegaard a problem teologii postmodernistycznej*, Nomos, Kraków 2007, ss. 151-157.

<sup>23</sup> W węższym sensie święta anarchia odnosi się do wspomnianej szalonej logiki Królestwa Bożego. Jednakże w proponowanym w tej pracy szerszym rozumieniu tej idei święta anarchia tworzą połączone siły krzyża i *chory*.

#### 4. Mapa drogowa dla błędzących

Poniżej przedstawiam skrótowe omówienie struktury całej książki i tematyki poszczególnych rozdziałów. Niech to będzie swoista mapa drogowa, pomagająca ewentualnym czytelnikom w sprawniejszym poruszaniu się po poszczególnych fragmentach książki.

Niniejsza praca podzielona jest na dwie zasadnicze części. Pierwsza z nich ma trzy cele przewodnie. Pierwszym z nich jest ukazanie, w jaki sposób podstawowe idee radykalnej hermeneutyki można wykorzystać do otwarcia drogi dla nowego spojrzenia na zagadnienia związane z postmetafizyczną etyką. Drugim celem jest zaprezentowanie efektów wykorzystania radykalnej hermeneutyki jako narzędzia interpretowania Biblii i teologicznej tradycji chrześcijaństwa. Trzecim celem jest wskazanie konsekwencji przeniesienia postulatów filozofii radykalno-hermeneutycznej na pole zarezerwowane dla filozofii politycznej. Natomiast druga część rozprawy przyjmuje charakter zdecydowanie bardziej polemiczny i zawiera serię krytycznych konfrontacji z filozoficzno-teologicznymi ideami sformułowanymi w pierwszej części rozprawy. Część pierwsza pracy składa się z czterech obszernych rozdziałów poruszających następujące zagadnienia.

Rozdział I rozpoczyna się od umieszczenia filozofii Caputo w szerszym kontekście myśli postmodernistycznej. Następnie zaprezentowane zostają podstawowe idee projektu radykalno-hermeneutycznej filozofii. Rozdział porusza także kwestie stosunku filozofii Caputo do myśli Martina Heideggera, krytycznego spojrzenia na hermeneutykę uprawianą przez Hansa-Georga Gadamera oraz na charakter relacji łączącej radykalną hermeneutykę z dekonstrukcją znaną z pism Jacques'a Derridy.

Rozdział II rozpoczyna się od zaprezentowania dwóch koncepcji postmetafizycznej etyki, które Caputo określa mianem etyki rozproszenia i etyki *Gelassenheit*. Następnie zaprezentowana jest idea moralnego zobowiązania pozbawionego zaplecza metafizycznie ugruntowanej etyki oraz zostaje zadane pytanie o konsekwencje zastosowania takich idei postmodernistycznej filozofii praktycznej do filozoficznej refleksji nad zbrodnią Holocaustu.

Rozdział III w całości poświęcony jest postmodernistycznej interpretacji religii chrześcijańskiej. Z jednej strony omówiona jest postsekularna interpretacja dekonstrukcji, która zaowocowała koncepcją „religii bez religii”, z drugiej – rozdział przedstawia dwa flagowe dla refleksji religijnej Caputo projekty: teologię „słabego Boga” oraz teologię wydarzenia.

Natomiast rozdział IV ukazuje, w jaki sposób Caputo kontynuuje zapoczątkowaną przez Derridę tematykę związaną z ideami radykalnej demokracji, tożsamości ponowoczesnych wspólnot politycznych i koncepcji sprac-

wiedliwości, w imię której dekonstruuje się każdy niesprawiedliwy system prawny.

Polemiczna część druga niniejszej książki składa się z trzech obszernych rozdziałów i kończącego podsumowania całej pracy. Rozdział V konfrontuje radykalną hermeneutykę Caputo z krytycznym realizmem Christophera Norrisa. W pierwszej kolejności głosy obu myślicieli umieszczono w kontekście szerszego filozoficznego sporu o ocenę dorobku Derridy i jego dekonstrukcji, a następnie zaprezentowano krytykę zastosowania idei postmodernistycznych w filozofii nauki, którą w swoich licznych pismach formułował Norris.

Rozdział VI ukazuje filozoficzno-teologiczny projekt Caputo w kontekście współczesnych sporów o postsekularyzm. Promowana przez amerykańskiego filozofa koncepcja myśli postsekularnej zostaje poddana krytyce formułowanej z trzech radykalnie odmiennych perspektyw teoretycznych. Pierwszą z nich jest perspektywa przyjęta przez Martina Hägglanda, który odrzuca religijną interpretację dekonstrukcji i zamiast niej proponuje ostrzeżenie dekonstrukcji jako przejawu radykalnego ateizmu. Drugą krytyczną perspektywę reprezentuje Gilbert Keith Chesterton, który liberalizmowi postępowej religijności przeciwstawia argumenty wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej ortodoksji. Trzecią perspektywę reprezentuje Slavoj Žižek, który upolitycznia swoją wersję filozofii postsekularnej, czyniąc z niej użyteczne narzędzie w propagowaniu ideałów lewicowej rewolucji społecznej.

Rozdział VII rozpoczyna się od przeniesienia idei radykalnej demokracji na obszar polityki międzynarodowej, co prowadzi do sformułowania egalitarnej wizji wielobiegunowego świata. W dalszej części rozdziału idea radykalnej demokracji zostaje skonfrontowana z promowanym przez następców Leo Straussa postulatem „uszlachetniania demokracji”, a wielobiegunowej wizji świata zostaje przeciwstawiona neokonserwatywna doktryna unipolarnego świata „życzliwej hegemonii” amerykańskiego mocarstwa.

Natomiast w ostatnim podsumującym rozdziale sformułowano pięć krytycznych pytań odnoszących się do najważniejszych zagadnień i problemów filozoficzno-teologicznego projektu Caputo.

\* \* \*

Niniejsza praca jest wynikiem moich pięcioletnich badań nad radykalno-hermeneutyczną filozofią Johna D. Caputo. Zawarte w niej idee były prezentowane podczas licznych referatów konferencyjnych. Niewielkie i zmodyfikowane fragmenty niniejszej rozprawy zostały opublikowane w następujących publikacjach: 1) *Człowiek jako cierpiące ciało w filozofii Johna D. Caputo*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2(82), ss. 425–440; 2) *Radykalna her-*

*meneutyka i Bóg. Johna D. Caputo zmagania z teologią*, w: R. Ilnicki, J. Iwanicki (red.), *Sfery refleksji religioznawczej*, Wyd. Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2012, ss. 67–79.

\* \* \*

Pragnę serdecznie podziękować wszystkim osobom, które w minionych kilku latach w trakcie mojej pracy badawczej udzielały mi różnorodnego wsparcia. Dziękuję za korekty i poprawki nanoszone na wstępne szkice poszczególnych rozdziałów. Dziękuję za ich wspólną lekturę i inspirujące sugestie. Dziękuję za rozmowy o meandrach radykalno-hermeneutycznej filozofii. W szczególny sposób dziękuję za wsparcie w chwilach twórczego zwątpienia.

## CZĘŚĆ PIERWSZA

# RADYKALNA HERMENEUTYKA A ETYKA, RELIGIA I POLITYKA

„Tu stoję i mogę stać coraz to inaczej”.

Odo Marquard



## ROZDZIAŁ I

# POSTMODERNIZM A FILOZOFIA RADYKALNO-HERMENEUTYCZNA

### **1. Filozofia Johna D. Caputo jako przejaw myśli postmodernistycznej**

Dla myśli prenowożytnej najważniejsze było poszukiwanie tego, co stałe i niezmienne. Celem było zawsze przedarcie się przez pozory przygodnej i zmiennej powierzchni bytów ku ich głęboko skrytej istocie, którą cechowała stabilność i doskonałość. Prawdziwie realnymi strukturami rzeczywistości były jedynie jej wieczne fundamenty. Dlatego Parmenides z intelektualną gorliwością wystąpił z obroną niezmienności doskonałego bytu, któremu przeciwstawił marność i pozorność zmienności wszelkiego ruchu. W ten typ myślenia wpisywał się także Platon, dla którego naznaczony zmiennością i przygodnością materialny świat ludzkiej egzystencji był jedynie ułudą lub senną mają, z której trzeba było się przebudzić. Tej zniewolonej egzystencji w iluzorycznym świecie cienia przeciwstawił grecki filozof doskonały świat wiecznych Idei, w którym wyróżnioną pozycję zajmowała idea najwyższego Dobra. Oświecenie, które otwiera na odwieczny świat niezmiennych Idei, jest tożsame z wyzwoleniem z kajdanów przygodności i przemijalności.

Średniowieczni myśliciele kontynuowali ten typ myślenia i rozwijali go ideami czerpanymi z chrześcijańskiego objawienia. Także dla średniowiecznych świętych śmiertelne i przygodne życie w materialnym świecie było momentem ich długiej drogi i podróży ku wieczności doskonałej pełni życia w niematerialnym świecie, w którym nie panuje już cierpienie związane z kruchością i przemijaniem śmiertelnego ciała. Dla myślicieli chrześcijańskich prawda i doskonałość jest tożsama z wiecznym Bogiem. Tylko Bogu może więc przysługiwać prawdziwie realna egzystencja, a całe stworzenie, napiętnowane przygodnością i niekoniecznością swego istnienia, to że jest, zawdzięcza sprawczej mocy Boga i partycypacji w doskonałości boskiego bytu, który jest fundamentem podtrzymującym przygodne istnienie całego

stworzenia. Dla myślenia prenowożytnego cenne jest zatem to, co wieczne, stałe, doskonałe, czyste i niezmienne, a wszelką zmienność, przygodność i niedoskonałość należy przewyciężyć.

Charakter relacji wieczności do skończoności zaczyna się zmieniać wraz ze spopularyzowaniem się filozofii nowożytnej, której finalnym zwieńczeniem była myśl modernistyczna. To właśnie dopiero w paradygmacie myślenia modernistycznego doszło do pewnej rehabilitacji skończoności i jej ścisłego powiązania z wiecznością. Skończoności nie trzeba już egzorcyzować, lecz ją zaakceptować i się z nią pogodzić, gdyż droga ku wieczności wiedzie tylko przez skończoną egzystencję, w której przygodności należy poszukiwać drobnych przeblysków doskonałości. Mistrzem tak rozumianego myślenia nowoczesnego był francuski poeta Charles Baudelaire. Etos i przesłanie jego modernistycznej poezji doskonale uchwycił Ryszard Engelking:

Wbrew temu straszmemu światu, w którym przyszło wam żyć, szukajcie wzniosłości i piękna; patrzcie, współczujcie i marzcie, ale nie upijajcie się marzeniem; myślcie i twórczcie w samotności, pośród cierpień, na które jesteście skazani; próbujcie wydobyć to, co wieczne, z tego, co przemija, i przemienić błoto codzienności w złoto prawdziwej sztuki<sup>1</sup>.

Dla myślenia modernistycznego kontakt z doskonałością wieczności jest więc możliwy jedynie przez pośrednictwo skończonej egzystencji. Dlatego dla modernisty (filozofa, poety, teologa) naczelnym zadaniem będzie wydobywanie tego, co wieczne z przygodności tego, co skończone.

Sytuacja ponownie ulega zmianie wraz z pojawieniem się myśli postmodernistycznej, która dokonała radykalnego wywyższenia wymiaru skończoności i przygodności ludzkiej egzystencji. Dla postmodernistów jedyną i prawdziwie realną egzystencją jest faktyczność przygodnego, śmiertelnego, niedoskonałego i zmiennego życia. Natomiast idee wiecznej niezmienności lub pełni doskonałości zostają uznane za iluzje spekulacji metafizycznej i przeszkody dla zmienności i różnorodności, które wprowadzają możliwość rozwoju. Skończoność i wynikająca z niej podatność na zmiany, owe metafizyczne horrory, zostały przez postmodernistów nobilitowane i wyniesione do godności w pełni afirmowanych i nieusuwalnych elementów kondycji ludzkiej. Permanentna zmienność i wynajdywanie nowych różnic stało się jednym z naczelných aksjomatów postmoderny. Tym samym myśl postmodernistyczna stara się odwrócić radykalizm myśli prenowożytnej i prymat wieczności zastąpić dominacją skończoności. Podsumowując, można stwierdzić, że myślenie prenowożytne za wszelką cenę dąży do przewyciężenia skończoności na rzecz wieczności. Myślenie modernistyczne chce

<sup>1</sup> R. Engelking, *Testament poety*, w: Ch. Baudelaire, *Paryski spleen*, tłum. R. Engelking, Klio, Łódź 1993, s. 240.

docierać do wieczności przez skończoność, a myśl postmodernistyczna dąży do marginalizacji idei doskonałej wieczności i apologii przygodności skończoności<sup>2</sup>. Radykalna hermeneutyka Caputo wpisuje się w ramy tak rozumianego myślenia postmodernistycznego.

Czym zatem jest filozofia postmodernistyczna postrzegana z perspektywy amerykańskiego radykalnego hermeneuty? Dla Caputo ideowe przesłanie postmodernizmu koncentruje się na trzech ideach. Pierwszą z nich jest idea afirmacji radykalnego pluralizmu, który jest nieusuwalny i nie da się go sprowadzić do żadnej wyższej jedności. Druga idea związana jest z postulatem odejścia od uniwersalnych systemów metafizycznych aspirujących do miana całościowego ujęcia i wyjaśnienia wszelkich aspektów rzeczywistości, czyli jest to sceptycyzm wobec tego, co Lyotard określił mianem metanarracji. Natomiast trzecia idea dotyczy sceptycyzmu i niechęci do opierania myślenia na wyraźnie określonych binarnych opozycjach, do czego dążyła nie tylko klasyczna myśl metafizyczna, ale także strukturalizm<sup>3</sup>.

W opinii Caputo postmodernizm czerpie inspirację dla swojej afirmacji pluralizmu m.in. z filozofii nauki Thomasa S. Kuhna, który postulował, by na zagadnienie rozwojowych zmian w nauce spojrzeć jako na serię zmian holistycznych i nieporównywalnych paradygmatów naukowych, których nie można jednoznacznie porównywać pod względem ich adekwatnego opisywania praw rządzących naturą. Sojusznikiem postmodernistycznego pluralizmu jest także anarchizm metodologiczny Paula Feyerabenda, który rehabilituje pozanaukowe źródła wiedzy i nienaukowe procedury badawcze. Taką inspirację może również stanowić zaproponowana przez późnego Wittgensteina idea nieredukowalnej kompleksowości i wielości gier językowych.

Jeśli chodzi o opór postmodernistów wobec metanarracji, to pod tym względem największym wrogiem postmoderny jest Hegel. Jednakże obie rywalizujące ze sobą strony tego filozoficznego sporu łączy wspólna niechęć do oświeceniowego racjonalizmu, a zwłaszcza do jego abstrakcyjności i tendencji do przyjmowania ahisterycznej perspektywy. Abstrakcyjnej, wyzbytej z empirii i uniwersalnej etyce Kantowskich imperatywów Hegel przeciwstawił konkretną etyczność charakterystyczną dla poszczególnych wspólnot. To podejście do etyki może budzić pewne zainteresowanie postmodernistów ze względu na jego odejście od etyki uniwersalnych imperatywów, lecz

<sup>2</sup> Zaproponowany podział odnosi się do odrębnych sposobów myślenia i nie jest podziałem na pewne epoki historyczne, ponieważ przedstawiciele różnych stylów myślenia można odszukać w każdej z poszczególnych epok historycznych. Wystarczy w tym kontekście przytoczyć przykład Diogenesa, który bronił ruchu przed eleatami i podkreślił, że pojawienie się myśli postmodernistycznej nie oznaczało wyrugowania ze współczesnego życia intelektualnego przejawów myślenia prenowożytnego.

<sup>3</sup> J. D. Caputo, *Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition*, w: M. Martin (red.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, ss. 267-269.

przede wszystkim takie podejście będzie atrakcyjne dla przedstawicieli filozofii politycznej komunitaryzmu, której jednym z najważniejszych przedstawicieli jest Alasdair MacIntyre. Natomiast zdecydowany sprzeciw postmodernistów wzbudza proponowana przez Hegla idea wiedzy absolutnej i w szczególności wielka historiozoficzna narracja znana z filozofii dziejów niemieckiego filozofa. Sprzeciw wobec dziejowej opowieści Hegla wypływa głównie z pobudek moralnych, gdyż zaproponowana przez autora *Fenomenologii ducha* wizja dziejów, poszukująca racjonalnego wyjaśnienia i zmierzająca ku nadaniu dziejowego sensu różnorodnym wydarzeniom historycznym, może posłużyć do nadania sensu niewyobrażalnej zbrodni Auschwitz, która postrzegana z takiej perspektywy historiozoficznej mogłaby stać się jedynie kolejnym etapem w procesie triumfalnego postępu ducha dziejów.

Sceptycyzm postmodernizmu budzi także wyznaczanie binarnych opozycji, które skrupulatnie zakreślają granicę między teizmem i ateizmem, wiarą i wiedzą lub tym, co świeckie i tym, co religijne. Jest tak, ponieważ postmodernizm jest filozofią hybrydyczną, która dąży do zacierania oddzielających granic i wzajemnego przenikania się nawet najbardziej opozycyjnych przeciwności. Obawę i sprzeciw postmoderny wzbudza także podejmowanie jakiegokolwiek próby zniesienia opozycyjnych różnic przez ich pojednanie za pomocą dialektycznej procedury pozytywnego zniesienia owocującego wyższą syntezą lub asymilującą fuzji horyzontów. Takie postępowanie postrzegane jest bowiem przez postmodernistów jako negatywny proces redukcji lub unieważniania jednej z różnic.

W pismach Caputo możemy odnaleźć jeszcze inną próbę ujęcia ideowych ram filozoficznego postmodernizmu, którego zaistnienie amerykański radykalny hermeneuta powiązał z zajściem we współczesnej filozofii trzech intelektualnych zwrotów<sup>4</sup>, z których dziedzictwa obszernie czerpie filozofia postmodernistyczna. Pierwszy zwrot Caputo określa mianem hermeneutycznego. Zawsze jesteśmy już jakoś zakorzenieni w świecie życia, w którym przyszło nam egzystować. Próbując dokonać aktu rozumienia czegokolwiek, zawsze korzystamy z już posiadanych presupozycji, które stanowią punkt wyjścia dla każdego procesu rozumienia. Z tego powodu niemożliwe jest ustanowienie transcendentnego i bezzałożeniowego punktu startu. To presupozycje wyznaczają antycypującą perspektywę rozumienia oraz zapewniają także pierwsze i wstępne rozumienie.

Swoje rozważania nad drugim zwrotem współczesnej filozofii rozpoczyna Caputo od spostrzeżenia, że Kartezjusz nie dostrzegał podczas pisania swoich *Medytacji*, iż cała jego praca sceptycznego wątpienia oparta była na języku, była przez język zapośredniczona. Kartezjusz poprzez odwołanie się do praktyki medytacji sugerował możliwość zagłębienia się w wewnętrzne

<sup>4</sup> J. D. Caputo, *Philosophy and Theology*, Abingdon Press, Nashville 2006, ss. 45-48.

doświadczenie dialogu duszy z samą sobą, które byłoby doświadczeniem pre-językowym. Sceptycyzm wobec możliwości ustanowienia pre-językowego doświadczenia egzystencji stał się główną ideą drugiego filozoficznego zwrotu, który przez Caputo określany jest mianem zwrotu lingwistycznego. W zgodzie z jego postulatami wszelkie poznanie, doświadczenie lub rozumienie jest zapośredniczone przez język, którym się posługujemy. Wittgenstein uważał, że nie ma języka prywatnego, dlatego język jest zawsze czymś społecznym, a to oznacza, że na jego kształtowanie ma wpływ kultura i historyczna tradycja, w której on obowiązuje i z niej wyrasta. Zamiast zwracać się ku próbom dotarcia do bezpośredniego i pre-językowego doświadczenia życia, należy raczej obrać drogę wypracowywania coraz to bardziej złożonych i zniuansowanych słowników, które pozwoliłyby otworzyć się nam na dotąd niedostępne wymiary i doświadczenia życia.

Trzeci zwrot, określany przez Caputo mianem zwrotu rewolucyjnego, związany jest z ideami głoszonymi przez Kuhna. Tym razem chodzi głównie o przeświadczenie, że naukowcy nie są jedynie pasywnymi obserwatorami obrazu świata, lecz do pewnego stopnia uczestniczą także w jego projektowaniu, oraz o dostrzeżenie, że naukowe rewolucje wykazują pewne podobieństwo do rewolucji politycznych lub estetycznych. Niektóre awangardowe prace artystów (np. Marcela Duchampa) muszą poczekać na przeformułowanie kryteriów estetycznej oceny dzieła, by możliwym stało się postrzeganie takich nietypowych prac w kategoriach dzieła sztuki. Podobnie niektóre odważne idee naukowe muszą poczekać na zmianę panującego paradygmatu naukowego, by mogły zostać uznane za prawowierny składnik wiedzy naukowej. Caputo wiąże także z filozofią Kuhna redyskrypcję naukowej racjonalności i obiektywności, a nie ich odrzucenie. Obiektywność nie oznacza dotarcia do jakiejś wiecznej prawdy, ale jest wiedzą skorelowaną z regułami obowiązującego w danym momencie paradygmatu „normalnej nauki”. Natomiast rozum ma wskazywać „dobre racje” (*good reasons*) dla popierania danej teorii, bez konieczności docierania do absolutnej wiedzy lub wypracowywania uniwersalnego klucza do ostatecznego rozwiązania problemów i zaprzestania debatowania nad nimi.

Zwroty: hermeneutyczny, lingwistyczny i rewolucyjny wskazują, że ludzkie myślenie skazane jest na konieczność ciągłego lawirowania i przeskakowania pomiędzy różnymi perspektywami, słownikami i paradygmatami, które nie spadły z nieba jako gotowe już twory, lecz zostały skonstruowane w trudzie ludzkiej egzystencji. Wszystkie trzy zwroty składają się zdaniem Caputo na postmodernistyczną sytuację, w ramach której świat staje się nieco nieuporządkowany, mniej zaprogramowany i niedokończony. Tym samym postmodernistyczny obraz świata upodabnia się do chaosmosu<sup>5</sup> (cha-

<sup>5</sup> Ibidem, s. 49.

os/kosmos) znanego z twórczości Jamesa Joyca. Chaosmos nie jest totalnym nieporządkiem kreowanym przez permanentne erupcje niszczącej anarchii, lecz jest chaosem/kosmosem, czyli porządkiem, którego reguły są poluzowane przez ekspansję nieporządku, która czyni go różnorodnym i otwartym na możliwości zmiany<sup>6</sup>.

Postmodernizm w ujęciu Caputo nie jest nihilistycznym relatywizmem ani radykalnym sceptycyzmem odrzucającym wszelką wiedzę, lecz filozofią, która zwraca uwagę na wszelkie detale, na kompleksowość świata oraz uwrażliwia na obecność w świecie wielości różnic. Prenowożytni metafizycy i obrońcy „filozoficznego dyskursu nowoczesności” budują teoretyczne konstrukcje, które przypominają Caputo biblijną wieżę Babel<sup>7</sup>. W takiej sytuacji postmodernizm staje po stronie Boga, który zdekonstruował ludzką wieżę systemów metafizycznych i wybrał drogę multiplikacji języków, a co za tym idzie – wielości perspektyw, w ramach których możliwe staje się spoglądanie na świat. Postmodernizm, którego afirmacji oddaje się Caputo, zastrzega boski punkt widzenia dla samego Boga, ludziom pozostawiając skromniejszą opcję wielości perspektyw niedających dostępu do pełnej wiedzy.

Dla Caputo jego radykalno-hermeneutyczny postmodernizm stanowi także twórcze połączenie dwóch postaw: minimalistycznej i maksymalistycznej<sup>8</sup>. Amerykański filozof do grona minimalistów zalicza tych, których Johannes Climacus zwykł określać mianem „biednych egzystujących indywidualów” (*poor existing individuals*). Minimaliści przyznają, że nie mają dostępu do „Sekretu” (ostatecznej prawdy) rzeczywistości i nie przeceniają swojej wiedzy. Cały czas obawiają się, że wątki konstrukcje teoretyczne ludzkich umysłów ześlizną się w chaos nieuporządkowania. Są także przekonani, że każdy byt, z którym przychodzi nam obcować, nie jest nam w pełni dany, dlatego wymaga interpretacyjnego uzupełnienia. Dla minimalistów wszelkie granice i ograniczenia są czymś pozytywnym, to raczej nieograniczenie jest czymś niepożądanym. Każdy kształt i określoność rodzi się poprzez wyznaczenie granic, które wyodrębniają pewną formę z bezpostaciowej nieskończonej pełni.

Maksymaliści z kolei stoją na stanowisku, że w bytach, z którymi się konfrontujemy, skrywa się coś znacznie większego i je przerastającego, na co nie wskazuje ich skromna fenomenalna manifestacja. W takim przypadku byty o zarysowanych granicach jawią się jako niedoskonałe obrazy i formy,

<sup>6</sup> Także współczesna kosmologia wyraźnie podkreśla, że to właśnie różnorodność Wszechświata jest warunkiem koniecznym dla jego rozwoju. Zob. H. Korpikiewicz, *Kosmoekologia. Obraz zjawisk*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2006, ss. 38-42.

<sup>7</sup> J. D. Caputo, *Philosophy...*, s. 50.

<sup>8</sup> J. D. Caputo, *God and Anonymity: Prolegomena to an Ankhoral Religion*, w: M. Dooley (red.), *A Passion for the Impossible...*, ss. 1-4.

które nie mogą w sobie pomieścić nadmiaru nieograniczonej pełni i perfekcji wykraczającej poza skończoną przygodność życia. Dla maksymalistów bardzo ważny jest więc ruch ekscesu, wszelkiego przepełnienia. Życiowe zadanie stanowi właśnie otwarcie własnej egzystencji na tego typu ekscesywne przepełnienie, które ujawnia głębszą istotę tkwiącą w ograniczonej skończoności bytów. W takim przypadku nie może dziwić, iż dla maksymalistów granica, skończoność lub wszelkie ograniczenie będzie czymś niepożądanym, co chce zatrzymać ekspansję nieskończoności wyzierającej z zarysowanych granic bytów. Maksymaliści, chcąc uwolnić ekscesywność nieskończoności, podejmują się prób zdekonstruowania ograniczeń stanowiących przeszkodę dla realizacji tego celu. Natomiast minimaliści przyznają, że nie mają wystarczająco tęgiej głowy, by się zajmować takimi wielkimi i epickimi tematami jak nieskończoność.

Postawa, jaką przyjmuje postmodernistyczna filozofia Caputo, jest wyjątkowym i twórczym połączeniem elementów postawy minimalistycznej i maksymalistycznej<sup>9</sup>. Efekty takiego połączenia najlepiej zaobserwować, przyglądając się podejściu Caputo do jednego z najważniejszych ponowoczesnych tematów, jakim jest spotkanie z obliczem Innego. Minimalizm w podejściu do Innego pozwala zapobiec narzucaniu mu naszej własnej perspektywy oraz powstrzymuje próby asymilowania jego odmienności do naszej tożsamości. Minimalizm pozwala na wycofanie się i pozwolenie Innemu być takim, jakim on jest. Jeśli przyjmujemy ograniczoność naszych władz poznawczych i niemożliwość uchwycenia pełni doskonałości prawdy, to otwiera się tym samym droga ku maksymalistycznej pluralizacji i afirmacji różnorodnej odmienności Innego. W ten sposób, wychodząc od minimalistycznego ograniczenia samych siebie, dochodzimy do maksymalistycznej aprobaty ekscesu różnic Innego<sup>10</sup>.

Podkreślając wielokrotnie, że radykalno-hermeneutyczny postmodernizm Caputo jest zorientowany na wynajdywanie i pomnażanie nowych różnic, należy jeszcze zaznaczyć, iż Caputo wyróżnia dwie heterologie, które głoszą dwie odmienne idee różnicy. Jedno z tych dwóch ujęć różnicy amerykański filozof określa mianem heteromorfizmu (*heteromorphism*), a drugie opisuje jako heteronomizm (*heteronomism*)<sup>11</sup>. Heteromorfizm kojarzy

<sup>9</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>10</sup> W miejsce Innego można także postawić tekst i zobaczyć, jak w odniesieniu do niego przyjęcie postawy minimalizmu owocuje maksymalizmem. Jeśli minimalistycznie ograniczymy swoje uroszczenia do dekodowania ostatecznego znaczenia tekstu i przyjmijemy, że tekst nigdy nie jest w pełni dany, czyli wymaga uzupełnienia poprzez akt jego interpretowania, to tym samym otwieramy się na maksymalistyczną nieskończoność wielości różnych odczytań tekstu.

<sup>11</sup> J. D. Caputo, *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1993, ss. 55-64.

Caputo z twórczością Nietzschego i jest on dla niego wyrazem umiłowania różnych form różnic oraz akceptacją ich wolnej gry/zabawy. Jest dionizyjską afirmacją ich nieskończonego pluralizmu i multiplikacji. Dzięki temu nie mamy do czynienia z różnicą, lecz z wieloma różnicami. Heteromorfizm niczym wulkan rozsadza od wewnątrz, poprzez swój pluralizujący eksces, wszelkie monolityczne struktury. Dąży także do uwolnienia się spod ciężaru przygniatającej rzeczywistości, tradycji, prawdy, wszystkiego tego, co ograniczałoby i powstrzymywało jego multiplikujący taniec różnorodności. Nic bowiem nie może ograniczać wolności tworzenia nowych różnic. Kultuwując heteromorfizm, dźwigamy zobowiązanie jedynie wobec siebie, wobec własnej autonomii i wyjątkowości. Jesteśmy odpowiedzialni za bycie tak bardzo innym, jak to tylko jest możliwe. Heteromorfizm w swym pluralistycznym radykalizmie nie jest w stanie wykluczyć strażników metafizyki i ortodoksji.

Natomiast heteronomizm kojarzy Caputo z postacią Lévinasa (choć ma on także wyraźny rodowód biblijny) i jest on dla radykalnego hermeneuty przejawem umiłowania konkretnego Innego w jego niepowtarzalnej osobliwości. W tym przypadku różnica Innego nawiedza nas z zewnątrz i niczym meteor wstrząsa poczuciem naszej autonomii, co prowadzi do sytuacji, w której stajemy się zakładnikami Innego i oddajemy się służbie jemu. Inny jest zawsze na pierwszym miejscu, ponieważ wiąże nas moralne zobowiązanie wobec niego i odpowiedzialność za jego los. W heteronomizmie wolność jest ograniczona, gdyż moja wolność może być zagrożeniem dla Innego. Podczas gdy heteromorfizm jest przepełniony frywolną zabawą i celebracją, heteronomizm jest przesiąknięty duchem powagi i szacunku wobec Innego, który nie pozwala mu zabronić ekscentrykom i heretykom wstępu do synagogi, jeśli sobie tego życzą. Swój opis dwóch ujęć zagadnienia różnicy Caputo podsumowuje w następujący sposób:

Różnica pomiędzy tymi różnicami, pomiędzy heteromorfizmem a heteronomizmem, jest różnicą pomiędzy *alias* a *alter*. *Alias* znaczy różny w sensie *diversitas*, *discrepans*, *dissensio*. Różni ludzie robią różne rzeczy (*alii alia faciunt*) i robią je inaczej (*aliter*). *Alias* jest bardzo heteromorficzny. *Alter*, z drugiej strony, znaczy inny z dwojga, ten jeden inny, z siłą pojedynczości, a nie multiplikacji, nie jeden więcej pośród wielu innych, lecz tylko jeden, ten konkretny inny. Inność oznacza bycie jeden na jeden z innym (*der Andere*)<sup>12</sup>.

Omawiając zaproponowane przez Caputo ujęcie filozofii postmodernistycznej i jej krytycznego odniesienia do klasycznych idei metafizycznych, należy jeszcze zaznaczyć, że odżegnuje się on od głoszenia kolejnej narracji o końcu metafizyki. Wobec jej systemów Caputo pragnie zastosować swoistą brzytwę Ockhama, za pomocą której można zredukować metafizyczny ba-

<sup>12</sup> Ibidem, s. 60.

gą filozofii do niezbędnego minimum<sup>13</sup>. Dla Caputo bowiem nie ma wyjścia poza metafizykę, ale to nie oznacza, że należy wracać do jej najbardziej totalizujących projektów. Jego sprzeciw koncentruje się przede wszystkim na tych systemach metafizycznych, które za wszelką cenę chcą zachować czystość swej tożsamości poprzez wykluczanie wszystkiego, co mogłoby ową przejrzystość metafizycznej tożsamości zanieczyścić. Wyrazem sprzeciwu wobec takiej metafizyki czystości jest idea Żydogreka (*Jewgreek*)<sup>14</sup>. Figury Żydogreka używa Caputo także jako wyrazu sprzeciwu wobec idei monogenezy intelektualnej tradycji Zachodu, którą w swoich pismach zawarł Heidegger. Niemiecki filozof wyraźnie faworyzował greckie początki cywilizacji zachodniej i systematycznie eliminował jej inne źródła. Żydogreek ma więc być wyrzutem sumienia nawiedzającym wszystkich promotorów mitu o wywyższeniu grecko-germańskiej kultury ponad wszystkie inne. To wyjątkowe imię ma przekonywać także, że nie ma czystej tożsamości, że jest to imię dla gościnności i ufnego witania Innego. Nie jest to jednak do końca dobre imię, gdyż nie uwzględnia Arabów, mieszkańców Dalekiego Wschodu lub przedstawicieli Afryki. Tu natrafiamy na ograniczenia języka, gdyż nie można w nieskończoność dodawać do tego imienia kolejnych elementów. Jednakże dla Caputo Żydogreek jest niewykluczającym i otwartym na kolejne inkluzje imieniem o charakterze patchworkowym, do którego ciągle można doczepiać różnokolorowe łaty.

W tym miejscu pozostaje jeszcze przedstawić głosy krytyczne wobec filozofii postmodernistycznej, które zarzucają jej bycie nową wersją reakcjonistycznej myśli kontroświeceniowej oraz zaprezentować replikę na te zarzuty sformułowaną przez Caputo. Amerykański historyk idei Richard Wolin wyodrębnił dwa obozy myśli kontroświeceniowej. Pierwszy z nich tworzyli kontrrewolucyjni antyfilozofowie<sup>15</sup>, tacy jak Joseph de Maistre lub Louis Gabriel Ambroise de Bonald. De Maistre wystąpił przeciwko koncepcji uniwersalnego człowieczeństwa zawartej w *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela*. Z uporem podkreślał, że spotkał jedynie Francuzów, Anglików, Rosjan, a dzięki Monteskiuszowi wie także, że istnieją Persowie, ale nigdy nie spotkał człowieka jako takiego. W ten sposób francuscy kontrrewolucjoniści chcieli bronić partykularyzmu narodowych tradycji przed uniwersalistycznymi założeniami oświeceniowego kosmopolityzmu. Istotę sporu między tymi dwiema doktrynami znakomicie opisał Alain Finkielkraut:

<sup>13</sup> Ibidem, ss. 220-221.

<sup>14</sup> Termin ten zaczerpnął Caputo z twórczości Joyce'a, który w ten sposób próbował nazwać tożsamość, w której spotykają się ekstrema. Ibidem, s. 258.

<sup>15</sup> R. Wolin, *Answer to the Question: What is Counter-Enlightenment*, w: idem, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton University Press, Princeton 2004, s. 5.

Pierwsza umieszcza na tej samej skali wartości wszystkie narody zamieszkujące ziemię, druga głosi, iż niepodobna mierzyć jedną miarą rozmaitych sposobów życia; pierwsza hierarchizuje mentalność, druga rozbija jedność gatunku ludzkiego; pierwsza tłumaczy każdą różnicę niższością, druga głosi absolutny, niewyciężony i niewymienialny charakter różnic; pierwsza klasyfikuje, druga dzieli; dla pierwszej nie można być Persem, dla drugiej nie można być człowiekiem, gdyż między Persem a Europejczykiem nie ma wspólnej ludzkiej miary; pierwsza deklaruje, że cywilizacja jest jedna, druga – że narody są rozmaite i nieporównywalne<sup>16</sup>.

Drugi obóz myśli kontroświeceniowej stanowią dla Wolina postmoderniści, którzy czerpiąc z dorobku antropologii kulturowej Levi-Straussa, uznają, że idea uniwersalnych praw człowieka jest *de facto* przejawem ideologii zachodniego humanizmu, który pod przykrywką uniwersalnych praw narzuca innym kulturom swoje partykularne wartości. Dlatego postmoderniści dokonali zwrotu ku kulturowemu relatywizmowi, który uznaje, że każda kultura dokonała wyboru swoich wartości, które trzeba szanować, gdyż jest to jedyny sposób na ocalenie pluralizmu i różnorodności kulturowej. Zdaniem Wolina taka postawa intelektualna może prowadzić do bezkrytycznego kultu radykalnych idei o antyzachodnim wydźwięku, które rodzą się w krajach Trzeciego Świata<sup>17</sup>. W ten sposób postmodernizm doprowadza do wybuchowego połączenia antyhumanizmu, radykalnej krytyki cywilizacji zachodniej i relatywizmu kulturowego. Wszystko to razem może otwierać drogę dla takich zachowań, jak entuzjastyczne przyjęcie przez Michela Foucaulta islamskiej rewolucji w Iranie, choć była to rewolucja antymodernistyczna i antyliberalna. Wolin podkreśla także, że dla postmoderny demokracja, która nie jest demokracją radykalną i przyjmuje jakąś wizję dobra wspólnego, stanowi „miękką totalitaryzm”<sup>18</sup>, marginalizujący odmienności i różnice. Dlatego amerykański historyk idei obawia się, że postmodernistyczna polityka oparta na kulcie różnicy może otwierać drzwi do powrotu nacjonalistycznych ruchów politycznych (np. partii nieżyjącego już austriackiego polityka Jörga Haidera), które będą promować nacjonalizm pod sztandarem prawa do podążania własną i odrębną drogą.

W obronie dziedzictwa myśli oświeceniowej stanął także żydowski historyk i ekspert z zakresu faszystowskiej ideologii, Zeev Sternhell, który podkreśla, że kultura oświeceniowa jest jak najbardziej kulturą krytyczną, gdyż żaden porządek świata nie może zostać uznany za prawomocny tylko

<sup>16</sup> A. Finkelkraut, *Porażka myślenia*, tłum. M. Ochab, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1992, s. 78.

<sup>17</sup> Tak jak francuscy kontrrewolucjoniści popierali partykularyzm narodowych wspólnot, tak postmoderniści afirmują partykularyzm krajów Trzeciego Świata oraz ich prawo stawiania oporu zachodniemu kolonializmowi cywilizacyjnemu poprzez pielęgnowanie swych kulturowych odmienności.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 14.

i wyłącznie na podstawie tego, iż istnieje w danej formie od dłuższego czasu. Sternhell stwierdza, że za faszystowską przemocą wobec Żydów skrywała się idea radykalnego dzielenia ludzkości na odrębne grupy etniczne lub kulturowe. Swój zarzut formułuje w następujący sposób:

Żydzi byli prześladowani nie jako istoty ludzkie pozbawione swej specyficznej polityczności, lecz właśnie dlatego, że padli ofiarą rozczłonkowania rodzaju ludzkiego na grupy etniczne, historyczne i kulturowe, zantagonizowane w stopniu niespotykanym w dotychczasowych dziejach. Zostali zmasakrowani jako członkowie grupy etnicznej – dla jednych była ona etnią, dla innych rasą – precyzyjnie określonej wedle kryteriów opiewanych przez Burke'a i wynoszonych pod niebiosa przez Herdera jako jedyne źródło godności i bezpieczeństwa zapewniające egzystencjalną określoność<sup>19</sup>.

Tym samym zdaniem żydowskiego historyka za zbrodnie XX wieku nie odpowiada przeświadczenie o istnieniu uniwersalnej prawdy, lecz raczej odrzucenie idei jedności ludzkości i wiara w możliwość radykalnego przekształcenia społeczeństwa.

Caputo na tak sformułowane zarzuty odpowiada, że jego radykalno-hermeneutyczny postmodernizm nie jest antyświeceniem, lecz „nowym oświeceniem”, które kwestionuje aksjomaty i pewniki „starego oświecenia”. W starym myśleniu oświeceniowym filozof osądza i oświeca innych oraz jest skoncentrowany na kultywowaniu własnej autonomii i duchowej wyższości. „Stare oświecenie” zwraca się całkowicie ku rozumowi, natomiast postmodernistyczne „nowe oświecenie” pyta o racje uprawomocniające osądy rozumu oraz zwraca troskliwą uwagę na to wszystko, co przez scjentystyczny rozum określane jest mianem irracjonalizmu. „Nowe oświecenie”, za którym opowiada się Caputo, na pierwszym miejscu stawia odpowiedzialność za Innego, dlatego autonomia oświeceniowego podmiotu musi być stale zakłócana przez heteronomie Innego. Dla radykalnego hermeneuty zwolennicy „nowego oświecenia” wcielają się w rolę „zbieraczy szmat”<sup>20</sup> (*rag pickers*), czyli kolekcjonerów tych wszystkich idei i opinii, które wypadły z głównych nurtów intelektualnych tradycji ludzkości i zostały wyciszone przez donośny głos ortodoksyjnych doktryn religijnych i świeckich. „Stare oświecenie” wyznaczało wyraźne granice oddzielające filozofię, literaturę, naukę i religię. „Nowe oświecenie” chce, by wszystkie te dziedziny ludzkiej działalności intelektualnej wzajemnie się przenikały i przebudzały z dogmatycznej drzemki. Caputo podkreśla także, że postmodernistyczne nawoływanie do radykalnego pluralizmu nie oznacza zgody na swobodne promowanie eks-

<sup>19</sup> Z. Sternhell, *Antyświecenie*, tłum. M. Warchala, „Przegląd Polityczny” 108/2011, s. 103.

<sup>20</sup> J. D. Caputo, *Deconstruction in the Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York 1997, s. 52.

tremistycznych idei nacjonalistycznych, gdyż radykalno-hermeneutyczny postmodernizm zwraca się ku tym wszystkim osobliwościom i odmiennościom, które ekskluzywizm nacjonalizmu próbuje wykluczyć i marginalizować. Wezwanie do pluralizmu nie oznacza więc afirmacji tych doktryn, które pluralizm chcą radykalnie ograniczać.

Postmodernizm w ujęciu Caputo stanowi krytyczną kontynuację tradycji myśli oświeceniowej, z której pragnie on zachować ideały politycznego pluralizmu, apologii demokracji oraz rozdziału władzy świeckiej i religijnej. Natomiast demaskatorski krytycyzm „nowego oświecenia” zwraca się ku takim ideom klasycznej myśli oświeceniowej, jak: uniwersalizm, ahistorycyzm i dogmatyczne wywyższenie scjentyistycznej racjonalności. Dla Caputo postmodernizm jest więc poszukiwaniem nowej drogi do oświecenia samego oświeceniowego myślenia, które musi być skonfrontowane z ograniczeniami własnych projektów intelektualnych.

## 2. Radykalna hermeneutyka – podstawowe idee

Radykalna hermeneutyka jest projektem filozoficznym, który stanowi odpowiedź Caputo na nowe wyzwania pojawiające się wraz z ponowoczesnym zwrotem w filozofii. Jest także wynikiem zdystansowania się wobec klasycznej hermeneutyki starożytnej i nowożytnej. Podejmując się próby zarysowania radykalno-hermeneutycznego projektu Caputo, trzeba rozpocząć od wyjaśnienia, czym nie jest hermeneutyka, którą uprawia amerykański filozof.

Radykalna hermeneutyka nie jest podobna do tradycyjnej hermeneutyki biblijnej<sup>21</sup>, która jest stosowana jako metoda interpretacyjna służąca do wyjaśniania niejednoznacznych i aporetycznych fragmentów Pisma Świętego. Takie dążenie do pozbawienia tekstu wieloznaczności jest charakterystyczne dla interpretacji rabinicznej<sup>22</sup>, która podporządkowując czytany tekst autorytetowi instytucji religijnych, dokonuje pokornej eksplikacji i wyartyku-

---

<sup>21</sup> Hermeneutyczna egzegeza świętych tekstów, która wyjaśnia ich sprzeczne ze sobą fragmenty poprzez odwołanie się do ich symbolicznego odczytania, może być postrzegana przez religijnych fundamentalistów jako metoda sprzyjająca heretykom. Taką postawę reprezentował Luter, który domagając się literalnego odczytania Biblii, uznał, że jej symboliczne lub alegoryczne interpretowanie oznacza dostosowanie dosłownej treści tekstu do przekonań interpretatora.

<sup>22</sup> Chodzi oczywiście o zaproponowane przez Derridę dwie interpretacje interpretacji, których metaforycznymi przedstawieniami są figury rabina i poety. Zob. J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1987, s. 116.

łowania zawartego w tekście przesłania<sup>23</sup>. Rabinowi sprzeciwia się poeta<sup>24</sup>, który nie kłaniając się ortodoksyjnym odczytaniom tekstów, wykracza poza uniwersalne schematy ich objaśniania oraz niczym wolny strzelec oddaje się zabawie czytania.

Zradykalizowana hermeneutyka nie chce także naśladować specyficznej hermeneutyki podejrzeń<sup>25</sup>, której praktykowaniu oddawał się Leo Strauss. Jego metoda uważnego czytania (*close-reading*) dzieł filozoficznej tradycji ma doprowadzić do odkrycia, ukrytej przez autora, ezoterycznej prawdy tekstu. Autor szyfruje swój tekst, a wykształcony filozoficznie czytelnik-hermeneuta ma go odkodować. Natomiast dla Caputo hermeneuta nie ma ujawniać ukrytej prawdy tekstu ani przeciwdziałać multiplikacji potencjalnych interpretacji.

Klasyczna hermeneutyka jest zbyt mocno przesiąknięta metafizyką, która chce być policjantem arestującym wolną grę interpretacji. Gra, w której uczestniczy radykalny hermeneuta, jest swobodną grą bez sztywnych i nieprzekraczalnych reguł, bez wyznaczonego i jednoznacznego celu oraz jest pozbawiona możliwości ostatecznego zwycięstwa. Staje się przez to bardziej podobna do radosnej i niczym nieskrępowanej zabawy.

Zradykalizowana hermeneutyka ma dokonać przekroczenia dziedzictwa metafizycznie ugruntowywanej hermeneutyki i zaproponować jej nowe oblicze, które będzie zgodne z postmodernistycznym stylem uprawiania filozofii. Można sformułować dwa naczelną hasła, które Caputo umieszcza na swoich radykalno-hermeneutycznych sztandarach. Pierwszy postulat dotyczy przywrócenia życiu jego faktycznej trudności, a drugi związany jest z postulatem podtrzymania pasji nie-wiedzy<sup>26</sup> (*passion of non-knowledge*) o tym, kim jesteśmy.

---

<sup>23</sup> Jak słusznie zauważył Stanley Rosen, hermeneutyka, która miała prowadzić do jedynie prawdziwego odczytania Biblii, wcale do tego nie doprowadziła, a raczej przyczyniła się do rozmnożenia interpretacji pretendujących do miana ortodoksyjnych. Zob. S. Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, ss. 200-201.

<sup>24</sup> Tęgi poeta znany z pism Rorty'ego, który oddaje się permanentnemu wynajdywaniu nowych słowników służących wzbogacaniu niekończącej się konwersacji ludzkości, jest sprzymierzeńcem radykalnego hermeneuty.

<sup>25</sup> O nietypowej wersji hermeneutyki podejrzeń w odniesieniu do filozofii Leo Straussa pisał Paweł Śpiewak, który wskazywał, że Strauss podejrzliwie tropi ezoteryczne przesłania ukryte w klasycznych tekstach filozofii. Zob. P. Śpiewak, *Filozofia jako utopia zrealizowana*, w: L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, ss. 5-21.

<sup>26</sup> Nie chodzi o zwykłą niewiedzę lub odmowę zdobywania nowej wiedzy, co prowadziłyby do afirmacji własnej ignorancji. Nie-wiedza jest warunkiem możliwości zaistnienia w naszym życiu pasji poszukiwania nowości oraz twórczego kreowania świata naszego życia. Nie-wiedząc, kim jesteśmy, możemy z pasją oddać się autokreacji, gdyż wierzymy, że nie ma tajemnicy, sekretu lub definiującej nas istoty, którą mielibyśmy poznać.

Zwrot ku faktyczności życia i wynikające z tego podkreślanie trudu ludzkiej egzystencji dotyczy odrzucenia stabilizujących rozwiązań metafizyki oraz uznania nieusuwalności zanurzenia życia w rwącym upływie<sup>27</sup> (*flux*) świata naszego życia. Czym jest ów radykalno-hermeneutyczny *flux*? Jest ponowoczesną wersją strumienia Heraklita. Jest ciągłą zmiennością fizycznego świata, który w żadnym momencie swego istnienia nie jest tym samym światem, którym był przed chwilą. Jest płynnym strumieniem świadomości i permanentną kreacją ludzkiej tożsamości. Jest swobodną zabawą znaczeń, sensów, znaków i interpretacji. Jest także, jak celnie postuluje Norbert Leśniewski<sup>28</sup>, słabo-ontologicznym polem, po którym porusza się radykalna hermeneutyka. *Flux* jest wyrazem ruchu, płynności i niestabilności otaczającego nas świata życia. Radykalny hermeneuta, który afirmuje taki stan rzeczy, poddaje się swobodnemu przepływowi<sup>29</sup> (*flow*) w rwącym upływie (*flux*). Trud życia, o którym tak często pisze Caputo, jest trudem życia pogrążonego we *flux* i *flow*. Można przyjąć trzy postawy wobec tak rozumianego radykalno-hermeneutycznego *flux*. Pierwsza nie zgadza się na wpływ i go odrzuca, oddając się poszukiwaniu idealnych i stabilnych struktur ontologicznych oraz obiektywnych sensów. Taką postawę przyjmuje metafizyk obecności. Druga postawa wiąże się z akceptacją wpływu i przyjęciem trudu zanurzonego w nim życia, co oznacza podjęcie się prób konstruowania niestabilnych sensów, zawsze podatnych na przekształcenia. Jest to postawa radykalnego hermeneuty, który stara się utrzymać na powierzchni rwącego strumienia *flux*. Trzecią postawę reprezentuje nihilista, który tonąc w radykalno-hermeneutycznym upływie, oddaje się realizacji zasady *anything goes*. Idea *flux* może w swojej niejednoznaczności prowokować zarzut niekonsekwencji filozoficznego projektu Caputo. Koncepcja wpływu może bowiem uchodzić za odmianę metafizycznego stanowiska ujawniającego głęboką prawdę o naturze rzeczywistości. Jednakże koncepcję *flux* należy raczej rozpatrywać na poziomie egzystencjalnego nastawienia do świata, a nie metafizycznej teorii. W takim przypadku idea *flux* jest jedynie wyrazem przyjęcia pewnej hermeneutycznej perspektywy, poprzez którą możemy starać się rozumieć nasze bycie-w-świecie.

<sup>27</sup> W zgodzie z Norbertem Leśniewskim tłumacząc *flux* jako upływ, ten termin jest często używany przez Caputo zamiennie z terminem *flow*. Wprowadzając rozróżnienie na *flux* i *flow*, ten drugi termin tłumacząc jako przepływ.

<sup>28</sup> N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, ss. 50-51.

<sup>29</sup> *Flow* jest wyrazem zgody na przepływanie w radykalno-hermeneutycznym *flux*. W świetle filozofii Caputo klasyczne teorie metafizyczne są próbą wykroczenia poza tak rozumiany *flux* i skonstruowania pewnych uniwersalnych fundamentów, które mają zapewnić stabilizujące bezpieczeństwo. Dla Caputo metafizyka daje tylko iluzoryczne poczucie bezpieczeństwa, ponieważ nie można wykroczyć poza *flux*, ale poprzez akt woli indywidualnych jednostek można go nie akceptować i szukać pocieszenia w konstrukcjach metafizyki.

Drugi postulat radykalnej hermeneutyki Caputo związany jest z pasją nie-wiedzy<sup>30</sup> o tym, kim jesteśmy. Amerykański filozof oponuje przeciwko idei stałej i nieziennej natury ludzkiej<sup>31</sup>. Z jednej strony kieruje się epistemologicznym sceptycyzmem, który powątpiewa w możliwość obiektywnego poznania istoty człowieczeństwa, z drugiej uważa, że pozytywne definiowanie natury ludzkiej prowadzi do ograniczania pluralizmu różnic i wykluczania pewnych sposobów bycia. Na to radykalna hermeneutyka, która ma sceptycznie analizować to wszystko, co uchodzi za naturalne lub oczywiste, nie może się zgodzić.

Thomas S. Carlson słusznie dostrzega, że w przypadku radykalno-hermeneutycznej filozofii człowieka możemy mówić o pewnej antropologii negatywnej, która inspirując się teologią apofatyczną, unika formułowania w pozytywnych kategoriach odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek<sup>32</sup>. Nie-wiedza o tym, kim jesteśmy, nie ma prowadzić do pogrążenia się w pesymizmie i marazmie, ale ma stanowić sposobność do przepełnionego twórczą pasją kreowania samego siebie. Jeśli nie wiemy, kim jesteśmy, to musimy jakoś siebie kreować, ale jeśli tkwimy w stanie permanentnej autokreacji, to właśnie z powodu tej ciągłej zmienności nigdy nie możemy ostatecznie ustalić, kim jesteśmy.

Caputo zamierzał w swojej pierwszej książce prezentującej zarys radykalnej hermeneutyki nadać tytuł *Odzyskanie człowieka*<sup>33</sup>. Zrezygnował z niego, gdyż sugerował on reaktywację określonej i prawdziwej koncepcji człowieczeństwa, którą trzeba przywrócić współczesności błakającej się pomiędzy błędami. Człowiek nie ma sobie przypomnieć (*recollection*), kim naprawdę jest, lecz w akcie twórczego powtórzenia<sup>34</sup> (*repetition*) konstruować samego siebie.

---

<sup>30</sup> J. D. Caputo, *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 2000, ss. 1, 17. J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1997, ss. 102-103.

<sup>31</sup> Caputo zamiast podejmować problematykę związaną z ideą natury ludzkiej, stara się raczej przedstawić radykalno-hermeneutyczną sytuację, w której wydarza się ludzka egzystencja.

<sup>32</sup> T. S. Carlton, *Negative Theology and Deconstructive Ethics: Caputo's Reading of the Mystics*, w: M. Złomislíč, N. DeRoo, *Cross and Khora...*, ss. 151-152.

<sup>33</sup> Widocznym śladem po tym zamiarze jest artykuł zatytułowany *Hermeneutyka jako odzyskanie człowieka*. Zob. J. D. Caputo, *Hermeneutics as the Recovery of Man*, „Man and World” 15/1982, ss. 343-367; idem, *Radical Hermeneutics...*, s. 187.

<sup>34</sup> Widać tu dług, jaki Caputo zaciąga u Kierkegaarda. Duński filozof, określany przez Caputo mianem protopostmodernisty, dokonał podziału na przypomnienie i powtórzenie. Przypomnienie jest reakcyjnym ruchem wstecz, zwróceniem się ku prawdzie wyartykułowanej już w przeszłości i jej wiernym odtworzeniem. Natomiast powtórzenie jest progresywnym skokiem w przód, który paradoksalnie wytwarza to, co powtarza.

Choć Caputo bez wątpliwości zgłasza akces do obozu postmodernistów, to jego refleksję nad człowiekiem uruchamia antyczne wyznanie św. Augustyna, który stwierdził, że stał się pytaniem dla samego siebie<sup>35</sup>. Autor *Wyznań* odnalazł odpowiedź na to pytanie w słowach Boga przekazywanych przez religię chrześcijańską. Caputo pozostawia to pytanie otwartym, ciągle zadając je na nowo z przeświadczeniem, że nie można na nie udzielić ostatecznej odpowiedzi. Dobrym podsumowaniem tej postawy poznawczej są słowa św. Pawła, który pisał o jedynym dostępnym w ziemskim życiu widzeniu, którym jest widzenie częściowe, niejasne, nie wprost, widzenie jakby poprzez zwierciadło (1 Kor 13,12)<sup>36</sup>.

Caputo podkreśla także, że bardzo często jesteśmy zmuszeni do działania i podejmowania decyzji w sytuacjach braku dającej pewność wiedzy. Gdy narzeczeni wypowiadają sakramentalne „tak”, to nie wynika ono ze zdobycia pewnej wiedzy o ukochanej osobie. Nigdy nie ma pewności, czy przysięga zostanie zachowana, czy nowożeńcy są tymi osobami, za które chcą uchodzić, ani czy w przyszłości ich osobowość nie ulegnie drastycznej przemianie. Ta nieusuwalna niepewność nie stanowi jednak przeszkody dla podjęcia decyzji. Gdy zamiast pewności wiedzy pojawia się wiara, to sakramentalne „tak” staje się wyrazem obietnicy wspólnego zmagania się z trudami życia oraz nadzieją na pomyślną małżeńską przyszłość. W tym przypadku wiara prowadzi do nadziei, a z nich obu może rozkwitać miłość.

Przechodzenie przez ciężką próbę niezdecydowania jest oznaką prawdziwie ludzkiej egzystencji. Decyzję pozbawioną zawahania i niepewności podejmuje jedynie zaprogramowany automat, który kieruje się zaprojektowanym algorytmem. Miano prawdziwego osądu może nosić tylko decyzja wyłaniająca się z wątpliwości niezdecydowania nawiedzającego nas nawet po podjęciu decyzji i jej zrealizowaniu, gdyż niczym widma z przeszłości powracają wątpliwości co do słuszności podjętej decyzji lub wydanego sądu.

Omawiając podstawowe założenia radykalnej hermeneutyki, nie sposób pominąć kwestii stosunku Caputo do prawdy. Pod tym względem trzeba poddać analizie jedno z najbardziej kontrowersyjnych stwierdzeń amerykańskiego filozofa: „jedyną prawdą jest, że nie ma Prawdy”<sup>37</sup>. Jak powinno się rozumieć tę radykalną deklarację? Już na pierwszy rzut oka to stwierdzenie wydaje się być doskonałym przykładem postmodernistycznej tezy zawierającej w sobie sprzeczność. Caputo najpierw deklaruje, że radykalni hermeneuci uznają tylko jedną prawdę, by następnie ogłosić, że tą jedyną prawdą jest nieistnienie Prawdy. Czy w tym stwierdzeniu Caputo przeczy

<sup>35</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2004, s. 294.

<sup>36</sup> Pismo Święte Nowego Testamentu, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1990. Wszystkie cytaty z Nowego Testamentu pochodzą z tego wydania.

<sup>37</sup> J. D. Caputo, *A Final Word (Eight Famous One)*, w: J. L. Marsh, M. Westphal, J. D. Caputo (red.), *Modernity and Its Discontents*, Fordham University Press, New York 1992, s. 184.

samemu sobie? Czy podcina gałąź, na której sam się znajduje? Jeśli nie ma Prawdy, to dlaczego ktokolwiek miałby traktować poważnie tezy radykalnej hermeneutyki i przyznawać im słuszność?

Caputo odpowiada na tego typu krytykę, stwierdzając, że w przypadku jego tezy mamy do czynienia nie z jednym rozumieniem tego, czym jest prawda, lecz z dwoma rywalizującymi ze sobą sposobami jej ujmowania. Gdy Caputo stwierdza, iż nie ma Prawdy, to ma na myśli uniwersalną lub ujmowaną bezpośrednio bez żadnego zapośredniczenia Prawdę samą w sobie, której poszukuje metafizyka. Tak rozumianą prawdę zapisujemy dużą literą. Natomiast ową jedyną prawdą akceptowaną przez radykalnych hermeneutów jest prawda pisana małą literą, która podlega mechanizmom językowego, kulturowego i historycznego konstruowania oraz jest stale podatna na różnego typu reinterpretacje i rekontekstualizacje. Łącząc elementy filozofii Rorty'ego i Lyotarda, można określić tego typu radykalno-hermeneutyczną prawdę mianem lokalnej mikronarracji. W twierdzeniu Caputo pierwsza prawda nie jest tożsama z drugą Prawdą. W ten sposób odpowiada on na zarzutu obecności w jego tezie sprzeczności.

Inna kontrowersja może dotyczyć zarzutu promowania przez Caputo idei relatywizmu. Radykalna hermeneutyka nie przyjmuje postawy *anything goes*, która zrównuje ze sobą wszystkie światopoglądy. Nawet tkwiąc w postmodernistycznej sytuacji, nadal trzeba dokonywać podziałów na lepsze i gorsze koncepcje, wizje lub narracje, które mają budować relację do otaczającego nas świata. W tym miejscu musi się pojawić pytanie o kryteria uzasadniające dokonywanie takich wyborów. Tym naczelnym kryterium nie ma być zgodność proponowanego teoretycznego opisu świata z rzeczywistością. Podstawą wyboru pomiędzy różnorodnymi teoriami ma być ich moralna ocena, zwracająca uwagę na to, czy dane poglądy lub teorie są otwarte na multiplikowanie różnic, czy też są pod tym względem bardziej opresyjne i wykluczające.

Caputo podkreśla także, że status każdego zdania pretendującego do miana wyrażenia prawdziwego lub nieprawdziwego, sensownego lub bezsensownego, może ulec zmianie w wyniku poddania procedurom rekontekstualizacji. Jeśli weźmiemy za przykład Husserlowską frazę „zielone jest lub” (*green is or*), to wydaje się być ona sentencją pozbawioną sensu, a przez to niepodlegającą prawdziwościowej weryfikacji. Jednakże wystarczy, że umieścimy ją w odpowiednim kontekście, by nabrała sensu. Wyobraźmy sobie, że wydajemy następujące polecenie: „sformułuj sekwencję słów składającą się z dowolnego przymiotnika, czasownika i spójnika” (dokładnie w tej kolejności). W takim przypadku propozycja Husserla „zielone jest lub” staje się jak najbardziej sensowną i właściwą odpowiedzią na sformułowane zadanie<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> J. D. Caputo, *On Being Inside/Outside Truth*, w: J. L. Marsh, M. Westphal, J. D. Caputo (red.), *Modernity and Its Discontents*, s. 51.

Dla radykalnego hermeneutyki prawda przejawia się poprzez różnorodność historyczno-kulturowych form życia<sup>39</sup>. Ciągłe dokonujące się procesy rekontekstualizacyjne sprawiają, że każda teza, którą możemy sformułować, tkwi jednocześnie w prawdzie i poza nią (*being inside/outsider truth*). Poszczególne tezy rozpatrywane w ramach pewnego historyczno-kulturowego kontekstu mogą słusznie pretendować do miana prawdziwych (mogą stać w prawdzie), ale w ramach innych kontekstów owo pretendowanie do miana prawdy może być słusznie kontestowane (mogą być poza prawdą). Nie mamy dostępu do metaperspektywy, owego Naglowskiego spojrzenia znikąd, które zapewniłoby ostateczne ugruntowanie prawdy i jej niepodważalność.

Choć Caputo w swoich licznych komentarzach dotyczących historii filozofii najczęściej przejawia sceptycyzm wobec intelektualnego dorobku filozofii zachodniej, to nie potrafi oprzeć się urokowi filozofowania Sokratesa, doszukując się w nim wzoru do naśladowania przez radykalnych hermeneutów. Taki postulat można uznać za uzasadniony, jednakże trzeba dodać pewne zastrzeżenie – musi to być Sokrates nieposługujący się metodą majeutyką. Także dziś można często spotkać się z poglądami przypisującymi Sokratesowi posługiwanie się majeutyką jako jedną z głównych metod jego filozofowania. W kontrze do takich poglądów warto przytoczyć opinię Gregory'ego Vlastosa, który w korpusie pism Platona wyodrębnił dialogi wczesne i późne<sup>40</sup>. Dialogi wczesne (takie jak *Obrona Sokratesa* lub I księga *Państwa*) zawierają filozoficzne poglądy Sokratesa i przedstawiają sokratyczną technikę prowadzenia dialogu opierającą się na zastosowaniu metody elenktycznego zbijania błędnych mniemań oraz przyjęciu podczas rozmowy postawy ironicznej. Natomiast późne dialogi Platona (np. *Timajos*, księgi *Państwa* od II do X) pod względem formy prowadzenia dialogu i zawartej w nim treści odtwarzają poglądy samego Platona, a Sokrates jest tam wyłącznie bohaterem literackiej narracji. To właśnie w późniejszych dialogach pojawia się metoda majeutyka wsparta na fundamencie konstruowanej przez Platona metafizyki. Vlastos powątpiewał, czy Sokrates, który oddawał się głównie uprawianiu filozofii praktycznej (etyka plus elementy filozofii politycznej), mógł posługiwać się metodą majeutyką, której formułę przekazał Platon w swoich dialogach. Majeutyka wymaga bowiem przyjęcia koncepcji anamnezy, w ramach której dusza preegzystując w innym świecie, ogląda tam wieczne Idee, ale przed inkarnacją w fizyczne ciało pije wodę z rzeki zapo-

<sup>39</sup> Także sama radykalna hermeneutyka w różnych kontekstach przybiera różne nazwy i nie ma jednego właściwego imienia (*proper name*). Caputo akceptując reguły iterabilności, w różny sposób określa swoją radykalną hermeneutykę mianem zimnej hermeneutyki, diabelskiej hermeneutyki lub widmowej hermeneutyki.

<sup>40</sup> Szerzej na ten temat: P. W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2004, ss. 34-37.

mnienia (Lete). Dlatego w ziemskim życiu dusza przypomina sobie to, co było jej już wcześniej znane. Wyraźnie widać, że metoda majeutyka opiera się na fundamencie rozbudowanej metafizyki Platona<sup>41</sup>, której Sokrates nie mógł znać. Radykalny hermeneuta musi odrzucić majeutykę, gdyż zawarta w niej *anamneza* jest najlepszym przykładem Kierkegaardowskiego przypomnienia, które stanowi przeciwieństwo radykalno-hermeneutycznego powtórzenia. Natomiast pozostałe dwie metody dialogizowania historycznego Sokratesa bardzo dobrze inkorporują się w paradygmatyczne ramy filozoficznego projektu Caputo. Metoda elenktyczna, polegająca na zbijaniu pospolitych mniemań<sup>42</sup> (*doxa*), w radykalno-hermeneutycznej wersji przybiera postać rozbijania idoli metafizyki, które starają się przedstawiać to, co przygodne i skonstruowane jako to, co uniwersalne, naturalne i bezpośrednio dane. Natomiast poprzez ironię sokratejską, która ma polegać na powstrzymaniu się przed wygłoszeniem własnego sądu, by najpierw pozwolić uczynić to innym uczestnikom dialogu, radykalny hermeneuta może realizować postulat ufne go otwarcia się na głosy innych.

Sokrates zadający pytania wytrącające jego rozmówców z dobrego samopoczucia<sup>43</sup> i pobudzające do myślenia oraz Sokrates kierujący się swoistą „pasją niewiedzy” może być inspirującym wzorem dla radykalno-hermeneutycznej praktyki Caputo. Natomiast Sokrates platoński, który odpowiada na pytania i dociera do *episteme*, taką inspiracją być nie może.

\* \* \*

Roy Martinez<sup>44</sup>, redaktor pierwszej pracy zbiorowej poświęconej filozofii Caputo, stwierdził, że trzy źródła radykalnej hermeneutyki wywodzą się z hermeneutyki faktyczności Heideggera, z hermeneutyki filozoficznej Ga-

---

<sup>41</sup> Problematyczny dla powyższego wywodu może być pewien zagadkowy epizod z *Chmur* Arystofanesa. Chodzi o fragment przedstawiający moment, w którym główny bohater komedii Strepsjades udaje się do prowadzonej przez Sokratesa „Myślarni”. Jego gwałtowne pukanie do drzwi wzbudziło zaskakującą reakcję uczniów Sokratesa, którzy rzekli do natarczywego gościa: „Spójrz, co uczyniłeś! Doprowadziłeś do poronienia myśli”. Czy ten fragment z dzieła Arystofanesa może sugerować posługiwanie się przez Sokratesa metodą położniczą? Być może Sokrates, zadając pytania, pomagał urodzić się myślom, a Platon jedynie dobudował do jego filozoficznego dialogizowania teoretyczne podłoże. Trzeba jednak zaznaczyć, że pisma Arystofanesa i Platona to dwa odrębne źródła wiedzy o Sokratesie, które nie są ze sobą kompatybilne i łączenie pochodzących z nich treści jest metodologicznie wątpliwe. Zob. Arystofanes, *Chmury*, w: idem, *Komedie*, t. I, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 181.

<sup>42</sup> Trzeba zaznaczyć jednakże, że Caputo nie dąży do wyznaczenia wyraźnej granicy oddzielającej *doxa* od *episteme*.

<sup>43</sup> Taki Sokrates jest drętwą lub gzem, które zakłócają spokojny sen metafizyków.

<sup>44</sup> J. D. Caputo, R. Martinez, *A Philosophical Propaedeutic: on the Very Idea of Radical Hermeneutics*, w: R. Martinez (red.), *The Very Idea of Radical Hermeneutics*, Humanity Books, Amherst 1997, s. 13.

damera oraz z dekonstrukcji hermeneutyki zaproponowanej przez Derridę. Dokładnie w taki sam sposób Caputo dokonał podziału na trzy różne drogi, jakimi podążyła hermeneutyka po *Byciu i czasie*<sup>45</sup>. Pierwszą drogę wyznaczył sam Heidegger, który w swoim filozofowaniu po *Kehre* dokonał radykalnego przeformułowania swoich wcześniejszych idei hermeneutycznych. Na prawym skrzydle hermeneutyki ulokował się Gadamer, który w swoim projekcie filozoficznym dokonał próby zahamowania radykalizacji hermeneutyki. Natomiast Derrida bardzo mocno przechylił się w lewą stronę i poprzez dekonstrukcję hermeneutyki stał się filozofem upływu *par excellence*. Czas przejść do omówienia wpływu tych trzech koncepcji filozoficznych na ideę radykalnej hermeneutyki Caputo.

### 3. Heidegger – od hermeneutyki faktyczności do „mitu Bycia”

Martin Heidegger jest głównym bohaterem wczesnych prac Caputo, który poszukiwał usilnie punktów wspólnych łączących myślenie Bycia z chrześcijańską teologią. Owe badania koncentrowały się na poszukiwaniu odpowiedzi na dwa pytania<sup>46</sup>. Po pierwsze, czy tomistyczna refleksja nad istnieniem wykracza poza ramy ontoteologicznej metafizyki i tym samym upodabnia się do Heideggerowskiego myślenia Bycia? Po drugie, czy późna myśl Heideggera wykazuje pewne podobieństwo do medytacyjnego mistycyzmu?

To jednak hermeneutyka autora *Bycia i czasu* wyznaczyła drogę prowadzącą ku radykalizacji filozofii amerykańskiego hermeneuty. Z perspektywy Caputo najcenniejszym elementem filozofii Heideggerowskiej jest refleksja nad faktycznością życia, która to została odrzucona przez późnego Heideggera i zastąpiona wielką opowieścią o historii zapominania Bycia. To właśnie ten zwrot w myśleniu niemieckiego filozofa wzbudził zdecydowaną krytykę autora *Demythologizing Heidegger*, który postulując demitologizację późnej myśli Heideggerowskiej, zaleca filozofować z Heideggerem przeciwko niemu, by wyzwolić bardziej radykalne oblicze jego myślenia. Wczesny Heidegger przeciwko późnemu, faktyczność życia przeciwko „mitowi Bycia”.

Gdy Wilhelm Dilthey odnosił się do „faktycznego życia”, rozumiał przez to konkretną i faktyczną egzystencję. Natomiast Heidegger postrzegał faktyczność życia poprzez pryzmat kategorii *kinesis*, którą zaczerpnął z pism Arystotelesa. Faktyczne życie jest więc byciem w ciągłym ruchu. Jest autoporuszeniem, które swoje źródło bierze z wnętrza życia samego<sup>47</sup>. Pojęciowe

<sup>45</sup> J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, s. 95.

<sup>46</sup> Do odpowiedzi na oba pytania wracam w rozdziale III, który jest poświęcony relacji radykalnej hermeneutyki do religii.

<sup>47</sup> J. D. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1993, s. 44.

uchwycenie faktyczności życia stanowi zawsze wymagające zadanie dla filozofa. Niestabilność i dynamizm *kinesis* zakłóca bowiem jedność i trwałość Arystotelesowskiej substancji (*ousia*).

Innym ważnym źródłem doświadczania faktyczności życia są świadectwa pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Faktyczność nowotestamentowego życia odsyła nas nie tylko do troski o „chleb nasz powszedni”, ale także ukazuje egzystencję pogrążoną w niepewności ciągłego oczekiwania na ponowne przyjście Chrystusa, który może nadejść niczym złodziej w samym środku nocy. Życie chrześcijanina jest ciężką próbą i testem do zdania, ciągłą walką o zachowanie wiary i permanentnym stawaniem się chrześcijaninem (dążeniem do bycia godnym tego miana). Wczesnochrześcijańska wspólnota uczestniczyła w dobrej walce wojującego Kościoła, który nigdy nie może spać spokojnie, gdyż nigdy nie wie, kiedy nadejdzie sędzia sprawiedliwy, który oceni jego życiowe dokonania. Dlatego stałym trudem i zadaniem dla każdego chrześcijanina jest ciągle nawracanie się, odwracanie od grzechu, dokonywanie przemiany serca (*metanoia*). W ten sposób chrześcijańska egzystencja tkwi w ciągłym ruchu upadania i podnoszenia się z grzechu.

Doświadczenie greckiej *polis* i chrześcijańskiej *ecclesia* tworzą zdaniem Caputo żydogrecką strukturę faktyczności życia. Choć Heidegger przygotowując własną hermeneutykę faktyczności życia, czerpał z obu tych źródeł, to trzeba zaznaczyć, że oba te światy faktycznego życia w sposób zasadniczy różnią się od siebie. Arystotelesowski trud życia dotyczy dążenia do doskonałości cnoty (*arete*), w trakcie zmierzania do moralnej doskonałości można obrać wiele dróg prowadzących w ślepe uliczki, a do upragnionego celu wiedzie tylko jedna droga. Jest tylko jeden sposób, by trafić do celu i właśnie w tym, zdaniem Arystotelesa, tkwi trud życia, a jego podstawową troską jest dbanie o naszą własną doskonałość i szlachetność życia poświęconego na pielęgnowanie cnoty. Choć Arystoteles, czytany poprzez pryzmat jego pism etycznych, pozwala zepchnąć na dalszy plan metafizycznego Stagirytę od pierwszych przyczyn i ontologicznych substancji, to zorientowanie jego etyki na troskę o samego siebie sprawia, że Heideggerowskiemu odczytaniu Nowego Testamentu brakuje zorientowania na to, co w nim najważniejsze. Brakuje dostrzeżenia cierpiących i schorowanych ciał oraz daru łaski prowadzącego do moralnego i fizycznego uzdrowienia. Naszą codzienną troską ma być przede wszystkim troska o los cierpiącego Innego, a nie o nas samych. W filozofii Heideggera jest wiele miejsca na młotki, pługi i mosty, a radykalna hermeneutyka Caputo domaga się, by w świecie faktycznego życia było miejsce na realność niesprawnych ciał, które nie są w stanie posługiwać się narzędziami Heideggera.

Trzeba także podkreślić, że trud życia jest przez Heideggera różnorodnie definiowany w różnych okresach jego filozoficznej działalności. Caputo

wyróżnia u niego trzy etapy takiej filozofii trudu<sup>48</sup> (*philosophy of difficulty*). W pierwszej, pawłowo-arystotelesowskiej fazie, trud faktycznego życia jest konfrontowany z wysiłkiem metafizyki zmierzającej do neutralizacji problematyczności egzystencji pogrążonej w ciągłej zmienności. Ta faza filozofii trudu bardzo mocno zarysowuje się w wykładach fryburskich (1919-1923), a jej zwieńczeniem jest filozoficzny projekt zaproponowany w *Byciu i czasie*. Druga faza związana jest z przyłączeniem się Heideggera do narodowej rewolucji lat 30. XX wieku. Pod wpływem pism Ernsta Jüngera trud życia zostaje powiązany z niebezpieczeństwem i bólem doznawanym na polu bitwy. To w trudzie żołnierskiej codzienności miały wykuwać się nowe elity zdolne swym czynem dokonać przebudzenia narodu niemieckiego z burżuazyjnej drzemki<sup>49</sup> epoki Weimaru. Wyrazem tej filozofii trudu jest *Mowa rektorska* z 1933 r. i fragmenty z *Wprowadzenia do metafizyki*. Natomiast charakter ostatniej fazy kształtował się w dialogu Heideggera z Hölderlinem. W tym przypadku trud życia uległ poetycznej transformacji i związany był z nastaniem okresu panowania planetarnej techniki, która będąc zwieńczeniem metafizyki, jest największym niebezpieczeństwem dla Bycia i ludzi postrzeganych jako pasterzy owego Bycia<sup>50</sup>. Caputo podsumowuje ten zaproponowany podział następującymi słowami:

Trzy wersje filozofii trudu: egzystencjalna, mito-heroiczna i mito-poetyczna; onto-hermeneutyczna, onto-polityczna, onto-mito-poetyczna; pre-polityczna, polityczna, meta-polityczna. Trzy ekonomie trudu życia: jedna, która przynależy do ekonomii faktycznego życia, do samego *oikos*; jedna, która została wciągnięta do armii, w militarną ekonomię, gdzie stała się materiałem, z którego *Geist* i *Volk* są tworzone; i wreszcie jedna, która zdejmując swój stalowy hełm i przystaje wraz z pasterzami wzdłuż polnych ścieżek, podążając wędrownymi drogami epokowych ekonomii zsyłania i wycofywania Bycia w głęboko mitycznym obrazie jego historii<sup>51</sup>.

Z czasem hermeneutyka, którą kultywował wczesny Heidegger, została przez niego uznana za nadal zbyt mocno uwikłaną w transcendentne schematy myślenia i na tej podstawie odrzucona. Choć autor *Bycia i czasu* nabrał dystansu do hermeneutyki, to w swoim „myśleniu” uprawianym po filozoficznym zwrocie raz jeszcze powrócił do hermeneutyki, nadając jej przy tym zupełnie nową funkcję.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>49</sup> Dla Jüngera im większe grozi nam niebezpieczeństwo, tym korzystniejsze są to warunki do hartowania narodowego ducha. Natomiast czasy pokoju i bezpieczeństwa sprzyjają osłabianiu sił witalnych narodu.

<sup>50</sup> Jednakże w chwili, w której niebezpieczeństwo jest największe, wzrasta także nadzieja na ocalenie i nowy początek.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 56.

W *Byciu i czasie* hermeneutyka miała pomagać Dasein w samorozumieniu siebie i własnego bycia-w-świecie oraz stanowiła permanentną aktywność Dasein, które nie mogło nie oddawać się interpretacyjnej praktyce. Natomiast dla późnego Heideggera, który oddał się snuciu mityczno-poetycznej narracji o historii Bycia, hermeneutyka miała pełnić sprecyzowaną funkcję pośredniczenia w epokowej komunikacji między Byciem a człowiekiem. Hermeneutyka miała być niczym mitologiczny Hermes, który przekazywał i objaśniał ludziom przesłania pochodzące od bogów. Heidegger rekonstruując dzieje Bycia, wskazywał na różnorodne epokowe wydarzenia zesłania/nadania Bycia, które przybierało różne formy i skrywało się m.in. za Ideami Platona, *ousia* Arystotelesa, zasadą racji dostatecznej Leibniza, wolą mocy Nietzschego lub panowaniem planetarnej techniki. Zadaniem hermeneutyki jest usłyszenie prawdziwego przesłania Bycia, które skryło się za różnymi dziejowymi wersjami metafizyki.

Przykładem takiego hermeneutycznego czytania metafizycznej tradycji jest Heideggerowska wykładnia zasady racji Leibniza<sup>52</sup>. W klasycznym metafizycznym odczytaniu brzmi ona tak (podaję za Caputo): *Nothing is without reason* (*Nichts ist ohne Grund*, Nic nie jest bez racji). Jest to mocne i pryncypialne stwierdzenie nowożytnej metafizyki racjonalistycznej. Wszystko, co istnieje, musi mieć swoją rację, podstawę, fundament. W tym odczytaniu źródłowy głos Bycia nie jest słyszalny, ale wszystko się zmienia, gdy pojawia się Heidegger, który niczym Hermes wyjaśnia ludzkości prawdziwe przesłanie Bycia. Skupiając się na pierwszym słowie „nic” i oddzielając je od reszty zdania, otrzymujemy: *Nothing – is without reason*. W tym momencie ujawnia się, skryte za metafizyczną powierzchnią, prawdziwe przesłanie Bycia: „Nic – jest bez racji”. W ten sposób następuje przekroczenie zasady racji i otwarcie na bardziej źródłowe doświadczenie tego, co jest bez racji, podstawy, fundamentu, bez dłaczego. Tym czymś jest Nic, nicość, otchłań (*Abgrund*<sup>53</sup>).

Tak postrzegana hermeneutyka stanowi tylko jeden z elementów spektakularnej opowieści Heideggera, którą Caputo określa mianem „mitu Bycia”<sup>54</sup>. W skróconym zarysie mitologia Bycia zarysowuje się w następujący sposób: Bycie najpierw ujawniło się wczesnogreckim myślicielom, którzy oddawali się myśleniu Bycia w jego nieskrytości. Po nich nastąpił czas długotrwałego procesu zapominania o Byciu, który został zainaugurowany przez platońsko-arystotelesowską metafizykę bytu jako permanentnej obecności (*eidos, ousia*), za którą skrywa się Bycie. Kulminacją owego pro-

<sup>52</sup> J. D. Caputo, *The Mystical Element in the Heidegger's Thought*, Fordham University Press, New York 1986, s. 67-69; M. E. Zimmerman, *J. D. Caputo: A Postmodern, Prophetic. Liberal American in Paris*, „Continental Philosophy Review” 31/1998, ss. 196-197.

<sup>53</sup> J. D. Caputo, *Being, Ground and Play in Heidegger*, „Man and World” 3(1)/1970, ss. 30-36.

<sup>54</sup> J. D. Caputo, *Demythologizing...*, s. 1.

cesu, swoistym zwieńczeniem metafizyki jest panowanie planetarnej techniki, której wola panowania i obramowywania świata zgodnie z redukcjonistycznymi paradygmatami rozumu instrumentalnego sprowadza wszystko do roli zasobu surowego materiału (*raw material*), poddawanego obróbce w naukowych instytucjach. Jednakże w tym najbardziej radykalnym etapie zapominania Bycia wzrasta szansa na ocalenie. Najbardziej mroczny moment nocy poprzedza nadejście świtu, który stanie się nowym początkiem, nowym wydarzeniem się Bycia i powrotem do pierwszego greckiego początku. W tym momencie objawia się to, co Caputo (za Lyotardem) określa mianem geofilozofii Heideggera. W jej ramach ustanowiona zostaje wyjątkowa więź łącząca Greków i Niemców. Pierwszy grecki początek zostaje powtórzony w nowym niemieckim początku. Niemcy stają się ziemią wybraną, nowym domostwem Bycia, a poprzez język niemiecki (tak jak niegdyś poprzez grecki) przemawia język jako taki. Grecy i Niemcy są w swej istocie takimi samymi narodami, w których kulturze samo Bycie manifestuje się w najpełniejszy sposób.

Zdaniem Caputo w rekonstruowanym przez niego „micie Bycia” przejawia się to, co określa on mianem prawa esencjalizacji/istoczenia (*law of essentialization*) lub logiką istoty (*logic of essence*)<sup>55</sup>. Heidegger stopniowo porzucał perspektywę faktyczności życia i skłaniał się ku poszukiwaniu bardziej źródłowej prawdy o różnorodnych doświadczanych fenomenach. Rozpoznanie owej bardziej źródłowej prawdy wymaga spoglądania na otaczającą nas rzeczywistość nie ze skończonej ludzkiej perspektywy, lecz z perspektywy samego Bycia. W takim przypadku istota ludzkiego bycia nie może być definiowana w empirycznych kategoriach fizyczności. Istota prawdy o ludzkim byciu przejawia się w przeświadczeniu stwierdzającym, że człowiek jest otwartym miejscem, w którym samo Bycie może się wydarzać i manifestować. Podobną logikę zastosował Heidegger w swoich refleksjach nad źródłową prawdą fenomenów zamieszkiwania i bólu. Dla niemieckiego myśliciela problem z zamieszkiwaniem nie dotyczył kwestii posiadania własnego domu lub innego miejsca schronienia, lecz związany był z nieumiejętnością poetycznego zamieszkiwania świata, w którym obecne są ślady Heideggerowskiej czwórni (*Geviert*)<sup>56</sup>. Natomiast istota bólu nie dotyczy doświadczania bólu przez zmysłową cielesność, lecz jest związana z rozdarciem, które rozdziela byt i Bycie. Chodzi o źródłowy ból rozdarcia w samym Byciu, a nie o rozdartą ranę cierpiącego ciała. Istota zamieszkiwania nie jest związana z posiadaniem czterech ścian służących jako bezpieczne schronie-

<sup>55</sup> Ibidem, s. 119.

<sup>56</sup> M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. J. Mizera, w: idem, *Odczyty i rozprawy*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2007, ss. 140-157; idem, „...poetycko mieszka człowiek...”, ibidem, ss. 183-201.

nie, a istota bólu nie ma nic wspólnego z jego fizycznym doświadczaniem. Wszystkie powyższe przykłady są przejawami esencjalizującego myślenia (*wesentlichen Denken*). Heidegger, zdaniem Caputo, nie porzuca logiki tradycyjnego esencjalizmu, a jedynie powtarza ją na swój specyficzny sposób. Dokonuje bowiem przejścia od *essentia* do *Wesen*, od statycznej istoty do dynamicznego istoczenia.

Wczesny Heidegger odróżniał filozofię (rozumianą jako jedna z akademickich dyscyplin) od filozofowania, które miało być niepokornym i żywym aktem kwestionowania ustandaryzowanej wiedzy. Późny Heidegger wprowadził rozróżnienie na filozofię i myślenie. Filozofię utożsamiał z metafizyką, a dokładnie z jej zwieńczeniem przejawiającym się w instrumentalnym podejściu nauki do otaczającej nas rzeczywistości. Natomiast Heideggerowskie „myślenie” miało wykraczać poza redukcjonizm naukowej racjonalności i otwierać się na źródłową manifestację prawdy samego Bycia<sup>57</sup>.

Caputo bardzo mocno podkreśla negatywne konsekwencje takiego zwrotu ku esencjalizującemu myśleniu. Jeśli idąc śladami Habermasa<sup>58</sup>, przyjmujemy, że Heidegger dokonał pewnej abstrakcji poprzez esencjalizację, to efektem tego będzie pewna mistyfikacja konkretnej faktyczności danego fenomenu oraz faworyzowanie źródłowej prawdy, do której dostęp mają tylko elitarni myśliciele (wybrańcy Bycia). Nie może także dziwić, iż w ramach Heideggerowskiego myślenia zacierają się różnice pomiędzy amerykańskim liberalizmem, niemieckim nazizmem i rosyjskim komunizmem, gdyż w swej istocie wszystkie te systemy polityczne są zdominowane przez planetarną technikę z jej uprzedmiotawiającym i redukcjonistycznym podejściem do bytu<sup>59</sup>. Przedsięwzięcia kapitalistycznych demokracji przez zmechanizowane rolnictwo bezwzględnie eksploatują planetę, grabiąc ją z życiodajnych zasobów naturalnych. Nazistowskie Niemcy zamiast odnawiania duchowej wielkości narodu oddały się militarystycznemu i technologicznemu terrorowi, który swoje zwieńczenie znalazł w wojnie błyskawicznej Wehrmachtu i komorach gazowych obozów zagłady. Natomiast komunizm w swoich monstrualnych fabrykach wykuwał maszyny, które na ogromną skalę przeobrażały środowisko naturalne.

---

<sup>57</sup> W tym pogłądzie znajduje się źródło pamiętnego stwierdzenia Heideggera, że nauka nie myśli.

<sup>58</sup> J. D. Caputo, *Demythologizing...*, s. 223.

<sup>59</sup> Podobny sposób zrównywania różnych ustrojów politycznych można dostrzec w piśmie Herberta Marcusego, który łącząc elementy filozofii Heideggera z marksizmem, stwierdzał, że zachodnia demokracja liberalna może być systemem politycznym równie złowrogim jak sowiecki komunizm. Różnica pomiędzy nimi jest jednak taka, że komunizm ZSRS był systemem jawnie totalitarnym, a zachodni liberalizm sprzymierzony z kapitalizmem skrywa swoją autorytarną naturę za pozorami wolności.

Gdyby Heidegger nie zrezygnował ze swojej wczesnej filozofii faktyczności życia, mógłby dostrzec znaczące różnice między tymi politycznymi systemami. Jednakże dla esencjalizującego myślenia są to trzy wersje technologicznego zwieńczenia metafizyki woli mocy. Także Heideggerowskie Dasein, które było tu-oto-byciem faktycznej egzystencji, po poddaniu esencjalizującym zabiegom zostało zredukowane do odcieleśnionego widma, które jest miejscem prześwitu dla manifestującego się Bycia.

Z tych wszystkich powodów Caputo wprowadził w jednej ze swoich wczesnych prac postulat „demitologizacji Heideggera”. Należy odejść od faworyzowania grecko-germańskiego filozofowania i otworzyć się na babeliańską różnorodność języków, wyrażających odmiennosć sposobów bycia-w-świecie. Należy zaprzestać poszukiwania jedynie prawdziwego przesłania Bycia i oddać się afirmacji temporalnych manifestacji wielu jego prawd. Natomiast najważniejszy postulat związany z procesem demitologizowania dotyczy konieczności dostrzeżenia pogrążonych w realnym bólu ciał, których Heidegger systematycznie zdawał się nie zauważać. W tym momencie przechodzimy już od demitologizacji do ponownej remitologizacji związanej z zastąpieniem „mitu Bycia” innym mitem hiperbolicznej sprawiedliwości<sup>60</sup>. W ten sposób grecko-germańska myśl Heideggera zostaje zainfekowana przez francusko-żydowskie nawoływanie do zapanowania sprawiedliwości. Dekonstrukcyjnemu wezwaniu do afirmowania osobliwości (*singularities*) towarzyszy profetyczny głos proroków Starego Testamentu, zapowiadających nastanie kresu cierpienia ciemionych i zaprowadzenie sprawiedliwości. Caputo nie wciela się w rolę oświeceniowego demaskatora, który pragnie wszelkie pozostałości mityczno-poetycznego myślenia zastąpić czysto racjonalnymi pojęciami. On chce zastąpienia greckich i niemieckich hymnów na cześć lśniącego splendoru Bycia mityczno-poetycznymi pieśniami o oddaniu sprawiedliwości zapomnianemu cierpieniu umęczonych ciał:

Zabierz pompatyczność tych świątynnych hymnów i inwokacji do chwały Bycia. Zabierz ode mnie hałaśliwość twych grecko-germańskich pieśni. Nie mam upodobania w zgromadzeniach wszech-gromadzącego *logosu*. Nie będę spoglądać na wznoszenie się twoich potężnych świątyń, ich twardych kamiennych kolumn dumnie wypychających się w niebo. Nie zaakceptuję ofiary od takich poetów lub kapłanów takiej pobożności, która modli się bez spojrzenia na wszystko to, co święte, na to, co uniżone. Tych melodii grecko-niemieckich harf nie będę słuchał. Ale niech sprawiedliwość pokryje ziemię niczym przepływająca woda, unosząc tych, którzy byli uniżeni<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 186.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 146.

#### 4. Spór z hermeneutyką filozoficzną Gadamera

Leo Strauss określił *Prawdę i metodę* mianem najwybitniejszej książki napisanej przez heideggerystę. Gadamer zapewnił sobie dzięki temu dziełu pozycję jednego z najważniejszych hermeneutów w dziejach filozofii. Nie może budzić więc zdziwienia fakt, że to właśnie z jego imieniem jest współcześnie utożsamiana hermeneutyka. Jednakże to Heidegger rozniecił na nowo hermeneutyczny płomień, a Gadamer był twórczym kontynuatorem wczesnej filozofii swego nauczyciela. Filozofii, której kluczowym elementem był projekt hermeneutyki faktyczności. To właśnie wczesna filozofia sprzed zwrotu myśli Heideggera jest najbardziej obecna w filozoficznej twórczości Gadamera<sup>62</sup>. Filozofowanie autora *Prawdy i metody* było bowiem historyczne, ale nie dziejowe, a to oznacza, że odrzucił on Heideggerowską opowieść o nadchodzącym nowym świecie Bycia i skupił się na faktyczności hermeneutycznej sytuacji z jej wszelkimi trudnościami.

Podjmując każdą próbę rozumienia, jesteśmy zawsze zanurzeni w historyczności i językowości naszej egzystencji. Oświeceniowa wizja rozumu wolnego od wszelkich wpływów konkretnej sytuacji egzystencjalnej zostaje zastąpiona przez koncepcję rozumu, którego każda próba rozumienia jest predeterminowana przez pewne produktywne przedsądy. Ów przedsąd (*Vorurteil*) to nie dogmatyczny przesąd lub uprzedzenie, lecz pewne wstępne i orientacyjne prerozumienie, które poprzedza każdą próbę naszego zrozumienia czegokolwiek. Mylne utożsamianie przedsądów<sup>63</sup> ze ślepyimi i błędnymi uprzedzeniami, które zamykają na doświadczenie inności, doprowadziło do niesłusznego oskarżenia filozofii Gadamera o reakcjonistyczny konserwatyzm<sup>64</sup>.

Choć Gadamer czerpał inspirację z wczesnej filozofii Heideggera, to swojej hermeneutyce filozoficznej nadawał charakter bardziej dialogiczny. Tym samym przełamywał Heideggerowskie skoncentrowanie na „mojowości” egzystencji Dasein i wprowadzał dynamiczną relację dialogiczną wzajemnych oraz przyjacielskich zapytań i wezwań do odpowiedzi. Gadamer krytykując

<sup>62</sup> Śledząc spór Gadamera i Caputo, trzeba rozpocząć od ukazania pozytywnego długu, jaki zaciąga radykalna hermeneutyka u hermeneutyki Gadamera. Następnie przedstawić krytykę filozoficznej hermeneutyki z perspektywy radykalno-hermeneutycznej i postawić dwa kluczowe pytania: 1. Na czym polega radykalizm hermeneutyki Caputo, który odróżnia ją od filozoficznej hermeneutyki Gadamera?; 2. Dlaczego Caputo, mimo nabrania dystansu do hermeneutycznych idei Gadamera, nadal określa swoją filozofię mianem hermeneutyki?

<sup>63</sup> Źródła idei przedsądów należy upatrywać w koncepcji pre-struktur rozumienia znanej z hermeneutyki Heideggera.

<sup>64</sup> R. Wolin, *Fascism and Hermeneutics: Gadamer and the Ambiguities of „Inner Emigration”*, w: idem, *The Seduction of Unreason...*, ss. 89-128.

Heideggera, stwierdzał, że jego współbycie (*Mitsein*) nie jest bezpośrednim i bliskim byciem-ze-sobą, lecz raczej jedynie „pozwoleniem innemu być”, tolerowaniem bycia innych<sup>65</sup>. Ten zwrot ku żywej konwersacji oraz podkreślanie skończoności i historyczności każdego rozumienia to aspekty hermeneutyki filozoficznej, do których radykalna hermeneutyka może odnieść się w sposób afirmatywny.

Natomiast za największy plus Gadamerowskiej filozofii Caputo uznaje przeniesienie Arystotelesowskiej fronezy na obszar hermeneutycznej praktyki rozumienia<sup>66</sup>. Froneza jako praktyczna mądrość umożliwiająca działanie w wyjątkowych sytuacjach, w których nie sprawdzają się ogólne schematy postępowania, ma także przewodzić procesowi kreatywnego dostosowywania ogólnych schematów rozumienia do konkretnych sytuacji interpretacyjnych. Dlatego do humanistyki nie można implikować obiektywizujących metod nauk przyrodniczych. Sfera nauk o duchu powinna być domeną racjonalności typu *phronesis*.

Fronetyczna mądrość napotyka jednak na pewne ograniczenia. To ograniczenie stanowi problematyczność działania w sytuacji ponowoczesnej paralogii (*paralogy*), która jest permanentnym konfliktem nieporównywalnych paradygmatów światopoglądowych, dla których nie ma metareguły jednoznacznie rozstrzygającej ten konflikt. Klasyczna froneza<sup>67</sup> sprawdza się w sytuacjach zakorzenienia i operowania w ramach pewnego paradygmatu intelektualnego lub moralnego etosu. W sytuacji ponowoczesnej paralogii rozum jest zmuszony do wzięcia udziału w wolnej grze rywalizujących perspektyw oraz do podtrzymywania nieustającej konwersacji ludzkości na dynamicznej agorze. W takim przypadku potrzebna staje się metafroneza, która będzie praktyczną mądrością poruszania się pomiędzy radykalnie odmiennymi i rywalizującymi ze sobą teoriami.

Shaun Gallagher<sup>68</sup> w swoim krytycznym wobec idei metafronezy komentarzu stwierdza, że sytuacja ponowoczesnej paralogii, projektowana przez takich myślicieli, jak Caputo czy Lyotard, jest zbyt radykalna i w rzeczywi-

---

<sup>65</sup> Por. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2005, ss. 262-263. Heideggerowskie Dasein jest zbyt mocno skoncentrowane na trosce o swoje własne bycie, a swoją relację do innych ogranicza do wyzwiania się spod dominacji umasowionego „Sie”, które jest zagrożeniem dla jego autentycznego bycia. Zob. A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, ss. 69-70.

<sup>66</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2007, ss. 427-443.

<sup>67</sup> Froneza działa w sytuacjach, które Kuhn określił mianem panowania „normalnej nauki”. Metafroneza jest potrzebna w momentach załamania się dominującego paradygmatu i wejścia w stan permanentnej rewolucji naukowej.

<sup>68</sup> S. Gallagher, *The Place of Phronesis in Postmodern Hermeneutics*, w: R. Martinez (red.), *The Very Idea of...*, ss. 22-32.

stości nigdy nie mamy z nią do czynienia. Żaden nowy paradygmat nie jest nigdy kreowany *ex nihilo*, a raczej stanowi pewną kreatywną transformację dorobku wiedzy minionych pokoleń. Nigdy nie znajdujemy się w całkowicie obcym nam świecie, raczej zawsze już tkwimy w hermeneutycznej sytuacji zanurzenia w świecie, z którym jesteśmy już jakoś zaznajomieni i w którym potrafimy się odnaleźć i działać.

Najpoważniejszy zarzut sformułowany przez Caputo pod adresem hermeneutyki filozoficznej Gadamera dotyczy jej ukrytego esencjalizmu<sup>69</sup>. Dla amerykańskiego filozofa Gadamerowska analityka skończoności jest tylko wstępem do filozofii nieskończoności, z którą jest głęboko powiązana. To prowadzi do zarzutu obecności w filozofii Gadamera pewnych elementów metafizyki Hegla. Gadamer starał się pokazać, jak w trakcie historycznego procesu potencjalnie nieskończona pełnia znaczenia jest stopniowo ujawniana i aktualizowana w procesie historycznej artykulacji tego znaczenia. Mamy tu więc do czynienia z dualistycznym podziałem na zawsze skończony i niepełny akt rozumienia danego znaczenia i nieskończoność pełni znaczenia tego, co ma być zrozumiane. Historyczny proces „rozumienia inaczej” danego sensu, prawdy lub dzieła sztuki nie może się nigdy zakończyć i zawoocować pełnią Heglowskiej wiedzy absolutnej. Gadamerowi obca jest Heglowska teleologia i metanarracja o postępie Ducha, ale idea pozytywnego zniesienia (*Aufhebung*) odżywa w zmodyfikowanej formie w koncepcji fuzji horyzontów<sup>70</sup>. W takim ujęciu stopienie horyzontów ma być kolejnym wcieleniem Heglowskiej mediacji oraz ma polegać na włączeniu tego, co inne w ramy naszej tożsamości. Jednakże w wyniku fuzji horyzontów nigdy nie może dojść do ostatecznej i kończącej wszystko syntezy.

Wszystkie te zastrzeżenia sprawiły, że Caputo określił Gadamera mianem „fałszywego przyjaciela” zmienności *kinesis*, który pod powierzchnią historycznej wielości manifestacji znaczeń głęboko skrywa esencjalizm ponadhistorycznej i nieziennej prawdy. Nie jest on antyświęceniowym reakcjonistą, ale możliwie najbardziej liberalnym propagatorem tradycyjnej idei metafizycznej.

Dlaczego zatem Caputo, mimo całego swojego krytycyzmu wobec hermeneutycznego dziedzictwa, ciągle obstaje przy określaniu swojej aktywności filozoficznej mianem hermeneutyki? Skąd taka zadziwiająca tęsknota i chęć zachowania takiego starego słowa z klasycznego filozoficznego słownika? Caputo podaje dwa ważne powody uzasadniające ten wybór<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> J. D. Caputo, *Gadamer's Closet Essentialism: A Derridean Critique*, w: D.P. Michelfelder, R.E. Palmer (red.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, Albany 1989, ss. 258-264.

<sup>70</sup> J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, s. 113.

<sup>71</sup> J. D. Caputo, *More Radical...*, ss. 55-59.

W pierwszym uzasadnieniu Caputo stwierdza, że hermeneutyka rozpoczyna swoją aktywność nie od poszukiwania fundamentu *arche* lub ustanowienia ostatecznego *telosu*, lecz od konkretnej faktycznej sytuacji egzystencjalnej, w której się znajdujemy. Każdą próbę rozumienia podejmujemy w sytuacji naszego zakorzenienia w zastanym świecie faktycznego życia, w którym dźwigamy ciężki bagaż historycznych i językowych doświadczeń, których nie możemy się pozbyć. Hermeneutyka radykalna pragnie intensyfikować problematyczność życia do granic możliwości, zachowując wierność wobec faktycznych ograniczeń naszej egzystencji.

Drugi powód opiera się na przeświadczeniu, że hermeneutyka w samym swoim rdzeniu zawiera nakaz niezbędności wystawienia siebie na ryzyko konfrontacji z innością. Na ryzyko konfrontacji z Innym wystawiamy naszą tożsamość, prawdę, wierzenia i instytucje. Tylko postawienie na ryzyko takiej konfrontacji może zaowocować wzbogaceniem nas samych i oddać sprawiedliwość inności obcego gościa.

Wiedząc już, dlaczego Caputo określa swoją filozofię mianem hermeneutyki, możemy rozważyć sens jej radykalności. Na czym polega radykalizm jego hermeneutyki, który odróżnia ją od hermeneutyki Gadamera?

Zadanie stawiane przed radykalną hermeneutyką nie polega na powrocie do pierwotnych źródeł, które skrywają się pod fenomenalną powierzchnią bytu. Tak rozumiany radykalizm myśli oznaczałby pełną zgodę na restytucję metafizycznego dualizmu, który w binarnej opozycji przeciwstawia sobie przygodną powierzchnię bytu oraz jego głęboką i niezmienną istotę.

Radykalizm hermeneutyki Caputo ma raczej polegać na ciągłym nagłaśnianiu spornych kwestii oraz problematyzowaniu prawd i przekonań, które dotąd uchodziły za oczywiste lub naturalne. Radykalna hermeneutyka nigdy nie daje odpocząć metafizyce, trwając w akcie permanentnego podważania metafizycznego *status quo*.

Radykalizm jest przez Caputo utożsamiany z pozytywną i godną afirmowania postawą zdecydowanego przewycięzania opresyjnych koncepcji metafizycznych, które ograniczają pluralizm i stanowią pretekst do wykluczenia tego, co inne, obce i niezgodne z wizją całościowego, domkniętego systemu. Jednakże radykalizm myśli wcale nie musi oznaczać czegoś pozytywnego. Może być konsekwencją braku cnoty *sophrosyne* i prowadzić do dogmatycznej jednostronności w myśleniu. Jeżeli będziemy postrzegać klasyczną filozofię metafizyczną jedynie jako pewien bazowy materiał, który musimy poddać licznym dekonstrukcyjnym praktykom uwalniającym skryty w nim radykalny potencjał, to odmawiamy tej tradycji filozoficznej miana realnej alternatywy dla antysystemowej filozofii Caputo. Jednostronność, która nakazuje wyzwalanie rewolucyjnego potencjału tkwiącego w klasycznych tekstach filozoficzno-religijnych, utrudnia interpretatorom realne roz-

patrzenie ich bardziej ortodoksyjnych odczytań. Tak rozumiany radykalizm myśli może płynnie przejść od pluralizowania interpretacji do wykluczania pewnych interpretacji za tkwiący w nich totalizm. Jest to niebezpieczeństwo, z którym każdy radykalny hermeneuta musi się zmierzyć w swej interpretacyjnej praktyce.

## 5. Derrida – dekonstrukcja i radykalna hermeneutyka

Najważniejszym impulsem, który pchnął Caputo ku skonstruowaniu koncepcji radykalnej hermeneutyki, było twórcze skonfrontowanie filozofii Heideggera i Derridy. Pod tym względem kluczowym wątkiem jest dekonstrukcjonistyczna krytyka „zasady pocztowej”, której działanie można zaobserwować w przytoczonym już wcześniej przeświadczeniu późnego Heideggera, że zadaniem hermeneuty jest prawidłowe odczytywanie wiadomości nadsyłanych przez samo Bycie. Owa krytyka nie dotyczy jedynie pewnych wątków zaczerpniętych z filozofii Heideggera, lecz jest zwrócona przeciw wszelkiej hermeneutyce skupiającej swoje wysiłki na wypracowywaniu stabilnego sensu otrzymywanych komunikatów. Wiele przeszkód staje bowiem na drodze każdej kartki pocztowej<sup>72</sup>. Rozsyłany tekst utrwalony na pewnym nośniku (kartka papieru, plik elektroniczny) może po drodze zaginąć i nigdy nie dotrzeć do adresata lub trafić omyłkowo do niewłaściwej skrzynki pocztowej. Tekst, który dotrze do adresatów i zostanie odczytany, może pozostać w swej treści tekstem niezrozumiałym. Ostatecznie każdy tekst, który został zrozumiany, może zostać ponownie odczytany i rozumiany na zupełnie inny sposób. Z tych zawiłych losów kartek pocztowych można wyciągnąć trzy ważne wnioski dla hermeneutyki radykalnej. Po pierwsze, nie możemy być pewni, czy mamy dostęp do pełni otrzymanego tekstu, gdyż nie można wykluczyć możliwości, że jakieś jego części lub wcześniejsze wersje zostały utracone. Po drugie, odczytywane teksty poprzez swoje częste niedookreślenie uniemożliwiają ich pełne i uniwersalne zrozumienie. Po trzecie, nic nie może powstrzymać twórczego interpretatora przed dokonaniem rekonstrukcyjnej aktualizacji danego tekstu i rozumienia go na inny sposób.

To właśnie uwalnianie wielości znaczeń i sensów zawierających się immanentnie w każdym tekście jest najważniejszym zadaniem dla dekonstrukcyjnej praktyki ich czytania. Caputo bardzo mocno oponuje przeciwko postrzeganiu dekonstrukcji jako nihilistycznego rozbijania (za pomocą zapożyczonych od Nietzschego młotów) wszelkich prawd, prowadzącego do nieodpowiedzialnej anarchii i bezsensowności ludzkiej egzystencji. Dekon-

<sup>72</sup> J. D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*, Baker Academics, Grant Rapids 2007, s. 47.

strukcja nie jest bowiem niszczyielską destrukcją sensu i sprowadzaniem go do bezsensu, lecz nieustającą afirmacją mnożących się nowych znaczeń. Derrida stara się wciskać w szczeliny różnorodnych tekstów i umieszczać w nich nasiona, których kwiaty rozsadzają ramy kanonicznych odczytań. Spośród wielu możliwych metaforycznych przedstawień dekonstrukcyjnej praktyki przytoczmy tylko dwie<sup>73</sup>. Pierwsza przyrównuje dekonstrukcjonistę do wiewiórki, która zbierając orzechy i nasiona, pozostawia je w różnorodnych dziuplach i szczelinach rozsianych po całym terytorium lasu. Z owych pozostawionych nasion wyrastają rośliny, które wcześniej nie występowały w niektórych obszarach lasu, ale dzięki pracy wiewiórki zajmują nowe terytoria. W tym przypadku ukazywany jest dyseminacyjny potencjał dekonstrukcji. Druga metafora przyrównuje efekty dekonstrukcjonistycznej praktyki do wybuchu kolorowych fajerwerków, które uwalniając energię rozświetlają mrok nocy, w której „wszystkie krowy są czarne” i wzbudzają nastrój swobodnej zabawy. Derrida jest dla Caputo inwencjonalistą (*inventionalist*), który wykracza poza konwencjonalne odczytania tekstów i swoją dekonstrukcyjną pracę zawsze rozpoczyna od słów afirmacji: „tak, tak!” (*oui, oui!*). Tak dla pluralizmu różnic, tak dla wypracowywania nowych interpretacji, tak dla podtrzymania swobodnej gry znaków.

Bardzo dobrym przykładem tak rozumianej dekonstrukcyjnej lektury tekstu jest zaproponowane przez Derridę odczytanie fragmentów Platońskiego dialogu *Timajos*, w których pojawia się zagadkowy motyw *chory*. Derrida poprzez swoją alternatywną lekturę pism Platona starał się pokazać, że można w nich znaleźć takie elementy, które mogą posłużyć do zdekonstruowania platonizmu rozumianego jako pewien metafizyczny system, którego naczelnym spoiwem jest centralna idea najwyższego Dobra (*agathon*).

Dla Platona *chora* jest częścią jego kosmologicznej narracji o początkach Wszechświata i pochodzeniu wszelkich widzialnych bytów<sup>74</sup>. Platoński Demiurg, stwarzając materialny świat, obrał sobie za wzór odwieczne i doskonałe Idee, a wszelkie fizyczne byty są ich niedoskonałymi kopiami. Oprócz Demiurga i niezmiennych Idei Platon wprowadził do swojej opowieści trzeci element, którym jest zagadkowa *chora*. To właśnie ona jest owym zagadkowym miejscem poprzedzającym wszelkie światowe byty, które zdradzają się w bezkształcie i nieokreśloności tworu, który nie znajduje się ponad bytem (tak jak *agathon*), lecz poniżej bytu. Oddziaływanie *chory* sprawia, że byt się różnicuje, co owocuje wielością i różnorodnością stworzenia. Tak naprawdę Platon starał się przedstawić nam opowieść o mito-poetycznej rodzinie, w której Demiurg jest ojcem, Idee to zapładniające nasienie, *chora* to matka, a byty materialne są potomkami.

<sup>73</sup> J. D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell...*, s. 34.

<sup>74</sup> Platon, *Timaios*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2003, ss. 48-51.

Natomiast Derrida podejmując się dekonstrukcyjnej lektury tekstu Platona, opisuje *chorę* w następujący sposób:

*Chora* „doświadczenie *chory*” to – przynajmniej według interpretacji, którą uznałem za godną wypróbowania – nazwa miejsca, jedna z nazw miejsca, bardzo osobliwa, określająca tę przestrzenność, która, nie pozwalając się zdominować przez żadną instancję teologiczną, ontologiczną czy antropologiczną, będąc pozaczasową, pozahistoryczną i „starszą” niż wszelkie przeciwieństwa (na przykład zmysłowy/inteligibilny), nie ukazuje się nawet, zgodnie z *via negativa*, jako „ponad byciem”. Co za tym idzie, *chora* pozostaje absolutnie obojętna i obca wszelkim procesom objawienia historycznego lub doświadczenia antropo-teologicznego, które jednak zakładają charakterystyczną dla niej abstrakcję. Nigdy nie wejdzie ona w obręb religii i nigdy nie podda sakralizacji, uświęceniu, ucłowieczeniu, teologizacji, udoskonaleniu, uhistorycznieniu<sup>75</sup>.

W dekonstrukcjonistycznym odczytaniu *chora* staje się wypartą przez metafizykę skazą, która zanieczyszcza swym różnicującym oddziaływaniem stabilną tożsamość filozoficznych systemów. *Chora* stanowi poważne wyzwanie dla filozofii, ponieważ jej nieokreśloność stawia opór wszelkim próbą jej pojęciowego uchwycenia. *Chora* nie jest podobna do żadnego bytu, a przez to jest czymś radykalnie innym, bez żadnej twarzy lub oblicza. *Chora* nie jest obecna, ale pozostawiła po sobie efekty swojej różnicującej działalności. Pisząc, mówiąc lub myśląc o *chorze*, konfrontujemy się z granicami języka, który próbuje wpisać *chore* w ramy pewnych narracji.

James H. Olthuis<sup>76</sup> przyjmuje, że jeśli aktywnością dekonstrukcji i radykalnej hermeneutyki kieruje przepelniona miłością afirmacja różnorodności, to *chora* musi być postrzegana jako kochająca matka<sup>77</sup>. To właśnie w jej ciepłym i bezpiecznym łonie wszystko się zradza i ma swój początek. Alternatywą jest dużo bardziej negatywna i złowroga narracja opisująca *chorę* jako mroczną otchłań lub czarną dziurę, z której chaotycznych wirów czym prędzej pragną się wydostać byty chcące wreszcie okrzepnąć w spokoju, choćby tymczasowej, tożsamości. Natomiast sam Caputo nie opowiada się za żadną z powyższych narracji i uznaje, że najbardziej adekwatny sposób myślenia o *chorze* postrzega ją jako coś neutralnego i obojętnego, niebędącego ciepłym matczynym łonem ani złowrogą otchłanią. Poprzez *chorę* wszystko się różnicuje i już zawsze w tym poróżnieniu pozostaje. Rola *chory* polega na naśladowaniu anonimowości Heideggerowskiego *Es gibt* i ciągłym kontynuowaniu rozdawania nieskończonych darów różnorodności.

<sup>75</sup> J. Derrida, *Wiara i wiedza*, w: M. Ferraris, G. Vattimo (red.), *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo*, tłum. M. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszak, KR, Warszawa 1999, ss. 31-32.

<sup>76</sup> J. H. Olthuis, *Testing the Heart of Khôra: Anonymous or Amorous*, w: M. Złomisić, N. De-Roo, *Cross and Khôra...*, s. 175.

<sup>77</sup> Tą drogą podążał sam Platon, który przyrównywał *chorę* do opiekuńczej piastunki.

Jednakże w tym ciągłym obdarowywaniu *chora* ma wyjątkowego pomocnika, którym jest Derridiańska *différance*<sup>78</sup>. „Różnica”<sup>79</sup> jest kuzynką *chory*, łączy je pokrewieństwo rodzinne. Platońska narracja o *chorze* jest antyczną opowieścią o ponowoczesnej „różnicy”. Derridiańska *différance* potrzebuje *chory*, by ukazać, że nie tylko znaki językowe są naznaczone przez grę różnic, ale dotyczy to także instytucji, systemów politycznych, fizycznych bytów oraz samych ludzi. „Różnica” jest imieniem, a *chora* – nazwiskiem dla niekończącej się gry różnic i śladów<sup>80</sup>. Razem stanowią *quasi*-transcendentalny warunek możliwości multiplikacji różnic i niemożliwości ustanowienia czystej tożsamości.

W tym miejscu czas najwyższy przeegzaminować niejednoznaczną relację łączącą Derridiańską dekonstrukcję z radykalną hermeneutyką Caputo. Amerykański hermeneuta uznał Derridę za doskonały przykład myśliciela afirmującego radykalno-hermeneutyczny *flux*<sup>81</sup>. Natomiast francuski filozof z aprobatą odniósł się do zaproponowanych przez Caputo interpretacji jego pism, stwierdzając wręcz, że uwielbia być czytany w sposób, w jaki czyni to Caputo<sup>82</sup>.

Analizując powiązania łączące dekonstrukcję i radykalną hermeneutykę, trzeba rozpocząć od ważnej deklaracji Caputo<sup>83</sup>, że dekonstrukcja jest bramą, przez którą przechodzi radykalna hermeneutyka. Jak można rozumieć te słowa? Wraz z wkroczeniem dekonstrukcji w obszar filozofii tradycyjna hermeneutyka, poszukująca właściwych sensów, traci swoje metafizyczne ugruntowanie. Postmodernistyczna krytyka metafizyki obecności sprawiła, iż hermeneutyka sensu została zastąpiona przez hermeneutykę multiplikującą różnice. Radykalna hermeneutyka jest właśnie taką afirmującą różnice

<sup>78</sup> Być może inspiracji dla Derridiańskiej *différance* należy doszukiwać się w Heideggerowskiej wykładni terminu *Austrag*, tłumaczonego przez Caputo jako *dif-ference* (najczęściej spotykany polski przekład to wyróżnia, jednak idąc za propozycją Caputo, tłumaczę ten termin jako róż-nica). Zob. J. D. Caputo, *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*, Fordham University Press, New York 1982, ss. 147-148.

<sup>79</sup> *Différance* tłumaczę za propozycją Andrzeja Marca jako „różnicę”. Szerzej na temat polskich sporów o tłumaczenie tego kluczowego dla dekonstrukcji terminu: A. Marzec, *Différance Derridy. Czy błąd daje się (wy)tłumaczyć?*, „Przekładaniec. Półrocznik Katedry UNESCO do Badań nad Przekładem i Komunikacją Międzykulturową UJ” 24/2010, ss. 263-279.

<sup>80</sup> *Chora* pomaga wydostać się „różnicy” (*différance*) poza sferę języka i wkroczyć w obszar realnych bytów. Dlatego należy mówić o różnicującej grze śladów, a nie tylko znaczących.

<sup>81</sup> Nie zawsze amerykański hermeneuta odnosił się z taką afirmacją do koncepcji Derridy. W swoich pierwszych komentarzach skłaniał się on do postrzegania filozofii Derridy jako manifestacji postawy estetycznej, o której pisał Kierkegaard. Zob. B. K. Putt, *Faith, Hope and Love: Radical Hermeneutics as a Pauline Philosophy of Religion*, w: M. Dooley, *Passion for the Impossible...*, s. 237.

<sup>82</sup> M. Dooley, *The Becoming Possible of the Impossible: An Interview With Jacques Derrida*, w: idem, *Passion for the Impossible...*, s. 21.

<sup>83</sup> J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, s. 97.

hermeneutyką uprawianą po wyciągnięciu wniosków z dekonstrukcji metafizyki zaproponowanej przez Derridę.

Wyznaczając granice między hermeneutyką Caputo a Derridiańską dekonstrukcją, można podążyć dwiema drogami. Pierwsza oddziela oba filozoficzne projekty, a druga prowadzi do zacierania oddzielających je granic. Wybierając pierwszą opcję, można przyjąć, że dekonstrukcja jest wstępnym poluzowaniem struktury tekstu i rozbiciem roszczeń ortodoksyjnych interpretacji do posiadania jedynie słusznego odczytania danych tekstów. W takim przypadku dekonstrukcja byłaby postrzegana jako pewna negatywna operacja osłabiająca jedność metafizycznej tożsamości, po której przychodzi czas na pracę radykalnej hermeneutyki. Ta podejmuje się próby skonstruowania temporalnego i podatnego na kolejne reinterpretacje sensu, który będzie wznoszony na słabo-ontologicznym gruncie wpływu. Tak zarysowana relacja dekonstrukcji i radykalnej hermeneutyki jest, z perspektywy Caputo, trudna do zaakceptowania, gdyż zdecydowanie opowiada się on za postrzeganiem dekonstrukcji w kategoriach afirmacji<sup>84</sup> pluralizmu różnic, a nie destruktywnej negacji<sup>85</sup>.

Z tego powodu trzeba przytoczyć inną ważną deklarację Caputo, w której stwierdził, że często rozważa możliwość kwalifikowania dekonstrukcji jako pewnej wersji radykalnej hermeneutyki<sup>86</sup>. Caputo nie jest krytykiem Derridy, lecz twórczym kontynuatorem jego filozofii, który przez wielu komentatorów jest zaliczany do grona czołowych dekonstrukcjonistów<sup>87</sup>. Można więc próbować interpretować filozofię Caputo jako egzemplifikację swojej dekonstrukcjonistycznej hermeneutyki<sup>88</sup>. Przenosząc dekonstrukcję

<sup>84</sup> Przeszkodą w dostrzeżeniu afirmatywnego oblicza dekonstrukcji jest sam termin „dekonstrukcja”, który nie niesie ze sobą skojarzeń z afirmacją czegokolwiek, a wręcz przeciwnie – jest powszechnie utożsamiany z procesem destrukcji. Podobnie niefortunnego wyboru dokonał Heidegger, którego destrukcja/rozbiórka (*Abbau, Destruction*) nie kojarzy się ze reinterpretowaniem dziejów metafizyki. Być może gdyby Derrida zamiast o dekonstrukcji pisał o radykalnej hermeneutyce, łatwiej byłoby mu przekonać krytyków do tego, że dekonstrukcja jest afirmatywną pracą miłości.

<sup>85</sup> J. D. Caputo, *Love Among The Deconstructibles: A Response To Gregg Lambert*, „Journal for Cultural and Religious Theory” t. 5, 2/2004, s. 57.

<sup>86</sup> J. D. Caputo, *Abyssus Abyssum Invocat: a Response to Kerney*, w: M. Dooley (red.), *Passion for the Impossible...*, s. 126.

<sup>87</sup> Caputo, naśladując pod tym względem Derridę, często wyklada swoją filozofię poprzez komentowanie tekstów innych myślicieli, co prowadzi do trudności z wyodrębnieniem jego własnego stanowiska. Tak jak Saul Kripke, filozofując śladami Wittgensteina, zyskał miano Kripkensteina, tak Caputo mógłby uzyskać przydomek Capurridy. Jednocześnie Caputo umieszcza w swoich książkach rozdziały, które napisał, skrywając się za literackimi pseudonimami, a które następnie komentuje pod swoim własnym nazwiskiem, co podkreśla nieustanną oscylację jego radykalno-hermeneutycznej myśli pomiędzy różnymi ideowymi perspektywami.

<sup>88</sup> Geoffrey Bennington zdecydowanie sprzeciwił się kojarzeniu dekonstrukcji z nawet najbardziej radykalną hermeneutyką, gdyż jego zdaniem hermeneutyka jest zawsze nakie-

w nieco inny kontekst, można dokonać jej przetłumaczenia na hermeneutyczny język Caputo. Dekonstrukcja nie ma jednego imienia, a jednym z jej wielu imion może być radykalna hermeneutyka, która byłaby jednocześnie jej twórczym powtórzeniem.

Jednakże można spojrzeć na stosunek dekonstrukcji do radykalnej hermeneutyki w jeszcze inny sposób, dla którego inspiracją będzie relacja *différance* i *chory*. Radykalna hermeneutyka Caputo i Derridiańska dekonstrukcja nie są ze sobą tożsame, ale są uzupełniającym się bliźniaczym rodzeństwem. Afirmatywne „tak” dla pluralizmu różnic jest suplementowane<sup>89</sup> przez przywracającą trud życia przygodność życia pogrążonego w nieustannym upływie. To prowadzi do ukonstytuowania się zrębu postmodernistycznej praktyki interpretowania i rozumienia inaczej. Imię tej praktyki to dekonstrukcja, a jej nazwisko to radykalna hermeneutyka.

---

rowana na ustanowienie jakiejś (choćby kruchej) jedności znaczenia, a dekonstrukcja ma przyjmować perspektywę, w świetle której takiego jednego znaczenia nie ma. Zob. T.R. Flynn, *Squaring the Hermeneutic Circle: Caputo as Reader of Foucault*, w: M. Dooley (red.), *Passion for the Impossible...*, s. 194.

<sup>89</sup> Można rozważać dekonstrukcję bez odnoszenia się do radykalnej hermeneutyki, ale jednocześnie jest ona jej ważnym uzupełnieniem.

ROZDZIAŁ II

RADYKALNO-HERMENEUTYCZNE  
SPOJRZENIE NA ETYKĘ

**1. Etyka rozproszenia i *Gelassenheit***

Filozofia Caputo nie zamyka się w wąskiej dziedzinie teoretyzowania na temat różnych sposobów radykalizowania hermeneutyki. Radykalny hermeneuta nie może poprzestać na spotykaniu Innego poprzez odczytywanie pozostawionych przez niego tekstów. To bezpośrednia konfrontacja z rzeczywistością cierpiących ciał pchnęła Caputo do podjęcia próby sformułowania analizy granic filozoficznej etyki uprawianej w ramach radykalno-hermeneutycznej sytuacji. Zaowocowało to wielowymiarową refleksją na tematy związane z etyką ponowoczesną oraz koncepcjami moralnego zobowiązania i odpowiedzialności pozbawionych metafizycznego ugruntowania.

Najwcześniejsze rozważania z zakresu filozofii moralności przywiodły Caputo do naszkicowania zarysów dwóch uzupełniających się wzajemnie postmetafizycznych koncepcji etycznych. Pierwszą z nich jest (przeziąknięta ideami Derridiańskiej dekonstrukcji) etyka rozproszenia<sup>1</sup> (*ethics of dissemination*). W jej ramach dochodzi do odrzucenia uniwersalistycznych wizji jednego wspólnego dobra lub etosu i zwrócenia się ku rywalizacji różnorodnie definiowanych wartości. Owa rywalizacja ma się odbywać w ramach demokratycznej deliberacji opartej na zasadach *fair play*, które mają zapewnić możliwość proponowania własnych wizji dobrego życia i zapewnić prawo do krytyki konkurencyjnych stanowisk. Naczelnym celem takiej deliberacji ma być wypracowanie formuły społeczno-politycznego współbycia, która będzie zapewniać możliwie jak najszerszą szansę na indywidualne definiowanie wizji dobra i ich wyboru spośród wielu dostępnych opcji. To natomiast musi prowadzić do ustanowienia nowych instytucji społecznych, politycznych, biznesowych i religijnych, których reguły funkcjonowania będą

---

<sup>1</sup> J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, ss. 257-264.

możliwie jak najmniej wykluczające i sprzyjające inkluzji nowych członków. Takie instytucje nie mogą nigdy stać się skostniałymi molochami, których drzwi i okna są pozamykane, lecz mają być w ciągłej gotowości do potencjalnego reformowania, odnawiania i uelastyczniania swoich struktur. Właśnie w ten sposób demokratyczna *agora* i elastyczne inkluzywne instytucje mają doprowadzić do rozproszenia jednej wizji wspólnego dobra i rozplenienia wielości konkurujących ze sobą wartości.

Dla Caputo z przeświadczenia o konieczności ciągłego zmagania się z dynamizmem i przygodnością radykalno-hermeneutycznego *flux* wynika niemożliwość uzyskania uprzywilejowanego wejrzenia w istotę rzeczy. Wszyscy tkwiący w stanie kruchości egzystencji i niepewności naszej wiedzy tworzą wspólnotę śmiertelnych, których łączy wspólny los zanurzenia w ciągłym upływie i niestabilności świata naszego życia oraz wspólna bojaźń wobec podejmowania najważniejszych dla życia decyzji, dla których nie można podać niepodważalnego ugruntowania. Søren Kierkegaard zwykł nazywać jednostki tkwiące w takiej sytuacji mianem „biednych egzystujących indywiduów”, które reagowały bojaźnią i drzeniem na załamaniu się obietnic zapewnienia metafizycznego bezpieczeństwa danego przez wielkie systemy filozoficzne.

Tak postrzegane indywiduum za swoje dwie naczelne cnoty obiera pokorę i współczucie<sup>2</sup>. Pokora wynika z przyjęcia za punkt wyjścia Sokratejskiej ignorancji, owego pamiętnego „wiem, że nic nie wiem”, które staje się hamulcem bezpieczeństwa chroniącym nas przed absolutyzacją naszych moralnych osądów. Natomiast współczucie ma z jednej strony oznaczać współprzeżywanie wspólnego trudu zmagania się z przygodnością *flux*, a z drugiej – współodczuwanie lub solidaryzowanie się z cierpieniem innych i wynikającą z tego gotowość do udzielenia pomocy przynoszącej ulgę w bólu. Caputo podkreśla, że współczucie nie może być mylone z litością. Współczucie jest cnotą pielęgnowaną przez ludzi równych sobie, a litość jest arystokratyczną cechą uprzywilejowanych, którzy znajdują się wyżej w różnorodnych strukturach hierarchicznych danego społeczeństwa. Poza tym litość okazują nadludzie Nietzschego, którzy jako nieliczni mimo pełnej świadomości względności wyznawanych prawd i wartości są w stanie żyć „tak jakby” przysługiwało im obiektywne i uniwersalne obowiązywanie. Tylko oni nie potrzebują szlachetnego kłamstwa, które pozwoliłoby im przetrwać śmiertelną prawdę (Caputo nazywa ją zimną prawdą) o nieistnieniu Prawdy. Nadludzie potrafią poskromić lęk związany z usytuowaniem ludzkiej egzystencji w radykalno-hermeneutycznym *flux*, co zdaniem Nietzschego predestynuje ich do zajęcia uprzywilejowanej pozycji w hierarchii społecznej. Caputo pod tym względem zdecydowanie staje w obronie chrześcijańskiego egalitarnego

<sup>2</sup> Ibidem, s. 259.

zmu i powszechnego współczucia dla wszystkich cierpiących i wołających o pomoc, których Nietzsche w wykluczający sposób określa mianem niewolników. Zadaniem etyki rozproszenia jest także dekonstuowanie tego typu hierarchicznych struktur, które marginalizują pewne grupy społeczne.

Pozostaje jeszcze wspomnieć o kwestii tradycji. Czy także jej powinno dosięgnąć radykalne ostrze etyki rozproszenia? Przed zaprezentowaniem stanowiska samego Caputo należy najpierw wyjść od podania dwóch alternatywnych dróg obchodzenia się z tradycją<sup>3</sup>. Pierwsze stanowisko (mniej lub bardziej konserwatywne) postrzega tradycję jako wytwór mądrości minionych wieków i postuluje, by jej kluczowe elementy przekazywać w niezmiennym stanie nowym pokoleniom. Zliberalizowaną wersję tego stanowiska głosił Gadamer<sup>4</sup>, który przyjmował, że jesteśmy „zagadywani” przez tradycję przeszłości i naszym zadaniem jest dokonanie jej aktualizacji i twórczego przeniesienia we współczesne nam czasy. Skrajnie inne podejście do tradycji reprezentował Michel Foucault, który postrzegał tradycję jako wytwór opresyjnej władzy, która wykluczała z kulturowanych przez siebie tradycji wszelkie marginalne lub niezgodne z jej ortodoksją poglądy. Tradycja, podobnie jak historia, jest pisana i kulturowana przez zwycięzców, którzy za pomocą swej hegemonicznej siły zrepresjonowali wszelkie alternatywne praktyki kulturowe, polityczne lub religijne. Mamy więc do czynienia z klasycznym binarnym przeciwstawieniem tradycji postrzeganej z nostalgią jako bezcenną skarbnicę minionej mądrości oraz tradycji rozumianej jako narzędzie wykluczania, którym posługuje się panująca władza.

Natomiast radykalno-hermeneutyczne stanowisko wobec tradycji będzie się starało wykroczyć poza taką binarną opozycję. Celem etyki rozproszenia nie powinno być totalne zanegowanie dominującej tradycji, lecz jedynie pozbawienie przynależnego jej uprzywilejowanego statusu. To ma doprowadzić do ukazania, że nie można mówić o jednej Tradycji, lecz jedynie o wielu różnorodnych tradycjach. Zadaniem etyki rozproszenia będzie w takim przypadku przyczynienie się do uformowania egalitarnej sfery publicznej, w której będzie mogło rozkwitać możliwie wiele kwiatów (instytucji i indywidualuów) uformowanych przez różnorodne tradycje.

Drugą proponowaną przez Caputo postmetafizyczną koncepcją etyczną jest etyka *Gelassenheit*<sup>5</sup>. Niemiecki termin *Gelassenheit*<sup>6</sup> pojawił się w mistycznych traktatach Mistrza Eckharta, a następnie powrócił w późnej filozofii Heideggera. W mistycyzmie Eckharta *Gelassenheit* jest związane z wy-

<sup>3</sup> Ibidem, s. 263.

<sup>4</sup> P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004, s. 300.

<sup>5</sup> J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, ss. 264-267.

<sup>6</sup> Caputo tłumaczy ten termin na dwa sposoby: jako *letting-be* (pozwolenie być) i jako *releasement* (uwolnienie).

zbywaniem się naszych ludzkich wyobrażeń o Bogu<sup>7</sup>, z pozwoleniem Bogu być takim, jakim jest oraz z kochaniem Boga jedynie dla niego samego. Cały mistyczny proces opisywany przez niemieckiego teologa ma dwie główne fazy<sup>8</sup>. W pierwszej, negatywnej fazie dusza uwalnia się od pragnień, od swojego chcenia oraz od świata, którym jest otaczana. To sprawia, że dusza znajduje się w stanie odosobnienia (*detachment*), który z kolei prowadzi do przyjęcia postawy ascezy wewnątrzświatowej. Ten typ ascezy charakteryzuje się aktywnym uczestnictwem w codziennym życiu, ale nie przywiązywaniem się do niego, tak by nie mogło ono przesłonić Boga. Dodatkowo dusza, która znajduje się w stanie doskonałego odosobnienia, wyrzeka się swojej woli. Nie chodzi tu o pragnienie realizowania tylko woli Boga ani o chcenie niechcenia, lecz bardziej radykalny stan bezwolności (*willlessness*), nieprzejawiania jakiegokolwiek chcenia. Druga, pozytywna faza mistycznej drogi Eckharta związana jest z otwarciem się na pełną obecność Boga w nas samych oraz na pozwoleniu Bogu być Bogiem. W tej fazie dusza nie kocha już Boga dlatego, że może to jej przynieść korzyści w postaci wiecznego szczęścia w niebie, lecz kocha Boga tak, jak życie, ze względu na niego samego. Miłuje Boga, nie pytając dlaczego.

Na swój sposób do koncepcji *Gelassenheit* zaczerpniętej od Eckharta nawiązywał w swej późnej filozofii Heidegger<sup>9</sup>. Także w tym przypadku możemy mówić o dwóch etapach zwracania się Dasein ku Byciu. W pierwszej, negatywnej fazie Dasein uwalnia się od transcendentarno-horyzontalnego myślenia oraz od troszczenia się o byty. Oznacza to również zrezygnowanie z woli chcenia, gdyż samo chcenie, zdaniem Heideggera, także przynależy do rozumianego w szerszym sensie myślenia reprezentacyjnego. Natomiast w pozytywnej drugiej fazie dochodzi do otwarcia się Dasein na samo Bycie. Jest to otwarcie pozwalające Byciu być i manifestować się w swej nieskrytości. Dzięki takiemu otwarciu się Dasein, również rzeczy, które do tej pory były wtłaczane w różne ramy pojęciowe transcendentarno-horyzontalnego myślenia, mogą teraz manifestować się takimi, jakimi są, jako rzeczy same.

Caputo, krytykując Heideggera, zarzuca mu, że jego myślenie otwierało się i pozwalało być mostom, pługom lub młotkom, ale nie zwracało się ku innym jako śmiertelnym. Dlatego Caputo w swej filozofii postuluje, by umieścić *Gelassenheit* Eckharta i Heideggera w etycznym kontekście. Etyka *Gelassenheit* zwraca się więc ku niezgłębionej tajemnicy Innego, który jest przeciwnym brzegiem, do którego nie możemy nigdy ostatecznie dotrzeć. W relacji z Innym należy wyzbyć się pragnienia udomowienia lub spacyfiko-

<sup>7</sup> Caputo interpretuje zagadkowe stwierdzenie Eckharta: „Modłę się do Boga, by mnie od Boga uwolnił” jako wezwanie do przekroczenia pojęciowego ujmowania Boga w kategoriach scholastycznej metafizyki.

<sup>8</sup> J. D. Caputo, *The Mystical Element...*, s. 119.

<sup>9</sup> Ibidem, ss. 173-183.

wania jego odmienności. Trzeba uwolnić się od chcenia sprowadzenia jego inności do naszej tożsamości. Tym samym musi nastąpić śmiało otwarcie się na Innego i pozwolenie mu być takim, jakim jest w pełni jego odmienności<sup>10</sup>.

Podsumowując swoje rozważania nad etyką rozproszenia i *Gelassenheit*, Caputo stwierdził, że ich najważniejsze postulaty streścił w pamiętnej maksymie św. Augustyn z Hippony: „*Dilige, et quod vis fac*” (Kochaj, i rób co chcesz). „Kochaj” oznacza otwieranie się na Innego i pozwalanie mu być takim, jakim jest. Natomiast „rób co chcesz” odnosi się do afirmowania różnorodnych wizji dobrego życia. W ten sposób Caputo dokonał reinterpretacji antycznej filozofii chrześcijańskiej w kategoriach współczesnej myśli postmodernistycznej<sup>11</sup>.

## 2. Koniec etyki i poetyka zobowiązania

Już u zarania zachodniej filozofii Arystoteles przestrzegał, że ci, którzy pragną i poszukują precyzji, muszą oddać się studiowaniu matematyki i geometrii, gdyż w etyce jej nie znajdują. Etyka bowiem musi zajmować się wyjątkowymi sytuacjami z ludzkiego życia, które opierają się adekwatnemu opisaniu ich w kategoriach jakichkolwiek uniwersalnych reguł. Caputo w książce *Against Ethics*<sup>12</sup>, wychodząc od przytoczonego poglądu Arystotelesa, podjął się próby zarysowania granic etyki uprawianej w ramach radykalno-hermeneutycznej sytuacji. Amerykański radykalny hermeneuta utożsamia etykę (której się sprzeciwia) z uniwersalnym systemem reguł właściwego postępowania oraz z metafizycznym postulatem uczynienia z etyki pewnej wiedzy o charakterze *episteme*<sup>13</sup>. Tak rozumiana etyka ma za zadanie dostarczać przewodniki etyczne, których ogólne schematy działania miałyby służyć za uniwersalne wzory postępowania w różnych sytuacjach<sup>14</sup>. Dla Caputo koniec takiej etyki nie oznacza triumfu nihilistycznego immoralizmu ani biernego przyzwolenia na zadawanie cierpienia. Koniec etyki, w ujęciu Caputo, ma być raczej podobny do „śmierci Boga” znanej z pism Nietzschego lub końca metafizyki, który nie oznacza przecież kresu filozofii<sup>15</sup>. Koniec pewnego paradygmatycznego sposobu ujmowania etyki ma stać się szansą przemysle-

<sup>10</sup> Caputo nie zapomina podkreślić, że takie ufne otwarcie się na Innego zawsze będzie się wiązać z pewnym ryzykiem. Nigdy nie możemy mieć pewności, czy Inny, który przychodzi do nas, przychodzi jako przyjaciel czy też wróg.

<sup>11</sup> J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, s. 267.

<sup>12</sup> Jego najważniejszym dziełem z zakresu filozoficznej refleksji nad etyką.

<sup>13</sup> Por. Ch. B. Simpson, *Religion, Metaphysics and the Postmodern: William Desmond and John D. Caputo*, Indiana University Press, Bloomington 2009, ss. 13-14.

<sup>14</sup> J. D. Caputo, *Reason, History, and a Little Madness. Toward an Ethics of the Kingdom*, w: R. Kerney, M. Dooley (red.), *Questioning Ethics. The Contemporary Debate in Philosophy*, Routledge, London 2002, s. 84.

<sup>15</sup> J. D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, s. 174.

nia kwestii związanych z etyką na inny sposób, który będzie stanowić nowe otwarcie na możliwość zaproponowania ponowoczesnej refleksji nad tematami filozofii praktycznej<sup>16</sup>.

Zadaniem, jakie postawił sobie Caputo, jest zaprezentowanie koncepcji mówiącej o moralnym zobowiązaniu bez etyki. Zobowiązanie nie potrzebuje etyki i nie czeka na jej pouczające traktaty. Jeszcze zanim greccy filozofowie zaprezentowali swoje systemy etyczne, moralne zobowiązanie było już tematem wielkich greckich tragedii. To poeci przed miłośnikami mądrości i poszukiwaczami wiedzy stanowili głos sprzeciwu wobec zadawanego cierpienia i czynionej niesprawiedliwości. Filozofowie są jedynie spóźnionymi obserwatorami sytuacji konfliktów różnych osądów moralnych, którzy *post factum* dopisują do nich swoje uczone komentarze. Właśnie z tego powodu Caputo określa siebie mianem skromnego skryby i poety zobowiązania, dla którego mottem przewodnim są słowa Johanna de Silentio:

Piszący niniejsze wcale nie jest filozofem, nie rozumie systemu, o ile istnieje takowy, o ile jest już gotów [...]. Piszący niniejsze nie jest ani trochę filozofem; jest on *poetice et eleganter* pisarzem amatorem, który nie układa systemów ani nawet szkiców systemów; nie zapisuje się do systemu ani nie dopisuje się do niego<sup>17</sup>.

Caputo przyjmuje rolę poetyckiego wolnego strzelca, zbierającego świadectwa o bohaterach, którzy odpowiedzieli na wezwanie zobowiązania oraz uwiecznia ich czyny w postaci liryczno-filozoficznych rozpraw<sup>18</sup>. Rozprawy te nie mają być przepełnione specjalistycznym słownictwem analitycznych filozofów ani żargonem źródłowej etyki Heideggera, lecz poetyką zobowiązania<sup>19</sup>, której zadaniem będzie podkreślanie osobliwości sytuacji konfliktów różnych moralnych osądów, w których przychodzi nam uczestniczyć. Takie odwołanie się do bardziej lirycznej formy, zamiast ścisłego analitycznego wywodu, ma dla Caputo dwa uzasadnienia<sup>20</sup>.

Po pierwsze, taki liryczno-filozoficzny dyskurs poetyki zobowiązania ma zapobiec zdryfowaniu w kierunku utworzenia kolejnego uniwersalnego przewodnika etycznego, który podając schematy postępowania w różnych

<sup>16</sup> Czy to oznacza, że Caputo zrezygnował z omawianych wcześniej etyk rozproszenia i *Gelassenheit*? Zdecydowanie nie, gdyż obie przytoczone etyki stanowią przykłady postmetafizycznej refleksji z zakresu filozofii praktycznej. Caputo od czasu opublikowania *Against Ethics* zrezygnował z posługiwania się terminem „etyka”, ale wszystkie podstawowe wątki zawarte w koncepcjach etyki rozproszenia i *Gelassenheit* zostały przez niego zachowane i wykorzystane w ramach jego refleksji nad ponowoczesnym filozofowaniem o etyce.

<sup>17</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982, s. 6.

<sup>18</sup> W *Against Ethics* Caputo umieścił 7 takich rozpraw napisanych pod następującymi pseudonimami: Felix Sineculpa, Johanna de Silentio, Magdalena de la Cruz, Rebecca Morgenstern.

<sup>19</sup> J. D. Caputo, *Against Ethics*, ss. 20-21.

<sup>20</sup> M. Westphal, *Postmodernism and Ethics: The Case of Caputo*, w: M. Dooley (red.), *A Passion for the Impossible...*, s. 167.

sytuacjach, osłabiałby naszą zdolność do krytycznego myślenia i oceniania każdego konfliktu różnych racji przez pryzmat wyjątkowego dla niego kontekstu. Pisarstwo odwołujące się do poetyki zobowiązania ma być wyrazem sprzeciwu wobec konkretnej niesprawiedliwości, realnych aktów przemocy lub przypadków zobojętnienia na cierpienia innych. Nie chodzi o to, by filozofia praktyczna totalnie zanegowała swoje uczone i analityczne traktaty o etyce, lecz o przekonanie, że samo intelektualne badanie takich zagadnień, jak sprawiedliwość lub dobro i zło nie wystarczy, by uczynić praktykę życia codziennego bardziej wrażliwą i skora do przeciwstawiania się niesprawiedliwości, przemocy i cierpieniu<sup>21</sup>.

Dlatego drugim uzasadnieniem dla posługiwania się poetyką zobowiązania jest pragnienie odwoływania się nie tylko do porządku rozumu, lecz także do poruszeń serca. Taka niepozbawiona emocjonalności retoryka ma wyrzucić presję na odbiorcach, którzy nie mogą zwlekać z odpowiedzią na wezwanie zobowiązania do przerywania spirali przemocy i niesprawiedliwości.

W tym miejscu trzeba postawić kolejne ważne pytanie. Jeśli radykalno-hermeneutyczne filozofowanie Caputo podejmuje temat moralnego zobowiązania, to do czego konkretnie jesteście zobowiązani?<sup>22</sup> Po pierwsze, jesteście zobowiązani do przeciwstawiania się przemocy, która może przyjmować różnorodne formy. Może to być oczywista przemoc fizyczna, ale także przemoc strukturalna (wykluczające instytucje) lub symboliczna (związana np. z językiem dyskursów mowy nienawiści). Po drugie, jesteście zobowiązani do pomnażania różnic i przeciwdziałania próbom ich niwelowania. Najczęściej przytaczanym przez Caputo przykładem zobowiązania jest jednak zobowiązanie do troski i udzielania pomocy cierpiącym ciałom.

Dla Caputo zobowiązanie jest czymś, co się nam przydarza. Tak po prostu, zrazu i zwykle jesteście już konfrontowani z wezwaniem zobowiązania. Caputo zaczyna więc refleksję nad zobowiązaniem w duchu hermeneutycznym, czyli tu, gdzie się znajduje, pośrodku życia codziennego, w którym zobowiązanie się wydarza. Nie jesteście autorami zobowiązania, bowiem ono przychodzi z zewnątrz, nawiedza nas i nie pozwala sobie zignorować. Jest skandalem dla autonomii naszego Ja.

Stwierdzić, że zobowiązania się przydarzają, to oznajmić, że zobowiązanie nie jest czymś, o co się prosiłem, ani czymś, co wynegocjowałem, lecz raczej czymś, co mi się przydarza. Zobowiązanie nie pyta o moją zgodę. Zobowiązanie nie jest niczym

---

<sup>21</sup> Jaki realny wpływ na kształtowanie się moralnego kręgosłupa młodego pokolenia może wyrzucić uczony traktat Barucha Spinozy o etyce wykładanej metodą geometryczną? Czy pod tym względem może on się różnić ze słowami Jezusa, by „ten, kto jest bez grzechu, pierwszy rzucił kamieniem” lub z przepelnionymi emocjami wersami Zbigniewa Herberta z *Prześlania Pana Cogito*?

<sup>22</sup> Ibidem, s. 163.

kontrakt, który podpisałem po przestudiowaniu go uważnie i skonsultowaniu z prawnikiem. Nie jest czymś, na czego bycia częścią się zgodziłem. Pęta mnie<sup>23</sup>.

Zobowiązanie nie jest także podobne do powinności, gdyż ta ogranicza się do pewnego minimum, które powinienem wykonać<sup>24</sup>. Zobowiązaniem rządzi logika ekscesu, która pcha ku czynieniu tego, czego się od nikogo nie wymaga. Wzorem dla takiego ekscesu zobowiązania będzie ewangeliczne nauczanie Jezusa, stwierdzającego, że nie wystarczy tylko przestrzegać Prawa (nie kraść, nie zabijać itp.), lecz należy jeszcze praktykować hojne czyny miłosierdzia i ofiarowywać innym dar z własnego życia.

Zobowiązanie dochodzi z głębi Innego<sup>25</sup>. Najbardziej przemożne wezwanie zobowiązania dochodzi z oblicza cierpiącego ciała, które wyniszcza choroba lub tortury. Ciało Innego nie jest źródłem zobowiązania w sensie metafizycznym<sup>26</sup>. Nie wytwarza zobowiązania, nie jest jego przyczyną sprawczą. Ciało stanowi raczej miejsce lub scenę, na której zobowiązanie się manifestuje.

Amerykański hermeneuta wprowadza bardzo ważne dla jego poetyki zobowiązania rozróżnienie na ciało rozumiane jako *flesh* i *body*<sup>27</sup>. Ciało jako *body* jest zdrowym organizmem, zdolnym do działania i emanującym przejawami życia. Ideał tak postrzeganego ciała urzeczywistnia słynna rzeźba Michała Anioła, która przedstawia atletycznego, silnego i pełnego wigoru Dawida. Takie ciało nie jest miejscem manifestacji zobowiązania, lecz jego adresatem, który ma na nie pozytywnie odpowiedzieć<sup>28</sup>. To właśnie ciało jako *body* ma się pochylić nad cierpiącymi ciałami i przynieść im choćby namiastkę ukojenia bólu. Natomiast ciało rozumiane jako *flesh* jest organizmem konsumowanym przez najbardziej wyniszczające choroby, torturowanym w miejscach kaźni i wydzielającym ohydny odór. To właśnie ono stanowi jedno z miejsc, w którym zobowiązanie się manifestuje, wzywając do podjęcia interwencji przerywającej spiralę cierpienia. Przykładem takiego ciała będzie poranione i umęczone katorgą ciało Jezusa przedstawione w filmie *Pasja*<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> J. D. Caputo, *Against Ethics*, s. 7.

<sup>24</sup> J. D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, ss. 184-185.

<sup>25</sup> Caputo postuluje, by kategorie Innego rozszerzyć na zwierzęta, organizmy roślinne oraz na planetę jako pewną holistyczną całość Natury.

<sup>26</sup> Radykalni hermeneuci nie wiedzą, co jest źródłem zobowiązania (Bóg, Bycie, Rozum, Natura) i skąd dokładnie ono pochodzi. Zobowiązanie się przydarza i z hermeneutycznej perspektywy jest to najważniejszy fakt, który stanowi punkt wyjścia dla podejmowanych działań. Pytania o źródła zobowiązania zadają sobie metafizycy, a nie radykalni hermeneuci. Zob. J. D. Caputo, *Against Ethics*, s. 7.

<sup>27</sup> Ibidem, ss. 194-196.

<sup>28</sup> J. D. Caputo, *Infestations: The Religion of the Death of God and Scott's Ascetic Ideal*, „Research in Phenomenology” 25/1995, s. 265.

<sup>29</sup> Dzieło Mela Gibsona spotkało się z odrzuceniem ze strony niektórych krytyków filmowych, którzy widzieli w tym filmie jedynie brutalne eksponowanie ludzkiego mięsa. To wła-

Ciało, które jest aktywnym *body*, może w każdej chwili przeistoczyć się w pasywne *flesh*, które eksponuje się, zaznacza swoją obecność, przypomina nam się w tych momentach życia, w których dotąd zdrowy organizm przestaje sprawnie funkcjonować. Przypominamy sobie o płucach, gdy zaczynamy się dusić, lub o sercu, gdy doznajemy zawału. To natychmiast przywołuje skojarzenia z Heideggerowskim spojrzeniem na poręczne narzędzia<sup>30</sup>. Takie sprawnie funkcjonujące narzędzie (np. zegarek na rękę) zostaje w pełni wintegrowane w codzienność naszego bycia-w-świecie i nie narzuca nam ono swojej w nim obecności. Narzędzie eksponuje w sposób wyraźny swoją obecność dopiero w momencie, gdy jest zepsute. W ten sam sposób o swoim istnieniu przypominają niesprawne narządy naszych chorujących ciał.

Choć Caputo podkreśla, że cierpiące, niesprawne lub wręcz martwe ciała sprawiają, że konfrontujemy się z wezwaniem zobowiązania, to nic nie może zapobiec temu, by owe ciała jednocześnie nie prowokowały gniewu, nienawiści i pogardy. Obecność osoby z niepełnosprawnością może wzbudzać moralne zobowiązanie do udzielenia jej pomocy, ale jej słabość może jednocześnie prowokować uczucia pogardy, które prowadzą do wyszydzenia i gnębienia osób z niesprawnymi ciałami. Widok zmasakrowanych ciał może wzbudzać poczucie zobowiązania do ich należytego pochowania, ale nawet martwe ciało może nadal wywoływać nienawiść i stać się celem brutalnych ataków. Przykładów takiej wrogości wobec martwego ciała możemy doszukać się w różnych kulturach i epokach historycznych. Taką nienawiść widzimy w postępowaniu Achillesa, który targał wzdłuż murów Troi ciało Hektora. Podobny los spotkał amerykańskich pilotów, których helikopter Black Hawk został zestrzelony w Somalii podczas walk w stolicy kraju Mogadiszu. Analogiczną wrogość wobec ciała można było zaobserwować także we wrześniu 2012 r., kiedy ciało zamordowanego ambasadora USA było bezczeszczone przez libijskich islamistów na ulicach Bengazi. Nienawiść wobec ciała w pewnych przypadkach może stanowić próbę zagłuszenia dochodzącego z jego strony moralnego zobowiązania. Zniszczenie, ukrycie lub złożenie w anonimowym i zbiorowym grobie ma na celu zagłuszenie wezwania owego zobowiązania do zaprzestania przemocy<sup>31</sup>.

---

śnie ciałem sprowadzonym do wulgarnego, biologicznego wymiaru mięsistości najbardziej interesuje się Caputo.

<sup>30</sup> Sprawne ciało wytwarza młotek, projektując go w taki sposób, by był dopasowany do jego dłoni. W ten sposób młotek staje się poręcznym narzędziem. Okaleczone ciało, które nie posiada rąk, potrafi sprawnie posługiwać się narzędziami, które z jego perspektywy są absolutnie нефunkcjonalne, bo nie są dopasowane do stóp lub ust.

<sup>31</sup> Jednakże nawet ciało, które zostało usunięte z pola widzenia ludzkich oczu, może powrócić jako widmo nawiedzające swoich oprawców, co podkreślał Edgar Allan Poe w swej *Zgładzie domu Usherów*. Zob. E. A. Poe, *Wybór opowiadań*, tłum. S. Studniarz, Świat Książki, Warszawa 2009, ss. 38-58.

Caputo, dokonując napiętnowania oprawców ciała, wskazuje na szlachetne przykłady kobiecych bohaterek, które odpowiadając na zobowiązanie dobiegające z otchłani zgłodzonego ciała, zostały jego opiekuńczymi strażniczkami<sup>32</sup>. Pierwszą strażniczką ciała rzuconego na pożarcie zwierzętom była Antygona<sup>33</sup>, która pilnowała zmasakrowanych zwłok swojego brata Polinejesa. Antygona nie wypowiedała wojny, lecz troszczyła się o jej ofiary. Nie raniła ciała, lecz chciała je pochować. To właśnie z tych powodów została skazana na pogrzebanie żywcem, za sprzeciwianie się prawu *polis*. Żydowskimi odpowiedniczkami Antygony są nowotestamentowe kobiety, które towarzyszyły Jezusowi podczas jego kaźni i przybyły do grobu, by pielęgnować złożone w nim ciało. Ich modlitwą był lament, który nie pozwalał zapomnieć o cierpieniu zadanyemu ciału. Caputo, parafrazując słowa Nietzschego z *Poza dobrem i złem*<sup>34</sup>, pyta: „Czy zobowiązanie jest kobietą?”. Jeśli tak, to żydogrecką kobietą, która jest strażniczką ciała i towarzyszką jego cierpienia.

Człowiek, który staje się ciałem zanurzonym w ogromie cierpienia, uzyskuje absolutną pewność co do rzeczywistości swojego bólu. Mieć ból to mieć pewność<sup>35</sup>. Tu nie ma miejsca na sceptycyzm i wątpliwości. Jednakże pewność bólu przysługuje jedynie mojemu subiektywnemu doświadczeniu jego intensywności. Mój ból spoczywa w krypcie mojego ciała, dlatego jego rzeczywistość lub intensywność może wzbudzać wątpliwości osób trzecich, którym nie może przysługiwać bezpośredni wgląd w intymne doświadczenie mojej cielesności. Niewiara innych w rzeczywistość mojego bólu może wpływać na zwiększenie się jego intensywności, co wskazuje na potrzebę zachowania przez osoby wchodzące w kontakt z cierpiącymi ciałami należytej wrażliwości, solidarności i zaufania pokładanego w słowach wyrażających cierpienie.

To właśnie wyrażanie naszego bólu za pomocą języka okazuje się bardzo trudnym zadaniem. Jak bowiem przyodziać w słowa nasz subiektywnie odczuwany ból i tym samym uczynić go intersubiektywnie komunikowalnym? Ból jest jednym z tych aspektów ludzkiego życia, który stawia językowi po-

<sup>32</sup> J. D. Caputo, *Against Ethics*, ss. 170-174.

<sup>33</sup> Także Andrzej Horubała w swoich publikacjach z zakresu krytyki teatralnej przywołał postać Antygony w odniesieniu do osób domagających się prawdy o losie ciał ofiar katastrofy w Smoleńsku oraz wszystkich tych, którzy z uporem poszukują ukrytych w zbiorowych grobach ciał ofiar komunistycznego reżimu PRL. Zob. A. Horubała, *Upokorzenia teatralne*, „Uważam Rze” 40(87)/2012, ss. 48-50.

<sup>34</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem: Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 5.

<sup>35</sup> Dla Caputo znakomitą przewodniczką po trudnej problematyce niewyraźności intymnego bólu i cierpieniach ciała doznającego tortur jest amerykańska badaczka Elaine Scarry. W dalszej części tego podrozdziału przedstawiam ich twórczy dialog.

teżny opór. Elaine Scarry w swoim studium nad ciałem doznającym bólu powołała się na słowa Virginii Wolf, która stwierdziła, że język angielski potrafi opisać egzystencjalne rozterki Hamleta lub traumatyczność tragedii Króla Leara, ale nie potrafi znaleźć słów, by wyrazić doświadczenie fizycznego bólu głowy<sup>36</sup>.

Najoczywistszym sposobem ekspresji silnego bólu fizycznego jest przeraźliwy krzyk. Jednakże okropny krzyk wydobywający się z głębi cierpiącego ciała nie jest jeszcze próbą wyrażenia bólu na poziomie językowym. Krzyk jest raczej bliższy zwierzęcemu sposobowi ekspresji odczuć. Możemy przenieść krzyk w sferę językową poprzez dokonanie próby jego zapisania. Dobrym punktem odniesienia mogą być powieści graficzne lub popularne komiksy, których autorzy starają się wyrazić krzyk pochwycony w statyczności graficznych znaków. Oto zaledwie kilka takich prób zapisania krzyku cierpienia: AH!, AHHHHHHH!, AAAACCHH!, UNNH!, HNNGHH!, EEEIIGGHHH!.

Na przytoczonych przykładach widać wyraźnie, jak bardzo język jest nieporadny w swoich podejściach do ekspresji bólu. Fizyczny ból nie tylko stawia opór językowi, lecz może być czynnikiem, który dokonuje destrukcji języka. Potworny ból doznawany przez torturowanego człowieka sprawia, że taka osoba cofa się do stanu prejęzykowej egzystencji. Gdy wyniszczone ciało nie może już używać słów, jedynym sposobem ekspresji wewnętrznych przeżyć pozostaje wydobywanie z siebie odgłosów jęków, charczenia lub rżenia. W ten sposób ból niszczy możliwość językowej ekspresji i komunikacji.

Ofiarą bólu pada nie tylko język, ale także świat, w którym żyjemy, a który traci dla nas wszelkie znaczenie. Świat torturowanej osoby ulega radykalnemu zawężeniu. Na początku katongi świat osoby poddawanej torturom kończy się na ścianach miejsca kaźni. Wraz z intensyfikacją doznawanego bólu zerwaniu ulegają wszelkie więzi łączące osobę torturowaną ze światem. Doświadczając ogromnego cierpienia, zapadamy się w siebie, a nasze zmysły i umysł koncentrują się wyłącznie na bólu<sup>37</sup>. W ten sposób świat zewnętrzny ulega destrukcji i przestaje się liczyć.

Nieco inaczej na kwestię przeraźliwego bólu spoglądał Leszek Kołakowski<sup>38</sup>, który wskazywał, że poprzez ból fizyczny manifestuje się różnica między nami i naszymi ciałami, którymi nagle przestajemy władać. W takich przypadkach skrajny ból fizyczny ujawnia przed nami potencjalną obcość

<sup>36</sup> E. Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York 1985, s. 4.

<sup>37</sup> Warto podkreślić, że Scarry tej destrukcyjnej sile bólu przeciwstawia moc ludzkiej kreatywności, dzięki której możemy tworzyć i odbudowywać świat naszego życia. Jest to postulat z którym może zgodzić się także Caputo.

<sup>38</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, ss. 106-107.

naszej fizjologicznej natury. Zwalczając ból, staramy się przywrócić jedność naszej jaźni i cielesności. Tym samym przewyciężenie bólu otwiera drogę ku powrotowi i ponownemu pojednaniu z naszą cielesnością.

Pomimo licznych trudności z wyrażaniem bólu poprzez medium języka nie można porzucić prób ich przewyciężenia, które mogą być motywowane przynajmniej dwoma ważnymi powodami<sup>39</sup>. Pierwszy związany jest z moralnym zobowiązaniem do świadczenia o losie prześladowanych osób. Te ofiary, które doznawały tortur i odczuwają w sobie palącą potrzebę świadczenia o ogromie zła, które je dotknęło, muszą szturmować granice języka, by zachowując powagę, oddać grozę swoich przepełnionych bólem doświadczeń. W takich przypadkach ból przekuty w słowa służy wyrażeniu sprzeciwu wobec obecności zła w świecie. Drugi powód wiąże się ze *stricte* medycznym podejściem do bólu jako przejawu choroby. Konieczność precyzyjnego określenia typu i natężenia bólu to kluczowy element procesu diagnostycznego. Dokładne nazwanie rodzaju bólu przez pacjenta może przyspieszyć proces wdrażania właściwej procedury terapeutycznej. Właściwe rozpoznanie dolegliwości po charakterystycznym dla niej typie bólu jest kwestią najwyższej wagi, gdy lekarze niedysponujący fachową aparaturą mogą dzięki temu zidentyfikować rodzaj choroby, na którą cierpi pacjent.

W takich przypadkach ponownie przed nami pojawia się kluczowe pytanie filozofii o charakter relacji języka do świata. Na ile adekwatnie dyskursy językowe mogą opisywać rzeczywistość? To pytanie w przytoczonym medycznym kontekście przybiera na wadze, gdyż nie mamy tu do czynienia z zabawą poetycznymi metaforami literatury, lecz z absolutnie poważną walką o życie pacjentów. Niewłaściwe opisanie własnego bólu przez pacjenta może zaowocować błędną diagnozą i zastosowaniem nieskutecznej kuracji leczniczej.

W tym temacie problematyczny staje się postmodernistyczny postulat głoszący potrzebę ciągłego multiplikowania wszelkich interpretacji i odrzucenie realistycznego<sup>40</sup> podejścia do relacji język – rzeczywistość. Choć nigdy nie możemy przestać funkcjonować w ramach hermeneutycznej sytuacji skazującej nas na konieczność zapośredniczenia poznania przez jego interpretację, to diagnostyczna potrzeba prawidłowego opisywania przeżywanego bólu, wymaga od nas wzmożenia wysiłków, których celem będzie możliwie

<sup>39</sup> E. Scarry, *The Body in Pain...*, ss. 7-11.

<sup>40</sup> Diagnostyka medyczna musi funkcjonować w ramach realistycznego podejścia do relacji język – rzeczywistość. Lekarz musi przyjąć, że formułowane przez pacjenta językowe ekspresje przeżywanego przez niego bólu (np. ból palący, pulsujący lub promieniujący) adekwatnie odzwierciedlają wewnętrzne stany w jego ciele. To może doprowadzić do zidentyfikowania choroby (po charakterze bólu) i zastosowania skutecznego leczenia. Jeżeli lekarzowi i pacjentowi uda się skutecznie połączyć sferę językową z ontologicznym wymiarem rzeczywistości, to wspólnie mogą osiągnąć pozytywny efekt końcowy, jakim jest interwencja transformująca rzeczywistość (przejście od stanu chorobowego do wyzdrowienia ciała).

jak najdokładniejsze przyleganie słów do opisywanych przez nie zjawisk. Afirmowana przez Caputo swobodna gra znaków na polu diagnostyki medycznej może się okazać praktyką bardzo ryzykowną i przynoszącą słabe efekty. Starcia różnych interpretacji nie da się uniknąć, ale zamiast skupiać się na ich komplikowaniu, należy próbować je precyzować i uszczegóławiać.

Poruszając problematykę związaną z przeżywaniem bólu, nie sposób pominąć porównania bólu fizycznego i duchowego<sup>41</sup>. Duchowym cierpieniem jest egzystencjalny *Weltschmerz* Wertera, paryski *spleen* Baudelaire'a lub trwoga życia, które utraciło swój sens. Takie cierpienie wcale nie musi być postrzegane jako coś negatywnego i godnego zwalczania. Wielu poetów dekadentyzmu (Verlaine, Rimbaud, Baudelaire, Korab-Brzozowski) afirmowało swoje egzystencjalne cierpienie, dopatrując się w nim przejawów wyższego człowieczeństwa, charakterystycznego dla przedstawicieli duchowej arystokracji, która pogardzała prymitywnym stylem życia filistrów. Ból egzystencjalny, owa swoista choroba ludzkiego ducha, może być wręcz postrzegany jako warunek konieczny dla owocnej artystycznej twórczości, która rodzi się z bólu nadwrażliwej duszy.

Podczas gdy ból egzystencjalny może stać się obiektem afirmacji, ból fizyczny (poza skrajnymi patologicznymi przypadkami) jest przed wszystkim zwalczany i unikany<sup>42</sup>. Niejako w kontrze do takiego spojrzenia na ból fizyczny trzeba przywołać pogląd Ernsta Jüngera, który pochodzi z jego wojennych pism. Dla Jüngera ból fizyczny doznawany na froncie stanowi czynnik hartujący charakter, który osłabia się w okresach pokoju i dobrobytu. Jednak także w tym przypadku nie chodzi o afirmację ciągłego trwania w bólu, lecz o jego przetrwanie i przezwyciężenie, które prowadzi do umocnienia ducha.

Caputo, koncentrując swoje pisma z zakresu filozofii praktycznej na tematyce fizycznego bólu zadawanego ciału, dokonuje takiego wyboru z przynajmniej jednego ważnego powodu. Obawia się on, że pogrążenie w egzystencjalnych bólach może przesłonić nam widok na obecność w świecie ogromu fizycznego cierpienia. Ból duchowy może stać się anestetykiem, który czyni nas niewrażliwymi na cierpienia sponiewieranych ciał. Dla Caputo dobrym tego przykładem jest mocno zmitologizowana późna filozofia Heideggera, której „mit Bycia” funkcjonuje jako bardzo mocne znieczulenie na rzeczywistości fizycznego cierpienia. Dla Heideggera nie mają znaczenia prze-

<sup>41</sup> Trudno mówić o cierpieniu ducha bez cierpiącego ciała. Egzystencjalne kryzysy znajdują swoje odzwierciedlenie w stanach ciała. To właśnie reakcje ciała (drżenie głosu, pocenie, zaczerwienienie twarzy, martwe spojrzenie) zdradzają chorobę ducha.

<sup>42</sup> Ból egzystencjalny stosunkowo łatwo skryć (jak formułował to Stanisław Korab-Brzozowski) „w sercu na dnie”, co bardzo utrudnia przybycie z pomocą w odpowiednim czasie. Osobie doświadczającej silnego bólu fizycznego trudno skryć swoje cierpienie, a to może prowadzić do prób usuwania obecności cierpiących chorych ze sfery publicznej, dokonywanych w imię kultu zdrowia i młodości.

pełnione bólem słowa z wojennych poematów Trakla<sup>43</sup>, które niemiecki filozof odczytuje jako świadectwa utraty Bycia w epoce panowania zestawu (*Gestell*). Gdyby umęczony żołnierz z Trakłowskiego poematu *Grodek* dotarł do górskiej *Hütte* Heideggera, najpewniej usłyszałby, że istota zamieszkiwania nie ma nic wspólnego z posiadaniem bezpiecznego schronienia. Czy można poetyzować o czwórni, gdy śmiertelni zamarzają, śpiąc nocami na ziemi, spoglądając w niebo, z którego nie słyhać głosu boskich, lecz da się już dostrzec złowrogie zwiastuny następnej katastrofy. Katastrofy dla Bycia czy ciał?

### 3. Poetyka zobowiązania wobec Holocaustu

Poeci zobowiązania nie mogą przejść obojętnie i bez słowa obok wielkiej erupcji przemocy i cierpienia, jaką był zbrodniczy plan wymordowania narodu żydowskiego. Jeszcze przed samym otwarciem ust natrafiają oni na przeszkodę aporii możliwości i niemożliwości poetyzowania o Zagładzie. Ciągłe powraca i pobrzmiwa w ich uszach pamiętne pytanie Theodora Adorna: „Czy po Auschwitz można jeszcze uprawiać poezję i pisać wiersze?”. Pytanie frankfurtczyka nie było zawieszone w próżni i skierowane do ogółu publiczności, lecz miało swojego konkretnego adresata, którym był ocalały z Zagłady, niemiecki Żyd, Paul Celan. To właśnie jego niezapomniana *Fuga śmierci* (*Todesfuge*), a zwłaszcza jej wyjątkowe liryczne piękno, wzbudziła kontrowersję co do niestosowności przekładania świadectwa o Zagładzie na piękne słowa poezji. Być może jeśli na pytanie autora *Dialektyki negatywnej* udzielilibyśmy negatywnej odpowiedzi, to jedyny poemat na temat Zagłady, jaki mógłby powstać, musiałby przyjąć formę pustej kartki papieru, która świadczy poprzez swoje milczenie. Leo Strauss często powtarzał, że milczenie mędrca jest bardzo wymowne. Czy po Auschwitz powinni umilknąć nie tylko poeci, ale także miłośnicy mądrości?

Sam Celan był także przepełniony wątpliwościami co do daleko idących konsekwencji opublikowania własnego poematu. Obawiał się, że poetyckie piękno *Fugi śmierci* może przekształcić Zagładę w dzieło sztuki. Nie mógł jednak nie napisać *Fugi*, gdyż czuł się przymuszony do tego przez niemożliwość milczenia o Szoa<sup>44</sup>. W ten sposób dochodzi do konfrontacji dwóch koncepcji barbarzyństwa – barbarzyństwa rozumianego jako niestosowne poetyczne pisanie o Holocaustie i barbarzyństwa, którym jest milczenie o zbrodni<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> J. D. Caputo, *Demythologizing...*, s. 158.

<sup>44</sup> Radykalny hermeneuta może zastąpić niemożliwość milczenia przemożnością zobowiązania do dawania świadectwa o cierpieniu.

<sup>45</sup> J. D. Caputo, *Against Ethics*, s. 180.

Poemat Celana przybrał formę żałobnego lamentu, którego słowa przywracają pamięć o łzach ofiar. Wersy *Fugi* nie mają metaforyzować okrutnej rzeczywistości, bowiem dla Auschwitz nie ma metafory. Słowa poezji Celana mają dokładnie przylegać do rzeczy i je nazywać, tak jak popioły wydostające się z krematoryjnych kominów, które przylegały do ciał więźniów obozów zagłady<sup>46</sup>. *Fuga śmierci* jest piękna, ale sama nie przydaje piękna Zagładzie<sup>47</sup>.

Otwarcie się na możliwość pisania o Szoa ma swoje daleko idące konsekwencje. Zagłada może być opisywana i przepisana na różne sposoby. Język może służyć przywracaniu pamięci o ofiarach ludobójstwa, ale może także stać się narzędziem, którym posłużą się zbrodniarze, by wymazać ślady swojej zbrodni. W rozkazach ludobójstwa nie ma mowy o transportowaniu ludzi do obozów śmierci ani o ich eksterminacji. Jest za to miejsce na stwierdzenia o „ewakuacji ludności” i „czynnościach sanitarnych”. Tak właśnie formował się język zbrodni, która wypierała się sama siebie<sup>48</sup>. Sama zbrodnia nie została określona mianem planu ludobójstwa, lecz nadano jej eufemistyczną nazwę „ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej”. Zdaniem Bernarda H. Levy’ego, francuskiego „nowego filozofa”<sup>49</sup>, już u samego początku wdrażania planu ludobójczej eksterminacji uwzględniono w nim przyszłe rewizjonistyczne przepisanie historii Zagłady. Rewizjonizm jest więc immanentną częścią zbrodni, jej ostatnią fazą.

Dla Caputo zobowiązanie wobec ofiar Holocaustu nie pozwala milczeć także filozofom. Właśnie z tego powodu uznaje on powojenne milczenie Heideggera za skandaliczne. Milczenie, do którego nawoływał Adorno, i milczenie, któremu oddawał się Heidegger, nie są do siebie podobne. W przypadku Adorna milczenie ma wynikać z respektu wobec nieadekwatności oddawania poprzez słowa grozy i cierpienia z komór gazowych Oświęcimia. Natomiast milczenie Heideggera jawi się jako coś kłopotliwego, jako niechęć do rozliczenia swojej nazistowskiej przeszłości lub jako odmowa przemyślenia Szoa jako tematu godnego wielkiego myśliciela Bycia.

Mimo tego milczenia relacja łącząca filozofię Heideggera z koszmarem Holocaustu pozostaje mocno ambiwalentna. Znamy bowiem Heideggerow-

<sup>46</sup> C. Wodziński, *O milczeniu*, „Przegląd Polityczny” 97-98/2009, s. 148.

<sup>47</sup> J. D. Caputo, *Against Ethics*, s. 183.

<sup>48</sup> Ciekawym przypadkiem jest amerykański film *Vaterland* (reż. Christopher Menaul, 1996), który przedstawia Europę pod panowaniem nazistowskich Niemiec, które zwyciężyły w II wojnie światowej. W tym nowym świecie nie mówi się o eksterminacji Żydów. Muzea historyczne i szkolni nauczyciele milczą w tej sprawie, która stała się najbardziej skrywaną tajemnicą nowych władców Europy.

<sup>49</sup> „Nowi filozofowie” to grupa francuskich myślicieli, którzy wyrastając z ducha rewolty Maja ’68, stopniowo nabierali dystansu do idei marksistowskich i poststrukturalistycznych. Do głównych przedstawicieli tej grupy należą tacy filozofowie, jak: Alain Finkielkraut, André Glucksmann, Bernard H. Levy i Luc Ferry.

ską krytykę dominacji planetarnej techniki, której stosunek do bytów Heidegger określa mianem *Gestell*, zestawiania lub obramowywania bytów w taki sposób, by zostały one sprowadzone do materialnego zasobu (*Bestand*), który poddany zostanie naukowym eksperymentom w laboratoriach lub przemysłowej obróbce w fabrykach<sup>50</sup>. Holocaust był pierwszym tak bardzo stechnicyzowanym ludobójstwem i właśnie w perfekcyjnie zorganizowanych przedsiębiorstwach śmierci, jakimi były niemieckie obozy zagłady, objawiła się opisywana przez Heideggera istota planetarnej techniki. W Auschwitz ciała ludzkie zostały sprowadzone do obiektów naukowych doświadczeń oraz do zasobów, z których wytwarzano produkty przemysłowe. Obozy zagłady zrodziły także przerażającą postać „muzułmana”, który jako nieumarły zajmował najniższe miejsce w obozowej hierarchii. Muzułman zawieszony między życiem i śmiercią, odarty z godności, niezdolny do komunikacji i niereagujący na bicie pałką<sup>51</sup> został pozbawiony możliwości skonfrontowania się (bycia-ku-śmierci) z nadchodzącym końcem życia. Muzułman nie umierał, lecz był usuwany niczym zbędne resztki.

Zupełnie inne oblicze filozofii Heideggera prezentuje Caputo, który skupia się na ukazywaniu szkodliwości wielu późnych idei Heideggerowskich dla myślenia o Holocauście<sup>52</sup>. Niemiecki filozof wzbudził największe oburzenie nie swoim milczeniem o Zagładzie, lecz przerywającymi je słowami, w których przyrównał masowe produkowanie zwłok w obozach zagłady do działań zmotoryzowanego rolnictwa. Caputo dostrzega w tym stwierdzeniu konsekwencję porzucenia przez Heideggera perspektywy faktyczności życia i oddania się praktykowaniu esencjalizującego myślenia. To sprawiło, że niemiecki filozof dostrzegał w zmotoryzowanym rolnictwie i pracy kómr gazowych identyczne przejawy triumfu planetarnej techniki, która jako zwieńczenie metafizyki stanowi największe zagrożenie dla Bycia. Rolnictwo i eksterminacja ludzi są w swej istocie tym samym<sup>53</sup> (*im Wesen das Selbe*). Caputo w mocnych słowach podsumował wypowiedź Heideggera, która przerwała jego milczenie o Holocauście.

Późniejsze myślenie Heideggera jest etycznie pozbawione smaku, nieczułe, skandalicznie bezmyślne. Monomaniakalne rozróżnienie pomiędzy *Geviert* a *Gestell*

<sup>50</sup> A. Milcham, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holocauście. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*, tłum. L. Krowicki, J. Szacki, Scholar, Warszawa 2003, ss. 229-233.

<sup>51</sup> Dla Giorgio Agambena pałka była obozowym tłumaczem (*Dolmetscher*). Zob. G. Agamben, *Co pozostaje z Auschwitz*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008, s. 68.

<sup>52</sup> J. D. Caputo, *Against Ethics*, ss. 159-166.

<sup>53</sup> Obrońcy Heideggera mogą argumentować, że dokonał on zrównania jedynie na poziomie istotowo-ontologicznym, podczas gdy na poziomie ontycznej faktyczności życia różnice między przemysłem rolniczym a mechanizmami masowego uśmiercania ludzi zostały podtrzymane. Dla Caputo nie usuwa to jednak skandaliczności owego przyrównania, a raczej ukazuje bezdroża źródłowej etyki, w które może prowadzić oddawanie się Heideggerowskiemu myśleniu istoty.

ignoruje różnicę między morderstwem a produkcją żywności, między utratą mitycznego *Ding* a spopieleniem nuklearnym. [...] Etyka ma do czynienia z nagimi, głodnymi, zbolałymi ludźmi i pomysł, że oto jakieś myślenie przebija się przez to do bardziej istotnego bólu, jest groteskowy i niebezpieczny<sup>54</sup>.

Heidegger uchodzi za wnikliwego interpretatora poezji. Wskazuje się także na podobieństwa między poezją (*Dichtung*) a jego „myśleniem” (*Denken*). Jednakże w opinii Caputo Heidegger traktuje poezję nadzwyczaj instrumentalnie. Niemiecki myśliciel nie był wcale wrażliwym słuchaczem głosów poetów, ponieważ cały czas pomiędzy ich wierszami starał się usłyszeć głos samego Bycia. W ten sposób *Antygona* z tragedii o zobowiązaniu wobec sprofanowanego ciała brata stała się opowieścią traktowaną jako alegoria troski o Bycie<sup>55</sup>.

Caputo nie dziwi więc, że pamiętne spotkanie Heideggera i Celana w Todnaubergu zakończyło się niepowodzeniem, gdyż filozof nie chciał wsłuchać się w głos zobowiązania wobec ofiar Szoa. Właśnie w tym momencie rozeszły się drogi myślenia i poezji, choć pod jednym względem poeta i myśliciel pozostali sobie bliscy. Heidegger przyznawał ojczystemu językowi wyróżnioną pozycję, uznając, że język niemiecki (tak jak wcześniej grecki) jest językiem Bycia. Celan także dokonał wyróżnienia języka Germanów, stwierdzając, iż jego świadectwo o cierpieniu i śmierci Sulamith z *Fugi śmierci* musi zostać spisane właśnie w języku niemieckim. Powód ku temu skrywa się w najważniejszym fragmencie poematu Celana, który głosi: „Der Tod ist ein Meister aus Deutschland sein Auge ist Blau”<sup>56</sup>. „Śmierć jest mistrzem z Niemiec” i właśnie dlatego świadectwo o ofiarach Zagłady musi być spisane w języku samej śmierci. W Auschwitz język niemiecki nie był bowiem językiem manifestowania chwały Bycia, lecz językiem śmierci.

W tym miejscu można już przejść do omówienia radykalno-hermeneutycznej interpretacji Szoa. Dla radykalnego hermeneuty Zagłada nie jest wyjątkiem i także w jej przypadku znajdujemy się pośrodku konfrontacji wielu alternatywnych interpretacji i prób jej rozumienia.

Jedna z teologicznych interpretacji przyrównuje Zagładę do złożenia ofiary całopalnej, w której naród żydowski powtarza historię ofiarowania Izaaka. Inne interpretacje postrzegają Szoa w kategoriach kary – za odrzucenie przez Żydów nauczania Tory, a w wersji antyjudaistycznej – za odrzucenie mesjańskości Jezusa i Jego śmierć. Można także podejmować się karkołomnych prób wpisania zła Holocaustu w ramy metanarracji o postępie ludzkich dziejów, zmierzających ku zrealizowaniu swego *telosu*. W takim przypadku wydarzenie Zagłady staje się jednym z wielu elementów wielkiej

<sup>54</sup> Cyt. za: C. Wodziński, *Kairos. Konferencja w Todnaubergu Celan – Heidegger, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2010, s. 190.

<sup>55</sup> J. D. Caputo, *Against Ethics*, s. 281.

<sup>56</sup> P. Celan, *Fuga śmierci*, „Przegląd Polityczny” 97-98/2009, s. 145.

mozaiki, która oglądana z bliska sprawia wrażenie bezwładnego chaosu, ale podziwiana z szerszej perspektywy ujawnia swoją harmoniczną pełnię. Zło Auschwitz jest wtedy pewnym koniecznym etapem w drodze ku realizacji wyższego dobra.

Zupełnie inne spojrzenie na Szoa uzyskamy, gdy odwołamy się do perspektywy zaproponowanej przez Nietzschego, który swój traktat *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* rozpoczął od słów:

W pewnym odległym zakątku wszechświata wśród migotu nieskończonych systemów słonecznych była sobie raz gwiazda, na której mądre zwierzęta wynalazły poznanie. Była to chwila największej pychy i największego zakłamania w „dziejach świata” – ale też tylko chwila. Po kilku tchnieniach natury gwiazda wystygła i mądre zwierzęta wymarły. Taką to bajkę mógłby ktoś wymyśleć, a i tak nie dość by pokazał, jak żaloszny, jak marny i powierzchowny, jak daremny i przypadkowy okazuje się ludzki umysł na tle natury; są wieczności, w których go nie było; kiedy przemienie, nie zdarzy się nic zgoła<sup>57</sup>.

Niemiecki filozof proponuje perspektywę „niewinności stawania” oraz wizję życia, w którym trwa ciągły konflikt anonimowych kosmicznych sił. Kosmos pozostaje indyferentny względem ogromu cierpienia i ignoruje wszelkie ludzkie próby nadawania mu sensu. *Amor fati* ma być afirmacją pełni życia, a więc także nieodłącznego od niego cierpienia. Nietzsche przekazuje brutalną prawdę o życiu, któremu nie można nadać głębszego metafizycznego sensu. Z takiej perspektywy dym ze spopielanego ciała Sulamith miesza się z chmurami i z czasem staje się deszczem<sup>58</sup>. Natomiast zobowiązanie jest jedynie partykularną perspektywą słabych niewolników, którzy chcą ją narzucić nadludziom i ograniczyć ich swobodę.

Do tej rywalizacji interpretacji Caputo stara się dodać swoją hermeneutyczną perspektywę, w ramach której Zagłada nie jest rozumiana jako ofiara, kara, moment w postępie dziejów lub niewinność stawania, lecz jako katastrofa (*disaster*), która jest niepowetowaną stratą<sup>59</sup>. Szoa nie stanowi punktu kulminacyjnego w historii zachodniej cywilizacji (swoistego zwieńczenia jej ludobójczego potencjału) ani przełomowego punktu zwrotnego, który byłby nowym początkiem ludzkości. Katastrofa masowego wyniszczania ciał nie zakończyła się wraz z Holocaustem, lecz ponownie powracała w zbrodniach chińskich i rosyjskich komunistów, reżimów północnokoreańskiego i kambodżańskich Czerwonych Khmerów oraz w ludobójstwach w Darfurze i Srebrenicy. Także wcześniejsze dzieje ludzkości (poprzedzające eksterminację Żydów) znały niewyobrażalne zbrodnie popełnione na Ormianach, oponent-

<sup>57</sup> F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: idem, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2009, s. 143.

<sup>58</sup> J. D. Caputo, *Against Ethics*, s. 189.

<sup>59</sup> Ibidem, ss. 27-30.

tach Wielkiej Rewolucji Francuskiej, Katarach czy plemionach podbijanego przez Izraelitów Kanaanu. Caputo stwierdza więc, że pytanie Adorna było zawsze aktualne, gdyż Holocaust nie był jedyną zbrodnią podważającą zasadność oddawania się pisaniu poezji.

Czy w takim razie można uznać, że Caputo dokonuje umniejszenia wyjątkowości Szoa i wpisania Zagłady w niekończący się ciąg ludobójczych zbrodni? Przemawiając z perspektywy zobowiązania wobec cierpiących ciał, należy podkreślić, iż Holocaust był jednostkowym ludobójczym wydarzeniem, które należy rozważać przez pryzmat specyficznych kategorii i wyjątkowości jego kontekstu. Jednakże nie należy stawiać Zagłady niejako ponad historią, w uprzywilejowanej sytuacji względem innych niepowetowanych strat istnień ludzkich. Nie należy rozpoczynać licytacji na ogromy cierpienia różnych zbrodni. Pamięć o Zagładzie jest arcyważna, ale podkreślanie jej niepowtarzalnej wyjątkowości może doprowadzić do osłabienia pamięci o ofiarach innych masowych mordów. Każde wyniszczone ciało w równym stopniu zobowiązuje do pamięci o cierpieniu<sup>60</sup>.

Caputo w swoich refleksjach dotyczących Holocaustu nie angażuje się w spory o źródła Zagłady, w których dominują dwie perspektywy<sup>61</sup>. Pierwsza dostrzega przyczyny nazistowskiego ludobójstwa w atawistycznym powrocie do barbarzyństwa, w niemieckim antymodernizmie i odrzuceniu idei oświeceniowych. W takim przypadku Auschwitz przypomina o kruchości fundamentów cywilizacji i jest impulsem do zreformowania lub „dokończenia projektu nowoczesności”. W tym kierunku zmierza refleksja takich intelektualistów, jak Jürgen Habermas czy amerykański historyk idei Richard Wolin. Druga perspektywa reprezentowana przez wielu postmodernistów (od Lyotarda po Baumaną) dopatruje się przyczyn Zagłady w racjonalności nowoczesności, która stała za stechnicyzowanym obliczem ludobójstwa.

Obrońcy nowoczesności często formułują pod adresem postmodernistów zarzut otwierania drogi do negowania historycznej prawdy o Holocaustie poprzez promowanie koncepcji moralnego i poznawczego relatywizmu<sup>62</sup>. Caputo, który nie skrywa przynależności do grona filozoficznej

---

<sup>60</sup> W tym miejscu pojawia się problem związany z niemożliwością udzielenia odpowiedzi na wszystkie dobiegające do nas wezwania zobowiązania. Udzielenie pomocy jednej z ofiar może oznaczać niemożliwość uczynienia tego względem innej osoby. Poświęcenie siebie dla innych może oznaczać zaniedbanie własnych bliskich. Także w tej rozprawie nie wymieniono wszystkich zbrodni i tym samym cierpienie ich ofiar zostało przemilczane.

<sup>61</sup> A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu...*, ss. 33-36.

<sup>62</sup> Rewizjoniści w swojej argumentacji najczęściej nie odwołują się do postmodernistycznego osłabienia prawdy, lecz do twardych faktów. Brytyjski historyk, David Irving, sformułował tezę, że Hitler mógł nie wiedzieć o zbrodni Holocaustu, gdyż nikt nigdy nie przedstawił żadnego rozkazu dotyczącego wdrożenia planu eksterminacji, który byłby podpisany jego nazwiskiem. W podobny sposób próbuje się negować odpowiedzialność generała Czesława

postmodernity, jest sceptyczny wobec idei obiektywnej, niezapośredniczonej i uniwersalnej prawdy, ale nie afirmuje także relatywizmu. Każdy przypadek podlegający moralnemu osądowi powinien być rozpatrywany w świetle osobliwego dla niego kontekstu. Oczywiście zawsze będziemy korzystać z pewnych ogólnych schematów, które odziedziczyliśmy po poprzednikach, ale owe ogólne zalecenia powinny być elastyczne i podatne na reformowanie pod wpływem konfrontacji z nowymi i wyjątkowymi sytuacjami. W radykalnej hermeneutyce Caputo nie ma wezwania do afirmowania relatywistycznego *anything goes*, a jedynie postulat do indywidualnego oceniania każdego przypadku.

Istotą filozoficznej refleksji Caputo nad Holocaustem jest odpowiadanie na wezwanie zobowiązania do przywrócenia i kultywowania pamięci o ofiarach Zagłady. Poeci zobowiązania (powołując się na ideę zaczerpniętą od Waltera Benjamina) przyjmują, że to my żyjący jesteśmy prawdziwie „mesjańską generacją”<sup>63</sup>. To my jesteśmy mesjaszami, których wyczekiwały spoczywające w anonimowych grobach ofiary. To właśnie my możemy przywrócić pamięć o ich zapomnianym lub nieznanym cierpieniu i w ten sposób wskrzesić ofiary do życia w zbiorowej pamięci narodów.

---

Kiszczaka za masakrę strajkujących górników w kopalni Wujek, uzasadniając to brakiem pisemnego rozkazu z sygnaturą generała.

<sup>63</sup> J. D. Caputo, *Hearing the Voices of the Dead. Wyschogrod, Megill, and the Heterological Historian*, w: E. Boynton, M. Kavka (red.), *Saintly Influence. Edith Wyschogrod and the Possibilities of Philosophy of Religion*, Fordham University Press, New York 2009, s. 161.

## ROZDZIAŁ III

# JOHN D. CAPUTO JAKO POSTMODERNISTYCZNY TEOLOG

### 1. Teologiczne tropy w filozofii Heideggera

Radykalna hermeneutyka zawsze poszukiwała Innego filozofii. Podczas gdy wielu ponowoczesnych myślicieli owego Innego odnalazło w artystycznych dziełach poetycznej literatury, dla Caputo głównym Innym filozofii jest teologia zawarta w religijnych traktatach. Autor *The Weakness of God* od samych początków swojej intelektualnej drogi pracował na dwóch polach badawczych: teologii i filozofii. W jego pismach obie dyscypliny cały czas się przenikają. Filozoficzne argumenty konfrontują się z religijnymi wyznaniem, a św. Augustyn spotyka na ponowoczesnej agorze Derridę.

W historii chrześcijaństwa znane są okresy twórczej kooperacji między filozofią i teologią oraz momenty burzliwych konfliktów. Pierwsi chrześcijanie oddający się uprawianiu apologetyki bardzo często sięgali po narzędzia pogańskiej filozofii, by wykazać wyższość religii monoteistycznej nad kultami politeistycznymi. Jednakże już w pierwszych wiekach formowania się chrześcijaństwa pojawiła się kontrtendencja reprezentowana przez Tertuliana, który domagał się oddzielenia filozofii ateńskiej akademii i wiary jerozolimskich świątyń. Wiele wieków później atak na metafizykę scholastyczną przypuścił także Marcin Luter. Natomiast dla Caputo filozofia i teologia są sobie nawzajem potrzebne. Teologia pozbawiona filozofii może szybko zredukować się do recytowania biblijnych cytatów i wyśpiewywania gregoriańskich hymnów, a filozofia bez teologii mumifikuje swoje analityczne pojęcia w abstrakcyjnych systemach, które pozbawione są ekscesywnej nieuchwytności religijnych imion Boga<sup>1</sup>.

Caputo zwrócił także uwagę na wewnątrzreligijne napięcie między teologią odwołującą się do spuścizny greckiej metafizyki a myślą mistyczną.

---

<sup>1</sup> J. D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 2006, s. 289.

Heidegger w konkluzjach swojej rozprawy habilitacyjnej<sup>2</sup> stwierdzał, że w średniowiecznym światopoglądzie scholastyka i mistyka przenikają się nawzajem. Scholastyka bowiem nie może być rozpatrywana w oderwaniu od religijnego doświadczenia, z którego wyrastała<sup>3</sup>. Filozofia scholastyczna oderwana od religijnego życia stałaby się pusta, a mistyka, która stoczyłaby się w irracjonalizm, stałaby się bezcelowa. W podobny sposób Caputo broni także Anzelma przed zarzutami o czystą abstrakcyjność jego dowodu na istnienie Boga<sup>4</sup>. Chrześcijański filozof sformułował bowiem ideę Boga, która nie była efektem czystej spekulacji, lecz wyrastała z doświadczeń codziennej religijnej egzystencji, przeżywanej „poprzez Boga, z Nim i ku Niemu”.

Amerykański filozof podjął także temat mistycznego życia największego scholastyka średniowiecznej Europy, jakim był św. Tomasz z Akwinu<sup>5</sup>. Punktem wyjścia jest dla niego tajemnicze wydarzenie z końcowego okresu życia Doktora Kościoła. 6 grudnia, w dzień wspominania św. Mikołaja, podczas odprawiania mszy świętej Akwinata doświadczył mistycznej wizji, po której wycofał się ze swojej filozoficznej aktywności i zamilkł. To milczenie miał ponoć przerwać jedynie na krótki moment, oddając się komentowaniu *Pieśni nad pieśniami*, mistycznego poematu o miłości duszy do Boga. Sekretarz najwybitniejszego średniowiecznego filozofa usilnie prosił mistrza, by ten kontynuował swoją pracę na rzecz chwały Boga i ku oświeceniu świata. Niestety jego błagalne nalegania spotykały się z ciągłą odmową św. Tomasza: „Reginaldzie, nie mogę! Nie mogę, ponieważ wszystko co napisałem, w porównaniu do tego, co zostało mi objawione, wydaje się słomą”. W ten sposób rozpoczął się moment przekraczania metafizyki i zwrotu ku misticzności. Rozum dyskursywny (*ratio*), który jest fundamentem metafizyki scholastycznej, zostaje uzupełniony przez sprawność intelektu<sup>6</sup> (*intellectus*), która pozwala, poprzez intelektę, na niezapośredniczone doświadczenie istoty rzeczy i bezpośrednie doświadczenie istnienia (*esse*). Rozum dyskursywny w konfrontacji z intelektem doświadcza swoich poznawczych ograniczeń, a scholastyczna metafizyka staje się podobna do Wittgensteinowskiej drabiny, którą po wdrapaniu się na jej szczyt można odrzucić i poprzez światło intelektu

<sup>2</sup> Choć Heidegger był przekonany, że swoją rozprawę w całości poświęcił rozważaniom nad filozofią Dunsza Szkota, to dziś wiemy, że część jego rozprawy dotyczy pracy *De modis significandi*, której prawdziwym autorem był Tomasz z Erfurtu. Zob. J. D. Caputo, *Heidegger and Aquinas...*, s. 19.

<sup>3</sup> Poglądy Heideggera w tej kwestii podlegały ewolucji, z czasem scholastyka została odzielona od misticzmu i uznana za przykład wrogiej doświadczeniu Bycia ontoteologii.

<sup>4</sup> J. D. Caputo, *Kant's Refutation of the Cosmological Argument*, „Journal of the American Academy of Religion” 42/1974, ss. 686-691

<sup>5</sup> J. D. Caputo, *Heidegger and Aquinas...*, ss. 246-284.

<sup>6</sup> Caputo postrzega koncepcję intelektu jako przykład filozoficznego opracowania mistycznego doświadczenia.

zwrócić się ku mistyce<sup>7</sup>. Jednakże dla Caputo chrześcijańska mistyka wcale nie dokonuje przezwyciężenia metafizyki, lecz raczej stanowi jej zwieńczenie. Mistyka jest „koroną metafizyki”, gdyż jej przedmiotem jest *hyperousia*, hipersubstancja w pełni swej czystości i obecności<sup>8</sup>. W mistyce Dalekiego Wschodu sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, gdyż pojawia się w niej koncepcja absolutnego rozplynięcia się w Absolucie. Taka asymilacja inności i zniesienie różnicy nie może (z perspektywy radykalnej hermeneutyki) stanowić skutecznego przekroczenia metafizyki.

Caputo, badając scholastyczną filozofię autora *Sumy teologicznej*, zastanawiał się także nad jej umiejscowieniem w kontekście zaproponowanej przez Heideggera narracji o historii zapominania Bycia<sup>9</sup>. Stawia on pytanie: Czy filozofia istnienia św. Tomasza myśli Bycie jako Bycie i nie przesłania Bycia żadnymi bytami? Caputo odpowiada, że choć egzystencjalna metafizyka Akwinaty daje prymat aktowi egzystencji i istnienia, to mimo tego nie można uznać, iż nie uczestniczy ona w historii zapominania o Byciu. Tu trzeba zaznaczyć, że ów proces zapominania jest dwustopniowy. Z jednej strony mamy do czynienia z procesem zapominania Bycia, które skrywa się za obecnością bytów. W takich przypadkach Bycie jest zawsze myślane jako bycie czegoś innego, a nie jako samo Bycie. Pod tym względem filozofia istnienia (*esse*) w wydaniu Akwinaty pozytywnie się wyróżnia na tle innych koncepcji metafizycznych. Z drugiej strony Heidegger opisuje jeszcze bardziej radykalne zapominanie, które dotyczy zapomnienia tego, co stoi za podziałem na Bycie i byty, wytwarzając różnicę między nimi. Tą przestrzenią, otwarciem różnicującym Bycie i byty jest dla Heideggera różnica (*Austrag, difference*). Mamy więc do czynienia z dwoma typami zapominania: z zapominaniem Bycia jako Bycia i z zapominaniem różnicy odpowiadającej za różnicę ontologiczną. W filozofii św. Tomasza nie ma refleksji nad tym bardziej radykalnym rodzajem zapominania, nie ma refleksji nad tym, co otwiera jego różnicę na *esse* i *ens*. Dlatego także jego egzystencjalna metafizyka podpada pod krytykę ze strony Heideggera.

Caputo dopatrując się mistycznego zwrotu w życiu św. Tomasz z Akwinu, zapytuje także o związki późnego i bardziej poetycznego myślenia Heideggera z mistycyzmem<sup>10</sup>. Czy myśliciel, który zamieszkuje w sąsiedztwie poetów, ma coś wspólnego także z mistykami? Caputo zdecydowanie odpowiada, stwierdzając, iż Heidegger nie jest mistykiem, a jego późne „myślenie” nie jest niereligijnym mistycyzmem. W odniesieniu do myśli Heideggera można jedynie mówić o obecności w niej pewnych elementów mistycznych lub

<sup>7</sup> Ibidem, s. 250.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 272; J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida...*, s. 11.

<sup>9</sup> J. D. Caputo, *Heidegger and Aquinas...*, ss. 148-154.

<sup>10</sup> J. D. Caputo, *The Mystical Element...*, ss. 223-240.

zapożyczonych od mistyków motywów. Można w niej dostrzec nawiązania do religijnej myśli mistyki nadreńskiej, a zwłaszcza do twórczości Mistrza Eckharta<sup>11</sup>. Mistyczny element myśli Heideggera polega na zapożyczeniu od Eckharta omawianej przez niego formalnej struktury relacji duszy do Boga i dostosowaniu jej do relacji między Dasein a Byciem. Także gdy Heidegger dokonuje krytyki zasady racji znanej z filozofii Leibniza, to da się w niej usłyszeć dalekie pokłosie mistycznych poematów Anioła Ślązaka<sup>12</sup>, w których delikatna róża rozkwita bez przyczyny, powodu lub racji ku temu (*rose is without why*). Rozkwita tak po prostu, nie pytając dlaczego. Natomiast Heidegger zdecydowanie nie jest mistykiem<sup>13</sup>, ponieważ w przedstawianej przez niego relacji anonimowego Bycia do Dasein nie ma podobieństwa do mistycznego zwracania się duszy do osobowego, kochającego i troszczącego się o nią Boga.

Caputo, poświęcając swoje pierwsze prace badaniu różnorodnych religijnych wątków filozofii Heideggera, naszkicował krętą drogę ich przemian<sup>14</sup>. Najwcześniejsze prace młodego Heideggera z lat 1910-1912 zostały zamieszczone w ultrakatolickim periodyku *Der Akademiker*. Znajdziemy w nich gorliwe nawoływanie do obrony mądrości katolickiej tradycji przed sceptycyzmem i relatywizmem religijnego modernizmu. W tym okresie niemiecki filozof dostrzegał korzenie scholastyki wyrastające z witalnej tradycji religijnego życia. Następnie pod wpływem inspiracji ze strony takich protestanckich myślicieli, jak: Luter i Kierkegaard, Heidegger skłania się ku refleksji nad autentycznością religijnej faktyczności życia pierwszych wspólnot chrześcijańskich<sup>15</sup>. Kulminacją tego okresu jest dokonanie formalno-ontologicznej konceptualizacji faktyczności życia żydogreckiej egzystencji<sup>16</sup>.

Zwrotny moment przypada na okres nazistowskiego zaangażowania Heideggera, w którym wykracza on poza „metodologiczny ateizm” wcześniejszych prac i pod wpływem radykalnej filozofii Nietzschego przestaje żywić zainteresowanie ideami takich chrześcijańskich myślicieli, jak: Luter, Kierkegaard, Pascal lub Augustyn. W tym czasie pojawiają się hasła powrotu do wczesnych Greków i oczyszczenia filozofii z wpływów myśli chrześcijańskiej, gdyż jest ona dekadencją odejściem od greckich początków

<sup>11</sup> W rozdziale poświęconym radykalno-hermeneutycznej refleksji nad etyką przedstawiony został sposób wykorzystania przez Heideggera motywu *Gelassenheit* pochodzącego z mistycznego słownika Eckharta.

<sup>12</sup> Ibidem, ss. 60-66.

<sup>13</sup> Nie można jednak zapomnieć o próbach przyrównywania późnej myśli Heideggera do dalekowschodniej mistyki Tao i buddyzmu zen, którego jednym z głównych reprezentantów był D. T. Suzuki. Zob. ibidem, ss. 203-217.

<sup>14</sup> J. D. Caputo, *Heidegger and Theology*, w: C. B. Guignon (red.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, ss. 270-285.

<sup>15</sup> Ta refleksja została uzupełniona badaniami nad etyką Arystotelesa i faktycznością życia greckiej *oikos*.

<sup>16</sup> Caputo postrzega Jezusa jako żydowskiego nauczyciela, a wczesnych chrześcijan uznaje za ruch rozłamowy wewnątrz judaizmu.

filozofii. W tym naznaczonym Nietzscheańskim woluntaryzmem okresie Heidegger podkreśla także sprzeczność między niezbędnością radykalnego zapytywania filozofii a przyjęciem postawy człowieka wierzącego. Człowiek przepełniony religijną wiarą nigdy nie będzie mógł oddać się radykalnemu kwestionowaniu, gdyż jego zapytywanie będzie zawsze przybierało formę hipotetycznego „tak jakby”.

Natomiast w późnej filozofii uprawianej po *Kehre* widać zdecydowane porzucenie woluntaryzmu Nietzschego i zwrot ku mityczno-poetycznej medytacji nad światem czwórni (*Geviert*). Heidegger dokonał tu przechwycenia (i dopasowania do własnych koncepcji) pewnych mistycznych wątków z myśli Eckharta i poematów Anioła Ślązaka, można także wskazać na pewne analogie do mistycyzmu buddyzmu zen. Poza tym przy okazji wprowadzenia motywu czwórni (jedności ziemi, nieba, boskich i śmiertelnych) pojawia się wątek sakralizacji ziemi, który spotkał się z zainteresowaniem przedstawicieli filozofii głębokiej ekologii.

## 2. Mesjaniczność „religii bez religii”

Czy Derrida może być myślicielem, który poprzez łyzy modli się cały czas? Czy dekonstrukcja przechodząc religijny zwrot, może otworzyć się na mesjaniczną „religię bez religii”? Caputo jest jednym z najważniejszych orędowników i propagatorów religijnego zwrotu w dekonstrukcji, cały czas prowadzącym intensywne spory z ateistycznymi interpretacjami filozoficznego dziedzictwa Derridy.

Dla teologów „śmierci Boga” (których jednym z najważniejszych przedstawicieli jest Thomas J. Altizer) dekonstrukcja jest zwieńczeniem długiego procesu uśmiercania Boga<sup>17</sup>, który został rozpoczęty przez takich filozofów, jak: Feuerbach, Marks, Bauer (młodohegliści) i oczywiście Nietzsche. W takim przypadku dekonstrukcja ma być ostatnim gwoździem do trumny Boga i jednocześnie drogą do wydostania człowieka z boskiego cienia. Caputo oponuje przeciwko takiej interpretacji dekonstrukcji z kilku powodów<sup>18</sup>. Jego zdaniem różne teologie „śmierci Boga” za bardzo zbliżają się do metanaracji o tym, jak transcendentny Bóg rozpląwa się w immanencji ludzkości. Cały ten proces odbywa się zgodnie ze schematem przechodzenia od religii Ojca (Stary Testament), poprzez religię Syna (Nowy Testament), aż po religię Ducha (teologia śmierci Boga), w której Bóg całkowicie rozpląwa się we wspólnocie wierzących i od tego czasu nie jest już postrzegany jako trans-

<sup>17</sup> J. D. Caputo, *Spectral Hermeneutics. On the Weakness of God and the Theology of the Event*, w: J. W. Robbins (red.), *After the Death of God*, Columbia University Press, New York 2007, ss. 66-68.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 82.

cententna siła, lecz jako immanentna uniwersalna miłość łącząca wspólnotę. W ramach takich narracji judaizm jako religia alienacji jest prezentowany w najgorszym świetle. Poza tym Caputo podkreśla, że zadaniem dekonstrukcji nie jest uśmiercanie czegokolwiek, lecz wprowadzanie innowacji i ożywianie tego, co zastygło w skostniałych schematach. Dla Caputo Nietzscheańska „śmierć Boga” powinna być traktowana jedynie jako „śmierć pewnego Boga”, o którym rozpisywali się ontoteologowie lub deistyczni zwolennicy Boga filozofów. Tak rozumiana „śmierć Boga” ma stanowić szansę do pomyślenia Boga na nowy sposób, w innym kontekście i poprzez pryzmat innych kategorii. Dekonstrukcja doprowadza do osłabienia ortodoksyjnych koncepcji Boga, ale nie czyni tego za pomocą młota Nietzschego, który pozostawia po sobie zgliszcząca. Dekonstrukcja jest pracą afirmacji i jej zadaniem stanowi uwolnienie skrywającego się za doktrynalnymi dogmatami ekscesywnego potencjału reinwencji idei Boga i religii.

Derridiańska praca afirmacji owocuje w postaci koncepcji „religii bez religii”<sup>19</sup> (*religion without religion*), która, poluzowując nienaruszalność dogmatów, otwiera się na wielość alternatywnych interpretacji, nie wyznacza ścisłych reguł sprawowania kultu, lecz poszukuje różnorodnych form modlitwy. „Religia bez religii” nie podporządkowuje się konfesyjnym formom zinstytucjonalizowanych religii. Jest niczym widmowy impuls, który nawiedza je z samego wnętrza różnorodnych tradycji, które je formowały i cały czas przypomina o religijnych głosach, które zostały zmarginalizowane, oraz o tym, że do dobrej nowiny o boskiej miłości można ciągle dopisywać nowe rozdziały. „Bez” (*without*) z dekonstrukcyjnej „religii bez religii” nie oznacza więc jakiegoś braku, lecz raczej ekscesywny nadmiar, którego nie mogą w sobie pomieścić konfesyjne religie.

Jedna z możliwych interpretacji religii bez religii postuluje, by uznać ją za pewną ponowoczesną wersję religii w obrębie samego rozumu, która w dużym stopniu sprowadzałyby religię do wymiaru etyki<sup>20</sup>. Także taka interpretacja spotkała się ze sceptycznym przyjęciem ze strony Caputo, który wskazuje, że u Derridy mamy do czynienia z przenikaniem się wiary i wiedzy oraz zacieraniem się binarnej opozycji teizm – ateizm<sup>21</sup>, a oświeceniowa religia rozumu stara się te sfery możliwie jak najdokładniej rozdzielać. Poza tym „religia bez religii” jest przepełniona i napędzana przez pasję niemożliwego<sup>22</sup> (*passion of the impossible*). Niemożliwe nie oznacza w tym przypad-

<sup>19</sup> J. D. Caputo, *On Religion*, Routledge, London 2001, ss. 109-149.

<sup>20</sup> K. Hart, *Without*, w: M. Złomislić, N. DeRoo (red.), *Cross and Khôra...*, s. 84; J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida...*, ss. 151-156.

<sup>21</sup> Przenikanie się wiary i niewiary sugeruje już sama Ewangelia św. Marka, w której padają słowa: „Wierzę, ratuj mnie z mojego niedowiarstwa” (Mk 9,24).

<sup>22</sup> J. D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology...*, s. 103; idem, *The Poetics of the Impossible and the Kingdom of God*, w: G. Ward (red.), *The Blackwell Companion to the Postmodern Theology*, Blackwell Publishing, Oxford 2005, ss. 470-472.

ku logicznej sprzeczności (sytuacji, w której coś istnieje i jednocześnie nie istnieje). Niemożliwym (w ujęciu Derridy i Caputo) jest to, czego absolutnie nie możemy oczekiwać i spodziewać się, że to może się wydarzyć<sup>23</sup>. To, co niemożliwe nie musi łamać żadnego prawa natury. Wystarczy, że to, co niemożliwe wydarzy się nieoczekiwanie i zaskoczy nas w totalnym nieprzygotowaniu. Żyć pasją niemożliwego to mieć nadzieję na możliwość wydarzenia się czegoś niemożliwego. Natomiast religia rozumu stara się zawsze poruszać w polu tego, co możliwe, co przewidywalne, co daje się kontrolować.

Wychodząc od tej koncepcji, można pokusić się o próbę sformułowania apologii Abrahama i ocalenia go od zarzutu niezachwianej chęci zabicia swojego syna Izaaka. Przyjmijmy więc, że Abraham idąc na górę Moria, był cały czas przepełniony tego typu pasją niemożliwego. Wcześniej otrzymał jasny rozkaz od Boga: „Izaak musi umrzeć!”. Jako patriarcha dobrze wiedział, że nakazy Boga są nieodwołalne, więc jego syn umiłowany będzie musiał niechybnie zginąć. Cały czas pamiętał jednak piękną obietnicę zostania ojcem dla całego Izraela, którą wcześniej złożył mu Bóg. Ruszył więc Abraham na górę Moria i choć rozum podpowiadała mu, że nie ma szans na ocalenie Izaaka, to on mimo tego oddał się szalonej nadziei wbrew wszelkiej nadziei na to, iż wydarzy się to, co niemożliwe i Izaak zostanie mu zwrócony. Abraham podczas całej swej podróży nie maszerował z przekonaniem w głowie, że idzie zabić własnego syna. Abraham przez całą drogę wierzył (nawet w momencie gdy podnosił nóż), że wydarzy się coś niemożliwego i Izaak zostanie ocalony. I tak właśnie się stało! W ten sposób Abraham ukazał w działaniu trzy cnoty świętego Pawła. Musiał wierzyć, bo był zdezorientowany niezrozumiałymi słowami Boga. Musiał mieć nadzieję do samego końca na to, że Izaak ocaleje, a by móc zawierzyć Bogu i pokładać w Nim nadzieję, musiał Boga kochać.

Innym ważnym elementem Derridiańskiej „religii bez religii” jest koncepcja mesjaniczności (*messianicity*), która ma przyjmować formę uniwersalnej struktury oczekiwania na przyszłość. Mesjańskość<sup>24</sup> (*mesianic*) lub mesjaniczność należy oddzielić od każdego konkretnego mesjanizmu znanego z historii religii<sup>25</sup>, ale także od świeckich mesjanizmów obecnych

<sup>23</sup> Derrida wyróżnia dwa typy przyszłości. Pierwszą jest przyszłość, którą w większym lub mniejszym stopniu możemy przewidzieć i zaplanować. Jest to „przyszła terażniejszość” (*future present*). Na nadejście drugiego rodzaju przyszłości absolutnie nie możemy się przygotować i gdy coś się wydarza, jesteśmy totalnie zaskoczeni. Jest to absolutna przyszłość (*absolute future*), którą Derrida określa jako *à venir*, a Caputo tłumaczy jako *to come*. Tylko to, co nieprzewidywalne wydarza się naprawdę (zob. J. D. Caputo, *On Religion*, ss. 7-8). Refleksja nad przytoczonymi dwoma typami przyszłości otwiera także biograficzny film zatytułowany *Derrida* w reżyserii Kirby’ego Dicka i Amy Ziering.

<sup>24</sup> J. D. Caputo, *What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy*, w: M. Dooley, M.J. Scanlon, J. D. Caputo (red.), *Questioning God*, Indiana University Press, Bloomington 2001, s. 308.

<sup>25</sup> Mesjanizm jest centralną ideą wszystkich trzech wielkich religii monoteistycznych. Żydzi systematycznie odrzucają kolejnych kandydatów na mesjasza i kontynuują swoje me-

w filozofii Marksa, Hegla, w „micie Bycia” Heideggera lub w polskim mesjanizmie romantyków. Już na samym początku formułowania tej koncepcji pojawia się pytanie, czy mesjaniczność poprzedza wszelkie konkretne formy mesjanizmów<sup>26</sup>. Z jednej strony mesjaniczność może być postrzegana jako ontologiczny warunek możliwości każdego przykładu historycznego mesjanizmu. W takim przypadku mesjaniczność jest formalną i aprioryczną strukturą poprzedzającą każdy mesjanizm, który nie jest możliwy bez niej. Z drugiej strony to konkretne mesjanizmy mogą objawiać i ustanawiać możliwość sformułowania uniwersalnej mesjaniczności. Tu mesjaniczność jest wywodzona *a posteriori* z konkretnych mesjanizmów. Caputo stwierdza, że obie możliwości wcale nie muszą się wykluczać. Wystarczy przyjąć, iż w porządku bycia mesjaniczność to formalny warunek mesjanizmu. Natomiast w porządku wiedzy konkretne mesjanizmy to jedyne drogi, poprzez które możemy uczyć się o mesjańskiej strukturze jako takiej.

Pozostaje jeszcze pytanie, czy mesjaniczność to pewien uniwersalny pojemnik, w którym zawierają się wszystkie konkretne mesjanizmy. Istnieje bowiem możliwość potraktowania konkretnych mesjanizmów jako pojedynczych i osobliwych wydarzeń, których nie można podporządkować generalizującej formalnej strukturze, przez to nie mogą one stanowić przykładów czegoś bardziej uniwersalnego<sup>27</sup>. Caputo poszukuje tu rozwiązania w przyrównaniu mesjaniczności do formalnej wskazówki<sup>28</sup>, znanej z wczesnej filozofii Heideggera. Dokonując jego interpretacji, stwierdza, że formalna wskazówka nie jest podobna do tradycyjnych pojęć lub kategorii, które mają dokładnie uchwycić swój przedmiot. Formalna wskazówka jest raczej projektującym szkicem formalnych własności bytu lub obszaru bytowego<sup>29</sup>. Nie jest to więc uniwersalne pojęcie, które zawiera w sobie konkretne, jednostkowe, partykularne egzemplarze. Formalna wskazówka jest jedynie „palcem wskazującym na księżyc”. Caputo sugeruje, by opisywaną przez Derridę mesjaniczność traktować jako formalną wskazówkę, odnoszącą się do konkretnych mesjanizmów. Mesjaniczność jest owym palcem, który wskazuje na księżyc (różne mesjanizmy). Jednakże zarówno Caputo, jak i Derrida są zainteresowani przede wszystkim realnym wymiarem życia. Dlatego formalna wskazówka, która ma status pustego schematu, pozba-

---

sjańskie wyczekiwanie. Szyicki odłam muzułmanów wyczekuje na powrót „ukrytego imama”. Natomiast dla chrześcijan mesjasz już nadszedł, ale nie oznacza to kresu wszystkiego, lecz ponowne oczekiwania na jego drugie przyjście.

<sup>26</sup> J. D. Caputo, *Deconstruction in the Nutshell...*, s. 160.

<sup>27</sup> Ibidem, ss. 169-170.

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Wyd. Rolewski 2007, ss. 83-85.

<sup>29</sup> J. D. Caputo, *The Prayers and Tears...*, s. 139.

wionego intensywności egzystencjalnego zaangażowania, nie może być ich ostatnim słowem. Caputo przyznaje, że:

[...] formalne wskazówki są pustymi schematami i tak naprawdę nic nie znaczą dopóki nie wdrożysz ich w konkretność, w której nabierają ciała i kości<sup>30</sup>.

Dlatego do pustego schematu mesjaniczności musi zostać dodany jeszcze jeden konkretny mesjanizm. Jest nim mesjanizm związany z oczekiwaniem na nadejście demokracji. Mesjaniczność jest zatem formalną wskazówką, która zwraca uwagę na konkretne mesjanizmy, do których dołączony zostaje także nowy mesjanizm „nadchodzącej demokracji”.

Jednakże najważniejszą różnicą oddzielającą mesjaniczności od konkretnych mesjanizmów jest oczekiwanie na mesjasza, który ciągle nadchodzi, ale nigdy nie może nadejść. Najważniejsze jest dokonanie otwarcia na przyszłość, zwrócenie się ku niej, ku jej nieoczekiwanym wydarzeniom i ku niespodziewanemu nadejściu Innego. Nadejście mesjasza jest oczekiwane i zarazem ze względu na jego nieprzewidywalność wywołuje bojaźń, która prowadzi do wzbudzenia chęci odroczenia tego nadejścia. Padają wtedy słowa: „Przyjdź, ale jeszcze nie teraz!”. Derrida i Caputo najbardziej obawiają się tego, że spełnienie się mesjańskiej obietnicy oznacza absolutny koniec wszystkiego i niemożliwość nadejścia niczego nowego. Dlatego nawet gdyby meszajz pojawił się na ulicach świata, musiałyby odpowiedzieć na pytanie zaproponowane przez Blanchota<sup>31</sup>: „Kiedy przyjdiesz (ponownie)?”.

### 3. Teologia „słabego Boga”

Prezentację najważniejszej teologicznej koncepcji Caputo należy rozpocząć od pytania: Jak radykalny hermeneuta czyta Biblię i interpretuje chrześcijańską tradycję? Zdaniem Caputo nie mamy do czynienia z jedną i spójną Tradycją chrześcijaństwa, ale z wieloma różnorodnymi tradycjami, które rywalizowały ze sobą już od pierwszych wieków wykuwania się doktryny chrześcijańskiej. Biblia czytana przez radykalnych hermeneutów jest postrzegana jako obszerne archiwum gromadzące różnorodne religijne świadectwa, koncepcje teologiczne i oblicza Boga<sup>32</sup>. Znajdujemy w niej opisy gniewnego i zazdrosnego Boga, który jest surowym sędzią, ale także przypowieści o miłosiernym i łaskawym Bogu, który jest dobrym pasterzem.

<sup>30</sup> K. B. Putt, *What Do I Love When I Love My God: An Interview with John D. Caputo*, w: J. H. Olthuis, *Religion With/Out Religion: Prayers and Tears of John D. Caputo*, Routledge, London 2002, s. 165.

<sup>31</sup> J. D. Caputo, *Deconstruction in the Nutshell...*, s. 163.

<sup>32</sup> J. D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, s. 198.

Jeden z kluczowych problemów dotyczy kwestii języka, poprzez który Bóg przekazuje ludziom swoje objawienie. Czy język Boga jest wolny od interpretacyjnej niejednoznaczności i w próbach jego rozumienia nie trzeba korzystać z pomocy hermeneutyki? Johannes Climacus, konstatując ogromną przepaść oddzielającą doskonałość egzystencji Boga od marności i przygodności biednych egzystujących ludzkich indywiduów, poszukiwał możliwości zasypania tej przepaści oddzielającej Stwórcę od stworzenia. Zaproponował dwie drogi<sup>33</sup>. Pierwsza wiąże się z podniesieniem człowieka do godności samego Boga. Ta opcja jest niemożliwa do zrealizowania, a wszelkie historyczne przykłady prób podążania tą drogą zakończyły się szaleństwem totalitarnej przemocy. Pozostaje więc liczyć na to, że Bóg sam zniży się do poziomu człowieka i przemówi jego językiem. Nie chodzi tu tylko o konkretny fakt wcielenia, poprzez który Bóg stał się człowiekiem, ale o każdy przypadek próby komunikacji Boga z ludźmi. By dotrzeć do ludzi, Bóg musiał posłużyć się dokładnie takim samym językiem, jakim na co dzień się oni posługują. Jeśli język Boga musi z konieczności być językiem ludzkim, to także on jest językiem niejednoznaczny, podatny na różnorodne interpretacje i podlegającym prawom „różnicy” (*différance*) Derridy.

Spokój biblijnej lektury zakłóca także tajemnicza średniowieczna ilustracja z XIII wieku, która przedstawia Sokratesa siedzącego przy pulpicie skryby i stojącego za nim Platona, który szepcze mu coś do ucha<sup>34</sup>. Ilustracja sugeruje, że słowa Sokratesa, które przekazała nam filozoficzna tradycja, zostały wypowiedziane przez samego Platona, który przemawiał ustami swojego filozoficznego mistrza. Dla Caputo w tym miejscu może się pojawić niepokojąca analogia do ewangelicznych narracji z Nowego Testamentu. Być może przekazywane w nich słowa Jezusa są bardziej słowami samych autorów Ewangelii niż samego Chrystusa.

Wychodząc z takich hermeneutycznych założeń, Caputo, formułując zarys własnej teologii „słabego Boga”<sup>35</sup>, podjął się próby ponownego odczytania początków biblijnej *Księgi Rodzaju*<sup>36</sup>. Wypracowując ją, Caputo odwoływał się do chrześcijańskich<sup>37</sup> i żydowskich<sup>38</sup> sporów o sposób stworzenia świa-

<sup>33</sup> Ibidem, s. 201.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 213.

<sup>35</sup> Formułowana przez Caputo teologia „słabego Boga” opiera się na trzech fundamentach: odrzuceniu koncepcji *creatio ex nihilo*, uznaniu, że śmierć Jezusa na krzyżu jest ikonicznym przedstawieniem Boga oraz na nauczaniu św. Pawła o tym, jak Bóg wybrał to, co słabe i głupie, by zawstydzić mądrych i potężnych.

<sup>36</sup> J. D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology...*, ss. 55-83.

<sup>37</sup> Zdaniem Caputo koncepcja stworzenia z niczego zyskała na popularności w efekcie wpływów gnostyków, którzy postrzegali materię jako przesiąkniętą złem. Stworzenie z niczego uwalnia Boga od zarzutu obcowania ze złą materią.

<sup>38</sup> Caputo przytacza talmudyczny komentarz, w którym zapisano, że Bóg stwarzał świat aż 27 razy, powołuje się także na biblijne komentarze średniowiecznego rabina Rashiego.

ta przez Boga, korzystał z nowej teologii stworzenia Catherine Keller oraz odwołał się do kosmogonicznego mitu Platona z jego *Timajosa*. W teologicznej interpretacji zaproponowanej przez Caputo w momencie, w którym Bóg przystępował do dzieła kreacji, świat istniał już jako jałowa pustynia (chaotyczna bezkształtność pustkowia) (*tohu wa-bohu*), którą pokrywała ciemność oceanicznej głębi (*tehom*) wód, nad którą unosił się wiatr/Duch (*ruach*). To są właśnie owe pierwotne elementy, z których biblijny Elohim kształtował świat. Dokładniej mówiąc, Bóg rozdzielając owe nieożywione i jałowe elementy (wprowadzając w nie poróżnienie), tchnął w nie światło życia, które było jego darem. Kreacja świata to nie przejście od niebytu do bytu, lecz od nieożywionego pustkowia do rozkwitającego ogrodu. *Creatio ex nihilo* zostaje tym samym zastąpione przez *creatio de profundis*, w której połączeniu ulega aktywna i formująca siła Boga oraz bierna nieokreśloność pierwotnych elementów. Same pierwotne elementy nie niosą ze sobą piętna zła, ale ich nieokreśloność i niedoskonałość sprawia, że niemożliwym staje się pełne przewidzenie efektów kreacji. Okazuje się jednak, że wbrew Einsteinowi Bóg jednak gra w kości i podjął się „pięknego ryzyka kreacji” (*beautiful risk of creation*). Pięknego, bo bez jego podjęcia nie byłoby szans na rozkwit życia, a ryzyka – bo stworzenie może odrzucić dar życia, jaki otrzymało (tym właśnie był mord Kaina dokonany na swym bracie Ablu – destrukcyjnym odwróceniem ożywiającej działalności Boga). Caputo rysuje więc biblijnego Boga na pewne podobieństwo Demiurga z *Timajosa* Platona, a chaotyczność bezkształtnego pustkowia *tohu wa-bohu* przyrównuje do nieokreśloności *chory*. W ostateczności Bóg jawi się jako dobry, ale nie wszechmocny dawca życia.

Kolejnym bardzo ważnym elementem teologii „słabego Boga” jest refleksja nad śmiercią Jezusa na krzyżu. Ortodoksyjna interpretacja przyjmuje, że śmierć Jezusa była odkupieńczą śmiercią, poprzez którą spłacony został dług ludzkości za jej grzechy. Odnosząc się krytycznie do tej interpretacji, Caputo przywołuje ewangeliczne nauczanie o Królestwie Bożym, w którym naczelną zasadą nie jest logika spłaty długu i konieczności wniesienia rekompensaty za wyrządzone straty, lecz przepełniona darem łaski i miłosierdzia idea przebaczenia. Jego zdaniem interpretacja wydarzenia Krzyża jako aktu spłacenia długu kłóci się z ideami, do których kultywowania nawoływał sam Jezus<sup>39</sup>. W ujęciu propagowanym przez Caputo Jezus narodził się nie po to, by umrzeć, lecz po to, by żyć i być głosem sprzeciwiającym się niesprawiedliwości oraz wzywającym do czynienia aktów bezinteresownego miłosierdzia wobec cierpiących. Przez swoją radykalną działalność spo-

Przypomina także, iż pierwsze słowo (*bereshit*) otwierające Księgę Rodzaju nie rozpoczyna się od pierwszej litery alfabetu (*aleph*, *alpha*), lecz od drugiej (*bet*, *beta*).

<sup>39</sup> Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że w tej kwestii Caputo ignoruje nauczanie samego św. Pawła, w którego pismach idea odkupieńczej śmierci Jezusa jest także obecna.

łeczno-religijną popadł w konflikt z władzą Rzymu i religijnymi hierarchami. Jego śmierć stała się profetyczną<sup>40</sup> zapowiedzią drogi krzyża, jaką będą musieli podążać wszyscy ci, którzy będą mieli odwagę naruszyć uprzywilejowaną pozycję możnowładców świata. Sam znak krzyża ma przypominać o niesprawiedliwości uczynionej niewinnemu człowiekowi. Wspominanie śmierci Jezusa ma stać się „niebezpieczną pamięcią cierpienia”<sup>41</sup> (*dangerous memory of suffering*), niebezpieczną dla władzy tych, którzy dopuszczają się przemocy. Przede wszystkim jednak dla Caputo śmierć Jezusa na krzyżu jest ikonycznym przedstawieniem Boga, który objawia, że jest Bogiem słabym i nie może w cudowny sposób zapobiegać cierpieniu. Jedyną mocą słabego Boga jest siła bezsilności, którą jest dar przebaczenia. To przebaczenie nie ma być udzielane w pierwszej kolejności tym, którzy okazali już skruchę i przyznali się do popełnionego zła, lecz przede wszystkim tym, którzy tej skruchy nie okazali i nadal czynią zło. Zdrowy człowiek nie potrzebuje bowiem lekarstwa, lecz jest ono potrzebne tym, którzy są trawieni przez najpoważniejsze moralne schorzenia. Takie udzielane na wyrost przebaczenie ma stać się pozytywną prowokacją wstrząsającą ludzkim sumieniem i sprawiającą, że w człowieku dokona się *metanoia*, czyli przemiana serca. Jednakże takie przebaczenie zawsze będzie niosło ze sobą potencjał ryzyka, że jego dar zostanie odrzucony lub wykorzystany przeciwko udzielającemu przebaczenia. Być może śladów takiego przebaczenia, które miało być pozytywną prowokacją przywodzącą do dobra, możemy się doszukiwać w pamiętnym geście polskich biskupów, którzy skierowali do biskupów niemieckich słowa: „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie”. Czy w tym przesłaniu nie zawierał się eksces dobra, który miał zaowocować wkroczeniem obu zwaśnionych narodów na wspólną drogę pojednania po okrutnych doświadczeniach II wojny światowej?

Caputo w swojej teologii „słabego Boga” powołuje się także na bardzo ważne słowa św. Pawła z jego Pierwszego Listu do Koryntian:

Przypatrzcie się waszemu powołaniu. Niewielu wśród was mądrych w pojęciu ludzkim, niewielu wpływowych i szlachetnie urodzonych. Bóg wybrał bowiem to, co głupie według świata, aby zawstydzić mądrych, i co słabe według świata wybrał Bóg, aby zawstydzić to, co mocne. Bóg wybrał również to, co świat ma za nic i uważa za nieszlachetnie urodzone oraz godne pogardy, aby unicestwić to, co czymś jest, w tym celu, aby nikt z ludzi nie chlubił się przed Bogiem (1 Kor 1,26-29).

---

<sup>40</sup> J. D. Caputo, *The Weakness of God and the Iconic Logic of the Cross*, w: M. Złomislić, N. DeRoo, *Cross and Khôra. Deconstruction and Christianity in the Work of John D. Caputo*, Pickwick Publications, Eugen 2010, s. 24.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 255.

Bóg św. Pawła jest Bogiem słabych, wyszydzanych i pogardzanych<sup>42</sup>. Jest Bogiem wszystkich marginalizowanych, którzy żyjąc na obrzeżach społeczeństw, są prześladowani z powodu swej bezsilności. Jest Bogiem tych wszystkich ofiar potężnych władców, których Lyotard określał jako *les juifs*<sup>43</sup> (żydy). To, co słuszne w oczach Boga jest głupotą dla mędrców „tego świata”. „Tym światem” rządzi logika ekonomii opłacalnej wymiany i bezpiecznej transakcji finansowej. Dla mędrców „tego świata” wszystko ma swoją cenę, swoją rację istnienia lub fundującą podstawę *arche*. Każda dziedzina życia ma dążyć do racjonalizacji swych praktyk. Zupełnie czym innym jest święta anarchia<sup>44</sup> (*sacred anarchy*), która obowiązuje w ewangelicznym Królestwie Bożym. Kieruje nią logika odwrócenia, która nakazuje kochać nieprzyjaciół, cieszyć się bardziej z jednego nawróconego niż 99 sprawiedliwych oraz ostatnich czynić pierwszymi. Właśnie dlatego święta an-archia, jako uczona głupota „słabego Boga” bezsilnych, wstrząsa fundamentami władzy „tego świata” i metafizycznej mądrości greckiej filozofii.

Neal DeRoo<sup>45</sup> zaproponował, by tak rozumianą teologię „słabego Boga” uznać za ponowoczesną wersję teodycei, czyli obrony Boga przed zarzutem ponoszenia odpowiedzialności za dopuszczenie do wydarzenia się zła w świecie. Ortodoksyjna teologia od zawsze zmagala się z problemem istnienia zła w świecie, którego stwórcą jest wszechmocy, wszechwiedzący i wszechdobry Bóg. Św. Augustyn z Hippony stwierdzał, że Bóg akceptuje istnienie zła w świecie ze względu na wolną wolę człowieka i dar wyboru między dobrem i złem. Bóg musiał dopuścić możliwość zaistnienia zła w świecie, by dar wyboru dobra lub zła był darem realnym. Podczas gdy dla ortodoksyjnej teologii kwestia istnienia zła jest problematyczna, to w przypadku teologii „słabego Boga” takiego problemu nie ma. Dlatego Caputo podkreśla, że nie proponuje on nowej teodycei, bo zmieniając sposób myślenia o Bogu, usuwamy problem relacji Boga do zła i nie ma żadnych powodów obwiniać Boga za zło świata.

Rozważania Caputo nad bezsilnością Boga warto uzupełnić o skonfrontowanie jego idei z refleksjami teologicznymi zaproponowanymi przez Hansa Jonasa<sup>46</sup>. To właśnie on, wcześniej niż amerykański hermeneuta, podjął się próby zreinterpretowania wizji boskiej natury. Jonas, podobnie jak Ca-

<sup>42</sup> J. D. Caputo, *Postcards from Paul: Subtraction Versus Grafting*, w: L. M. Alcoff, J. D. Caputo (red.), *St. Paul Among The Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington 2009, s. 11.

<sup>43</sup> Caputo do grona *les juifs* zalicza te wszystkie bezbronne grupy społeczne, które na przestrzeni wieków były wykluczane, wypędzane, przymusowo asymilowane lub eksterminowane. Por. J.-F. Lyotard, *Heidegger i „żydy”*, tłum. S. Magala, „Odra” 2/1994, ss. 51-57.

<sup>44</sup> J. D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology...*, s. 14.

<sup>45</sup> N. DeRoo, *The Weakness of God: A New Theodicy*, w: M. Złomislíč, N. DeRoo (red.), *Cross and Khôra...*, ss. 311-315.

<sup>46</sup> H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Słowiński, Znak, Kraków 2003.

puto, swoje rozważania umieszcza w kontekście sporów o możliwość pogodzenia faktu istnienia zła w świecie z doktryną przypisującą Bogu cechy wszechmocy i dobroci. Żydowski myśliciel nie odwołuje się do idei myśli postmodernistycznej, lecz swoją krytykę koncepcji wszechmocnego Boga buduje w oparciu o argumenty klasycznej filozofii. Kontekstem dla jego rozważań nie jest także teologia chrześcijańska, gdyż jego refleksja podejmuje ten temat na polu wyznaczonym przez ramy teologii judaizmu.

Pytanie o teodyceę nabiera dla Jonasa szczególnego wymiaru, gdyż rozważane jest ono w świetle Zagłady. W Auschwitz wybranie narodu żydowskiego stało się jego przekleństwem<sup>47</sup>. Skoro Izrael jest narodem wybranym, to dlaczego tyle zła dosięga jego synów i córki? Jak dobry i wszechmocny Bóg, który dla wyznawców judaizmu jest także władcą historii, mógł dopuścić do realizacji planu „ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej”?

Jonasa i Caputo łączy wspólne przeświadczenie, że jeśli teodycea ma uniknąć ucieczki w akceptację niepojmowalności wyroków Boga, to tego Boga trzeba pomyśleć w nowy sposób. Trzeba obdarzyć go innymi cechami, niż czyni to większość ortodoksyjnych teologii. Jonas snując swój alternatywny obraz Boga (to kolejny punkt zbieżny z podejściem Caputo), zwraca się ku mitowi o kreacji świata<sup>48</sup>. Tam gdzie racjonalność *stricte* naukowa już nie sięga, ale mimo tego rozum ludzki stawia pytania o pierwsze przyczyny, tam pojawia się narracja o charakterze mitycznym. Moment stworzenia świata jest pierwotnym prapoczątkiem, przy którym nikt nie był obecny, ni czyje oczy nie mogą o nim zaświadczyć. Dlatego jesteśmy zdani na snuć mitycznych narracji o niedostępnym nam archicznym momencie w dziejach świata. Mit Jonasa jest przede wszystkim opowieścią o Bogu, który poprzez wyzbycie się samego siebie dokonał zanurzenia w czasowości. Wyzbył się siebie na rzecz świata, który stworzył, a wraz z zaistnieniem człowieka Bóg stara się dać odczuć swoją obecność w świecie, lecz w niego nie ingeruje.

Bóg Jonasa z jego mitu posiada cztery definiujące go cechy<sup>49</sup>. Po pierwsze, jest on Bogiem cierpiącym z powodu zła przenikającego świat. Nie jest więc on metafizycznym absolutem, nieporuszoną pierwszą przyczyną, całkowicie odosobnioną i nieczułą na to, co wydarza się w świecie. Jest to Bóg wznoszący lament, o którym wspominał prorok Ozeasz.

Po drugie, jest to Bóg, który nie jest, lecz się staje. Wyłaniając się w czasie, sam siebie pozbawia pełnej obecności. Wraz ze stworzeniem świata, coś się wydarzyło w samym Bogu. Od tego momentu nie był On już sam. Tym samym poprzez nawiązanie relacji ze światem Bóg dokonał swojego własnego

<sup>47</sup> Ibidem, s. 33.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>49</sup> Ibidem, ss. 37-43.

uczasowienia. Jakże bliski musi być taki Bóg sercom wszystkich Derridiańskich krytyków metafizyki obecności.

Po trzecie, jest to Bóg przepelniony troską, co ponownie przemawia za tym, że nie jest to Bóg oddzielony od świata, lecz uwikłany w jego sprawy. Wraz ze stworzeniem świata (lub dopuszczeniem do jego zaistnienia) Bóg przewyciężył swoją izolację. W swojej trosce nie zapomniał także o ryzykownym darze wolności, poprzez który jego stworzenie uzyskało uprawnienia do współstanowienia o sprawach boskiej troski. Mówiąc językiem Caputo, Bóg podjął się pięknego ryzyka kreacji, akceptując możliwość, że jego dary zostaną odrzucone.

I wreszcie po czwarte, jest to Bóg, który nie jest wszechmocny, gdyż już w samej idei wszechmocy skrywa się sprzeczność. Siła wymaga bowiem oporu, przez to absolutna wszechmoc podważa sama siebie. Bóg nie może władać nad wszystkim, gdyż nie może odebrać daru wolności sumienia. Być może to właśnie wolność sumienia jest owym stworzonym przez Boga kamieniem, którego On sam nie uniesie. Stworzenie nakłada ograniczenie na moc Boga, gdyż to ono będzie stawiać mu opór. Jest to jednak Bóg, który nie będąc wszechmocnym, nadal przewyższa wszystko swą mocą<sup>50</sup>. Mimo tego Bóg wyraźnie czyni ustępstwo wobec świata, ograniczając swoją moc. Tym samym szanuje prawo stworzenia do samostanowienia.

Tym, co łączy Caputo i Jonasa, jest przeświadczenie, że istnienie zła w świecie da się pogodzić z wszechmocą i dobrocią Boga tylko za wysoką cenę niepoznawalności jego natury i niezrozumiałości jego wyroków. Dlatego z czegoś trzeba zrezygnować. Jeśli nie chcemy popadać w gnostyczną rezygnację z dobroci Boga Stwórcy i przyjmujemy, że Bóg (przynajmniej w jakimś stopniu) musi być dla człowieka zrozumiały, by nie stać się „całkiem Innym”, to zrezygnować musimy z wszechmocy. W tym Caputo i Jonas są zgodni. Jednakże różnią ich dwie kwestie. Caputo krytykuje ideę *creatio ex nihilo* jako przejaw największej wiary we wszechmoc Boga. Natomiast Jonas tej idei nie odrzuca, podkreślając, że dzięki niej mamy do czynienia z wizją autonomicznego Boga, który w dobrowolnym akcie stworzenia wyzbył się siebie i ograniczył swoją moc. Bóg bez świata jest wszechmocny, ale wtedy istnieje tylko On. Nie mamy też w takiej sytuacji do czynienia z problemem teodycei, gdyż nie ma zła, jest tylko Bóg. Najważniejsza różnica dotyczy jednak tego, że teologiczny ruch, jaki wykonuje Caputo, jest bardziej radykalny, gdyż jego Bóg jest nie tylko Bogiem, który nie jest już wszechmocny. On jest Bogiem słabym. Dla Caputo tę drogę otwiera radykalne doświadczenie religijne chrześcijaństwa, toruje ją zaś jego reinterpretacja wydarzenia Krzyża. Ta droga jest jednak niedostępna dla Jonasa trzymającego się tradycji judaizmu.

<sup>50</sup> Dla Jonasa niemoc Boga dotyczy przede wszystkim realności świata fizycznego, dlatego nie podejmuje on w nim interwencji.

W tym miejscu rozważań nad teologicznym projektem Caputo powinna pojawić się jeszcze próba naszkicowania podstawowych cech teologii postmodernistycznej, z którą Caputo tak mocno się identyfikuje. Czym więc jest postmodernistyczna teologia? Co wyróżnia ją spośród innych projektów teologicznych? Często pierwszym skojarzeniem z tego typu teologią jest metafora patchworkowa z filozofii Jeana Baudrillarda. W takim przypadku postmodernistyczna teologia byłaby pluralistycznym połączeniem idei, zaczerpniętych z możliwie wielu religijnych źródeł. Byłoby to typowe rozwiązanie dla refleksji teologicznej uprawianej w duchu religijności New Age. Nie jest to jednak droga, którą podąża Caputo, gdyż uprawia on swoją refleksję teologiczną, odnosząc się przede wszystkim do idei myśli chrześcijańskiej. Dlatego teologiczny projekt Caputo stanowi bardzo dobry przykład chrześcijaństwa postmodernistycznego. Nie oznacza to jednak, że postmodernistyczna teologia może być uprawiana tylko w obrębie myśli chrześcijańskiej<sup>51</sup>, ale w przekonaniu Caputo to właśnie chrześcijaństwo jest religią, w której stosunkowo łatwo można dokonać jej otwarcia na idee postmodernistyczne.

Zagadnienia związane z meandrami teologii postmodernistycznej wnikliwie badał na gruncie polskim Marcin Jaranowski. W swojej pionierskiej pracy Jaranowski ukazuje intelektualny dług, jaki wielu postmodernistycznych teologów zaciągnęło u Kierkegaarda, Derridy, Tilicha i Levinasa. W jego ujęciu teologia postmodernistyczna odrzuca religijny realizm, wyzbywa się transcendencji, a religijność sprowadza często do czysto światowej i immanentnej egzystencji, w której spotkanie z Bogiem staje się spotkaniem z Bliźnim/Innym. Szczegółowej analizie poddaje teologiczne propozycje Marka C. Taylora i Dona Cupitta. Taylor wykorzystuje dekonstrukcję do sformułowania ateologicznej „hermeneutyki śmierci Boga”<sup>52</sup>. W efekcie jej zastosowania, w miejscu zajmowanym przez Boga pojawia się pustka lub nicość, zacierają się granice oddzielające wiarę i niewiarę, a wyznawca religii zostaje zastąpiony przez wiecznie błędzącego ateologa. Natomiast Don Cupitt przyjmując skrajnie antyrealistyczne nastawienie, propaguje postawę praktykowania wartości kojarzonych tradycyjnie z chrześcijaństwem, jednocześnie odrzucając wiarę w Boga, postrzeganego jako realnie istniejący byt. Jeśli więc chcielibyśmy rozpatrywać koncepcję Cupitta w kategoriach jakiejś wersji teizmu, to jest to teizm aksjologiczny<sup>53</sup>, a nie metafizyczny. Tym samym au-

<sup>51</sup> Dobrym przykładem może być praca Iana Almonda, który wskazał na potencjalne możliwości powiązania islamskiego mistycyzmu sufich z ideami głoszonymi w filozofii Derridy. W podobny sposób próbuje się także łączyć dekonstrukcję z mistycznymi wątkami czerpanymi od Mistrza Eckharta. Zob. I. Almond, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn Arabi*, Routledge, London 2004.

<sup>52</sup> M. Jaranowski, *Transcendencja jako ocalenie...*, s. 127.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 134.

tor *The Sea of Faith* poddaje chrześcijaństwo daleko idącemu zeświecczeniu, a samą religię stara się postrzegać w kategoriach estetycznych<sup>54</sup>. Dlatego też najważniejszym zadaniem, jakie powinni sobie stawiać teologowie, jest zaproponowanie projektu terapeutycznej teologii, która pomoże pogodzić się z przygodnością ludzkiego istnienia<sup>55</sup>.

Próbując podsumować refleksję zaprezentowaną w tym podrozdziale, można pokusić się o prowizoryczne sformułowanie sześciu cech postmodernistycznej teologii chrześcijańskiej. Po pierwsze, jest to teologia, która w mniejszym lub większym stopniu korzysta z idei propagowanych przez szeroko rozumiany postmodernizm. Caputo zdecydowanie największy dług zaciąga u Derridy. Po drugie, jest to teologia, która traktuje Biblię jak archiwum zawierające historyczne teksty różnego autorstwa, a nie kodeksy uniwersalnych, ahistorycznych prawd. Po trzecie, dla postmodernistycznych teologów nie ma niepodważalnych autorytetów. Nie jest nim papież ani nawet Jezus, gdyż nie mamy dostępu do Jego źródłowej nauki. Dysponujemy jedynie zbiorami różnych interpretacji Jezusowego nauczania<sup>56</sup>. Po czwarte, ponowoczesne wspólnoty chrześcijańskie chcą być możliwie jak najbardziej inkluzywne oraz antyhierarchiczne. Nie dążą także do nakreślenia ostrej granicy oddzielającej wierzących od niewierzących. Po piąte, teologia postmodernistyczna ma charakter emancypacyjny, przez co jest otwarta na współpracę z teologią feministyczną lub teologią *queer*. Po szóste, jest to teologia, która dokonuje zawieszenia sądu co do realności cudów (nawet zmartwychwstania) i możliwości życia po śmierci. Towarzyszy temu także przeświadczenie, że nawet gdyby opisane w Biblii cuda nie były prawdziwe, to i tak można ocalić i kontynuować etyczne przesłanie chrześcijaństwa.

#### 4. Teologia wydarzenia

Caputo, realizując wiernie postulatory radykalnej hermeneutyki, często powraca do tematów swoich wcześniejszych badań i dokonuje ich kolejnych reinterpretacji. Nie inaczej jest także z jego teologicznymi rozważaniami, do których oprócz koncepcji „religii bez religii” i teologii „słabego Boga” dodaje

<sup>54</sup> W takim przypadku traktaty teologiczne stają się podobne do lirycznych tomików pełnych poetycznych opisów świata.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 138.

<sup>56</sup> Pod tym względem znamienity jest pogląd Caputo na temat homoseksualizmu. Choć podkreśla on, że w dostępnych nam źródłach nie ma wypowiedzi Jezusa na temat homoseksualizmu, to biorąc pod uwagę kontekst historyczny, w jakim żył, trudno jest przypuszczać, iż mógł mieć w tej kwestii poglądy odbiegające od ortodoksji tamtych czasów. Dlatego Caputo podkreśla, że w tej kwestii skłania się bardziej ku poglądom Greków niż takich orędowników Jezusa jak św. Paweł. Zob. J. D. Caputo, *What Would Jesus...*, ss. 108-109.

projekt teologii wydarzenia (*theology of the event*). Nie oznacza to porzucenia wcześniej prezentowanych idei, a jedynie dodanie jeszcze jednej możliwej perspektywy myślenia o religii i samym Bogu.

Teologia wydarzenia rozpoczyna się od *epoché*, od zawieszenia pytania o istnienie Boga rozumianego jako pewien realnie istniejący byt. Punktem wyjścia jest konstatacja prostego faktu dotyczącego świadectw ludzi, którzy przyznają się do posiadania egzystencjalnych doświadczeń, którym nadają miano doświadczeń o charakterze religijnym i odróżniają je od doświadczeń innego typu, np. doświadczeń estetycznych. Te doświadczenia ogniskują się najczęściej na doświadczeniu wykraczania poza siebie ku różnorodnie rozumianemu Bogu, a raczej ku różnorodności form imienia Boga. Tym samym dokonuje się przeniesienia metafizycznego pytania o istnienie Boga na poziom egzystencjalny i jego przeformułowania do postaci pytania o to, jak my sami odpowiadamy na różnorodne imiona Boga.

Caputo dokonuje kluczowego rozróżnienia na imię i wydarzenie Boga<sup>57</sup>. Wydarzenie Boga jest niezastygłym w żadnej definitywnej określoności ekscesem i przepełnieniem, pozostającym w nieskończonym ruchu. Natomiast imię Boga stanowi prowizoryczną próbę uchwycenia i formalizacji ekscesu tkwiącego w wydarzeniu Boga, jest jego relatywnie stabilną, historyczną ekspresją. Samo wydarzenie Boga jest też tym, co różne imiona starają się w sposób niedoskonały nazywać, jest tym, o co chodzi w imionach i co chce być wyczuwalne w nich. Wydarzenie Boga realizuje się zawsze w sposób niepełny w konkretnych imionach, zyskuje w nich pewną szczątkową obecność i aktualność, zawsze jednak w sposób prowizoryczny i podatny na transformację. Nieskończona wielość imion Boga wynika z ekscesywnego impulsu wydarzenia, które starają się w sobie zawrzeć. Imiona Boga jako coś tymczasowo skonstruowanego są stale podatne na ich zdekonstruowanie i to właśnie dyseminacyjne przepełnienie wydarzenia Boga ową dekonstrukcję umożliwia. Natomiast samo wydarzenie, które nigdy nie przybiera żadnej w pełni określonej formy, takiej dekonstrukcji nie podlega. Wydarzenie Boga nie jest czymś obecnym, czymś, co się w pełni ziściło, lecz raczej czymś, co przyzywa nas z daleka i zwraca ku nieprzewidywalnej przyszłości. Jest wzbudzającą poruszenie prowokacją, obietnicą czegoś nowego, ciągłym nadchodzeniem, ale nigdy pełną obecnością. Wydarzenie Boga zwraca nas ku przyszłości, ku nowym imionom, których formy nie możemy przewidzieć, ale jednocześnie nawołuje nas z zamierzchłej przeszłości, przypominając o swoich zapomnianych imionach. Wydarzenie cechuje się hiperrealnością, zawsze jest czymś więcej i więcej ponad to, co mogą zaoferować konkretne imiona Boga znane z pism konfesyjnych religii. Parafrazując słowa apostoła Pawła z Tarsu, można stwierdzić, że „ani oko nie widziało, ani ucho nie

<sup>57</sup> J. D. Caputo, *Spectral Hermeneutics...*, ss. 47-51.

słyszało, ani rozum nie zdołał nigdy uchwycić” ekscesywnego dynamizmu wydarzenia Boga. Teologia wydarzenia ma być pewną hermeneutyką uwalniającą potencjał wydarzenia tkwiącego w przygodnych imionach Boga.

Caputo wskazuje, że postmodernistyczny nomada wybierający się w duchową podróż bez nakreślonego planu i ustalonego miejsca docelowego musi przejść przez trzy stadia ponowoczesnej religijnej egzystencji<sup>58</sup>. W każdym z tych stadiów naczelnym zadaniem jest konfrontacja z parafrazami problemów i pytań, jakie podejmował św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*. Pierwsze stadium powiązane jest z problemem niezdecydowania: „Nie wiem, kim jestem, ani czy wierzę w Boga”. W tym stadium radykalny hermeneuta jest zagadką dla samego siebie. Znajduje się w stanie ciągłego wahania pomiędzy przeciwnościami. Żeglując po niespokojnych wodach *flux*, nie może się zdecydować, w którym kierunku podążać. Derrida często podkreślał, że „słusznie uchodzi za ateistę”<sup>59</sup>. Dlaczego nie mógł wprost stwierdzić, że jest ateistą? Nie mógł tego uczynić, ponieważ cały czas znajdował się w stanie radykalnego rozdarcia między wiarą i niewiarą. Dlatego jego refleksje na temat religii można klasyfikować jako a/teologiczne, czyli uprawiane na granicy oddzielającej dyskurs ateistyczny i teistyczny. Także Caputo podkreśla niestabilność ponowoczesnej tożsamości religijnej i afirmuje postawę Kierkegaarda, który zawsze podkreślał, że nie jest chrześcijaninem, ale ciągle stara się nim stać.

Drugie stadium związane jest z przełamaniem impasu i podjęciem decyzji, której towarzyszy jednak problematyczność niepewności co do obranej drogi: „Nie wiem, czy to, w co wierzę, jest lub nie jest Bogiem”. W tym stadium pierwszy krok został uczyniony. Decyzji o ruchu w przód towarzyszy element niewiedzy i niepewności. Nigdy nie mamy pełnej wiedzy ani nie możemy w pełni przewidzieć przyszłych konsekwencji wynikających z podejmowanych decyzji. W tym stadium radykalny hermeneuta decyduje się na akt wiary, ale nie wie, w co wierzy. Może to, w co wierzy, jest zaledwie ludzkim idolem.

W trzecim stadium dochodzi do dalekiego skoku, któremu towarzyszy pytanie: „Jak kocham, kochając mojego Boga?”. W ostatnim etapie tej ponowoczesnej podróży duchowej dochodzi do radykalnego skoku, nie w mrok wiary, ale w afirmację pasji i pragnienia wzbudzanego w nas przez wydarzenie Boga, które skrywa się za przygodnymi imionami, które można przetłumaczyć na takie imiona, jak miłość lub sprawiedliwość. Miłość do Boga nie jest kwestią słów, lecz czynów. Kochać Boga to sprawiać, by świat był przepiękny Bogiem, czyli by rozkwitał przebaczeniem, miłością i sprawiedliwością.

<sup>58</sup> J. D. Caputo, *On Religion*, ss. 132-135.

<sup>59</sup> J. D. Caputo, *Philosophy...*, s. 63.

Refleksja nad postmodernistycznymi zmaganiem z religią nie byłaby pełna, gdyby pomijała kluczową kwestię modlitwy. Dla radykalnego hermeneuty, który wyruszył w duchową podróż, modlitwa będzie zawsze przybierała postać modlitwy do nieznanego Boga. Radykalny hermeneuta modli się nie dlatego, że zna adresata, do którego wznoszone są modlitwy, lecz z powodu zagubienia. Nie wie, kim jest, nie wie, jaki eksces wydarzenia skrywa się za imionami Boga, nie wie nawet, czy jego modlitwy są wysłuchiwane. Dlatego jest człowiekiem wiary. Taka modlitwa do nieznanego Boga wcale nie musi być pozbawiona piękna i gorliwej pasji. Za przykład wykorzystajmy piękne słowa rozmowy z Bogiem, które zapisał Stanisław Korab-Brzozowski, jeden z najwybitniejszych poetów Młodej Polski:

Boże, ja Ciebie nie uwielbiam słowy,  
Które powtarza co dzień ludzi rzesza;  
Mnie w Twych świątyniach kapłan nie rozgrzesza,  
I przed posągami nie uchylam głowy:

Lecz Ty wiesz, Panie, że się modłę Tobie  
Modłą gorącą, choć bez słów pacierza,  
Na skrzydłach dusza ma do Ciebie zmierza,  
Za Tobą tęskni w życia zimnym grobie!<sup>60</sup>

Można pokusić się o zaproponowanie dwóch alternatywnych interpretacji przejmujących słów tej modlitwy. W pierwszym ujęciu można dostrzec w tym poemacie manifestację niechęci do instytucjonalnych religii. W przytoczonych wersach da się usłyszeć głos odrzucenia oficjalnych rytuałów i instytucji religijnych opartych na hierarchii kapłańskiej. Poeta zdaje się poszukiwać indywidualnej drogi prowadzącej do Boga i do przeżywania intymnej więzi z Absolutem. Podobną drogą podążał niegdyś Kierkegaard, który buntował się przeciwko pogodzonej ze światem instytucji Kościoła protestanckiego.

Jednakże o wiele bardziej interesująca będzie interpretacja, która spróbuje uwolnić tkwiący w tym tekście potencjał, który z kolei pozwoli pchnąć poemat w stronę przeistoczenia go w przykład przepełnionej pasją modlitwy do nieznanego Boga. W tej sytuacji kluczowy stanie się wers: „I przed posągami nie uchylam głowy”. Posąg, przed którym nie kłania się poeta, może zostać przyrównany do idola, który prawdziwą boskość przesłania przygodnymi ludzkimi konstrukcjami. Dla radykalnego hermeneuty takim idolem może stać się także konkretne imię Boga każdej z konfesyjnych religii. Absolutyzując jedno z historycznych imion Boga, zapominamy o stoją-

<sup>60</sup> S. Korab-Brzozowski, *Modlitwa*, w: M. Podraza-Kwiatkowska (red.), *Stanisław Korab-Brzozowski. Poezje zebrane*, Wyd. Literackie, Kraków 1978, s. 58.

cym za nim ekscesie wydarzenia, tym samym czyniąc z imienia bałwochwalczego idola. Odrzucając tak rozumiane idole konkretnych imion Boga, poeta otwierałby się na nieokreśloność i nieuchwytność wydarzenia Boga, a w ten sposób jego gorliwa modlitwa stałaby się modlitwą do nieznanego Boga.

Niech rozważania nad spotkaniem radykalnej hermeneutyki i religii zakończą słowa innej modlitwy, którą Caputo zamieścił, komentując modlitwy i łyzy Jacques'a Derridy. Modlitwę podpisał pseudonimem Rabbi Augustinus Judaeus:

Kiedy nadejdziesz?

*Viens!* Błagam.

*Dilige, et quod vis fac.*

Amen, *oui, oui*<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida...*, s. 308.



## ROZDZIAŁ IV

# KU RADYKALNO-HERMENEUTYCZNEJ FILOZOFII POLITYCZNEJ

### 1. Niedokończona demokratyczna rewolucja

Teologiczne rozważania Caputo mają swoje daleko idące konsekwencje polityczne. Dla amerykańskiego radykalnego hermeneuty preferowanie pewnej określonej koncepcji Boga może rzutować na sposób definiowania ludzkiej podmiotowości lub wizję sposobu sprawowania władzy w danym ustroju. Jeśli słuszna jest teza Carla Schmitta o teologicznych źródłach podstawowych pojęć nowożytnej filozofii politycznej, to rewolucji politycznej powinna towarzyszyć także rewolucja teologiczna, która dokona zmiany w sposobie postrzegania Boga oraz jego relacji do człowieka i świata. Dla Caputo postrzeganie Boga w kategoriach wszechmocnego pantokratora<sup>1</sup> może przekładać się na wizję władcy jako suwerennego imperatora, którego władza zmierza ku jak największej autonomii i nieograniczoności<sup>2</sup>. Natomiast punktem wyjścia do wypracowania mniej autorytarnej koncepcji władzy może być teologiczna propozycja, która postrzega Boga raczej jako pozbawionego suwerennej władzy nad światem, podatnego na zranienie i współcierpiącego z ludźmi.

Zreformowanie teologicznych paradygmatów ma pomóc w transformacji oblicza współczesnej formy demokracji liberalnej, która jest owocem oświeceniowej filozofii politycznej. Oświeceniowe rewolucje demokratyczne odrzuciły autorytaryzm monarchicznej władzy, przyczyniając się tym sa-

---

<sup>1</sup> W tym przypadku bardzo łatwo zaobserwować wielonarracyjność chrześcijańskiej tradycji, którą tak bardzo podkreśla Caputo. Z jednej strony mamy bowiem przedstawienia Jezusa jako wszechmogącego pantokratora, stwórcę i władcę Wszechświata, czego jednym z najbardziej znanych przykładów jest mozaika z niegdysiejszego kościoła bizantyjskiego, a dziś meczetu Hagia Sofia. Z drugiej strony ewangeliczne przesłania mówią zupełnie innym językiem przedstawiającym Jezusa jako przeciwieństwo króla, tym samym ustawiając Go w bardzo mocnej opozycji do ziemskich władców.

<sup>2</sup> J. D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology...*, s. 86.

mym do upadku *ancien régime'u* i przerwania ścisłego sojuszu tronu i ołtarza. Jednakże rewolucje demokratyczne nowożytnej Europy bardzo szybko przeszły przez proces samoograniczenia swego emancypacyjnego potencjału. Dla ponowoczesnych radykalnych demokratów współczesne demokracje liberalne, zbudowane na fundamencie oświeceniowej myśli politycznej, ograniczyły wpływ *demosu* na sprawowanie władzy do sporadycznego udziału w wyborach lub referendach, *de facto* oddając realną władzę w ręce wąskich elit biznesowo-politycznych.

Dla Caputo innym mankamentem współczesnych demokracji jest preferowana przez nie wizja obywatela wzorowanego na koncepcji Kantowskiego autonomicznego podmiotu. Nowożytnymi obywatelami rządzi oświeceniowa idea autonomii, która sprawia, że podporządkowują się tylko takiemu prawu, które sami mogą ustanowić. W ten sposób odpowiadając na Kantowskie wezwanie do samodzielnego myślenia, dążą do pełnego racjonalizowania swych decyzji, niezakłócanych już dłużej przez afektywne wpływy emocji. Także w tym przypadku Caputo doszukuje się teologicznych źródeł dla oświeceniowej koncepcji autonomicznego podmiotu. Dostrzega w niej zsekularyzowaną kopię religijnej idei wszechmogącego Boga, któremu przysługuje pełna autonomia działania i nieograniczona suwerenność w sprawowaniu władzy<sup>3</sup>. Tak rozumiany Bóg staje się podobny do suwerenna znanego z pism Schmitta, który może na mocy swej autonomicznej decyzji zawiesić obowiązujące prawo i wprowadzić stan wyjątkowy. Religijnym odpowiednikiem Schmitta jest XI-wieczny teolog Piotr Damiani, który w swoich teologicznych spekulacjach stwierdzał, że suwerenny Bóg może swobodnie zawiesić obowiązywanie praw natury lub logiki<sup>4</sup>, ponieważ ogranicza go jedynie dobro. Taki Bóg-suweren sprawuje także pełnię władzy nad przeszłością i może wymazać zdarzenia z minionej historii ludzkości i tym samym sprawić, że one nigdy nie zaistniały<sup>5</sup>. Caputo komentując teologiczne postulaty Damianiego, przenosi je z obszaru ontologicznych rozważań na pole etycznej refleksji nad przebaczeniem, któremu przypisuje przemożną siłę odmieniania naszego stosunku do przeszłości. Owocem tego jest sformułowanie radykalnej koncepcji przebaczenia<sup>6</sup>. Takie radykalne przebaczenie nie poprzestaje na udzieleniu przebaczenia i ciągłym pamiętaniu o winie grzesznika, lecz sprawia, że jego grzech zostaje wymazany i nie obciąża już jego przeszłości. Grzesznik dzięki temu rozpoczyna nowe życie pozbawione

<sup>3</sup> J. D. Caputo, *Without Sovereignty, Without Being: Unconditionality, The Coming God and Derrida's Democracy to Come*, „Journal for Cultural and Religious Theory” 4.3/2003, s. 10.

<sup>4</sup> J. D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology...*, ss. 183-184.

<sup>5</sup> Dla Damianiego Bóg może np. tak zmienić przeszłość, by nie doszło nigdy do powstania Rzymu lub z miłości do grzesznika może wymazać z jego przeszłości grzeszny czyn, by w ten sposób unieważnić jego grzech.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 209.

balastu przeszłości<sup>7</sup>. Zapomnieć o grzechu mają ci, którzy od niego ucierpieli, by w ten sposób mogli ponownie w pełni otworzyć się na odmienionego winowajcę i traktować jego przewiny za niebyłe<sup>8</sup>.

Jeszcze innym mankamentem współczesnych demokracji liberalnych jest dla Caputo ich autoimmunologiczna skłonność do atakowania własnych demokratycznych procedur i nadużywania przez reprezentantów *demosu* powierzonej im władzy. Przejawem takiej autoimmunologicznej reakcji jest zdaniem Caputo ograniczenie swobód obywatelskich (inwigilacja naruszająca prywatność obywateli), wprowadzone w imię zwalczania terroryzmu po zamachach na World Trade Center z 11 września 2001 r. oraz zawieszenie obowiązywania praw człowieka w odniesieniu do więźniów Guantanamo.

Zbierając ponownie wszystkie zastrzeżenia, jakie Caputo formułuje względem wywodzących się z oświeceniowej tradycji politycznej współczesnych demokracji liberalnych można wskazać na trzy najważniejsze elementy jego krytyki. Pierwszy dotyczy ograniczenia wpływu *demosu* na sprawowanie władzy i przekazania jej wąskiej grupie technokratycznych elit<sup>9</sup>, drugi związany jest z forsowaniem wizji obywatela postrzeganego w kategoriach Kantowskiego autonomicznego podmiotu, a trzeci dotyczy autoimmunologicznej tendencji demokracji do ograniczania swego egalitarnego i emancypacyjnego potencjału.

Z tych powodów amerykański radykalny hermeneuta przedstawia postulat niezbędności dokończenia demokratycznej rewolucji. Nie chodzi już o rewolucję ustanawiającą demokrację, lecz o rewolucję wewnątrz samej demokracji<sup>10</sup>. Efektem takiej immanentnej rewolucji ma być przejście do formuły radykalnej demokracji. W jej ramach możliwie wielu ludzi ma mieć możliwość decydowania o możliwie wielu sprawach. W procedury demokratyczne zostają włączeni także ci, którym z różnych względów do tej pory odmawiano prawa do uczestniczenia w demokratycznym sprawowaniu

---

<sup>7</sup> Czyż przykładu takiego pięknego przebaczenia nie odnajdujemy na stronicach *Nędzników* Wiktora Hugo? W jednej z kluczowych scen tej powieści obserwujemy głównego bohatera Jeana Valjeana. Okradł on biskupa, który udzielił mu pomocy i schronienia w trudnych dla niego chwilach. Valjean pochwycony przez służby porządkowe okłamywał je, stwierdzając, że srebrne kielichy liturgiczne otrzymał w darze od biskupa. Gdy strażnicy prawa zapytali o to samego biskupa, ten nieoczekiwanie odparł, że dokładnie tak było, i że cieszy się z doprowadzenia do niego Valjeana, gdyż ten nie zabrał jeszcze wszystkich cennych przedmiotów, które biskup chciał mu ofiarować. Valjean porażony dobrocią czynu biskupa dokonuje przemiany swojego serca i oddaje się w służbę nędznikom „tego świata”.

<sup>8</sup> Sam winowajca jest jednak stale zobowiązany do podtrzymywania pamięci o wyrządzonym przez siebie cierpieniu, by już nigdy nie wyrządził.

<sup>9</sup> Z bardzo podobnymi hasłami można się spotkać podczas manifestacji globalnego Ruchu Oburzonych, który 99% zwykłych obywateli przeciwstawia 1% uprzywilejowanych elit dysponujących większością zasobów dóbr i szerokim zakresem sprawowanej władzy.

<sup>10</sup> J. D. Caputo, *Without Sovereignty...*, s. 11.

władzy (Caputo chodzi głównie o imigrantów, zwłaszcza tych uznawanych za nielegalnych). Zadaniem radykalnej demokracji jest także wzmocnienie różnych marginalizowanych grup społecznych, by mogły one wyartykułować swój głos podczas demokratycznej konwersacji na współczesnej agorze. Poza tym w pełnej zgodzie z etycznymi postulatami radykalno-hermeneutycznej filozofii autonomia liberalnego demokracji ma zostać zakłócona przez heteronomie i dostrzeganie cudzych punktów widzenia. Tym samym ciągle ponawiany krytycyzm względem istniejących ustrojów i instytucji demokratycznych nie ma doprowadzić do ograniczenia zakresu stosowania demokratycznych procedur, lecz do ich ciągłego intensyfikowania i wprowadzania w coraz to nowe obszary życia.

Drogą umożliwiającą intensyfikację demokracji ma być zaproponowana przez Derridę i rozwijana przez Caputo koncepcja „nadchodzącej demokracji”<sup>11</sup> (*democracy to come*). Na co dzień podczas uczestniczenia w społecznych praktykach współczesnych wspólnot mamy do czynienia z demokracją, która przybrała pewną historycznie zdeterminowaną polityczną formę. Jest ona pewną skończoną empiryczną strukturą lub pozytywnie określonym systemem politycznym. Natomiast „demokracja, która ma nadejść”, jest nawiedzającą współczesnych demokratów widmową obietnicą możliwości zintensyfikowania i większego nasycenia demokracją praktyk codziennego życia obywateli. „Nadchodząca demokracja” obiecuje więcej i więcej demokracji, to właśnie w imię tej obietnicy, której nie może spełnić żadna z obecnych demokracji, dokonuje się autodekonstrukcja demokratycznych instytucji, które stopniowo intensyfikują swój egalitaryzm. Demokracja nie może ustawać w kontynuowaniu drogi reform, gdyż nadal nie jest ona wolna od przemocy, przymusu siły i wykluczania niektórych z prawa do pełnego uczestnictwa w demokratycznym sprawowaniu władzy. Mimo tego to właśnie w demokracji zawiera się najpiękniejsza obietnica egalitarnej sprawiedliwości. Dlatego tym wyczekiwany przez Derridę i Caputo nowym ustrojem ma być radykalna demokracja, a nie monarchia lub oligarchia. To właśnie demokracja jest najlepszym punktem wyjścia do intensyfikowania pluralizmu różnorodności, gdyż jest ustrojem w najmniejszym stopniu homogenicznie zamkniętym i najbardziej podatnym na elastyczne reformy<sup>12</sup>.

Obietnica „nadchodzącej demokracji” otwiera istniejące demokracje na ciągłość transformujących je reform. Demokracja, która nie podtrzymuje swojej otwartości na reformy, staje się skamieniałym idolem, zastygającym w swej przygodnej formie. Bez otwarcia się na obietnicę „nadchodzącej de-

<sup>11</sup> J. D. Caputo, *Temporal Transcendence. The Very Idea à venir in Derrida*, w: M. J. Scanlon, J. D. Caputo (red.), *Transcendence and Beyond. A Postmodern Inquiry*, Indiana University Press, Bloomington 2007, s. 191.

<sup>12</sup> Ibidem, ss. 193-194.

mokracji” instytucje demokratyczne zastygają w swojej terażniejszości i odcinają od zwrócenia ku przyszłości, dzięki czemu mogłyby transcendująco wykraczać poza swoje tu i teraz. To dobiegające z przyszłości wezwanie „nadchodzącej demokracji” ma wzbudzać poczucie winy związane z ciągle niezadowolającym nasyceniem społecznych praktyk procedurami demokratycznymi, które wspierałyby egalitaryzm i chroniły pluralizm różnic.

„O moi demokratyczni przyjaciele, nie ma demokratów”<sup>13</sup>, tą radykalno-demokratyczną parafrazą słów Arystotelesa, Caputo i Derrida podkreślają, że współczesne demokracje nie mogą triumfalnie ogłosić zwycięstwa i pełnego ziszczenia się demokratycznej obietnicy. O ciągłym niezrealizowaniu demokratycznej obietnicy stale przypomina przemożne wołanie o sprawiedliwość, dobiegające z twarzy wykluczonych, obcych przybyszów i marginalizowanych imigrantów. Obietnica „nadchodzącej demokracji” jest wezwaniem do oddania im sprawiedliwości, gdyż to właśnie oni pozostają poza demokratycznym systemem prawnym i władza może sobie pozwolić względem nich na dużo więcej przemocy, niż może to uczynić w stosunku do obywateli. Zwrócenie się ku wezwaniu „nadchodzącej demokracji” ma wzbudzić pasję transformowania demokratycznego świata, w którym nadal wyciszane są głosy jednostkowych osobliwości.

To wszystko musi prowadzić do przededefiniowania, w duchu radykalno-demokratycznym, tradycyjnej koncepcji wspólnoty politycznej. Taka ponowoczesna i radykalno-demokratyczna wspólnota musi być pozbawiona nacjonalistycznej tendencji do formowania czystej narodowej tożsamości bez elementów multikulturowej różnicy. Tożsamość radykalno-demokratycznej wspólnoty zawsze tkwi w niestabilnym rozedrganiu wynikającym z afirmacji jej heterogeniczności. Bardziej tradycyjne wspólnoty dokonują w mniejszym lub większym stopniu protekcyjnego zamknięcia na tożsamość Innego, a radykalnej demokracji chodzi o to, by takie wspólnoty dekonstrukcyjnie otworzyć na kulturowo obce im wpływy<sup>14</sup>. To natomiast wiąże się z pielęgnowaniem gościnności<sup>15</sup>, która jest cnotą gospodarza, czyli tego, który ma władzę nad domem lub państwem. Derrida i Caputo wskazują, że otwartość naszej gościnności często ulega asekuranckiemu samoograniczeniu poprzez

<sup>13</sup> J. D. Caputo, *Without Sovereignty...*, s. 20.

<sup>14</sup> Za przykład takiego otwierania homogenicznych wspólnot na obce im kulturowo wpływy może uchodzić artystyczny projekt Joanny Rajkowskiej, która chciała przerobić komin starej poznańskiej papierni na muzułmański Minaret, który znalazłby się w niedalekim sąsiedztwie zabytkowej katedry i nieopodal budynku, w którym niegdyś znajdowała się żydowska synagoga. Taki minaret miałby stanowić swoiste „ciało obce” w homogenicznej przestrzeni miasta. Dużo lepszym działaniem otwierającym społeczeństwa zamknięte na odmienne kultury byłoby jednak bronienie praw chrześcijan do budowania swoich świątyń w takich radykalnie islamskich krajach, jak Arabia Saudyjska.

<sup>15</sup> J. D. Caputo, *Deconstruction in the Nutshell...*, ss. 109-110.

zarysowanie wyraźnego dystansu między obcym gościem a właścicielem domu. Obcy ma się czuć jak u siebie w domu, ale cały czas ma pamiętać, że to nie jego dom i kto inny jest tu panem sprawującym władzę nad tym domostwem<sup>16</sup>. W ten sposób zachodnie demokracje zapraszają do siebie imigrantów, którzy prywatnie mogą kultywować swoje tradycje, ale w sferze publicznej mają zachowywać się zgodnie z regułami gospodarzy<sup>17</sup>. Dystans, który zarysowuje się podczas praktykowania gościnności, może zostać zasypany jedynie poprzez szalony eksces gospodarza, który ofiarowując swemu gościowi swoją własność, zaciera tym samym różnicę oddzielającą go od jego gościa. Tylko w ten sposób gość może się czuć prawdziwie u siebie<sup>18</sup>.

Nieoczekiwanie okazuje się także, że pomimo afirmowania otwartości na odmienność Innego, należy sceptycznie spojrzeć na idee zbyt radykalnej gościnności, gdyż w ostateczności może ona doprowadzić do zniszczenia tożsamości gospodarzy, którzy mogą zostać skolonizowani przez silniejsze tożsamości obcych przybyszów. Tym samym radykalna gościnność może przyczynić się do zaniku jednej z tożsamości, co będzie oznaczało ograniczenie tożsamościowego pluralizmu. Z drugiej strony zbyt mała gościnność i niechęć do afirmatywnego otwarcia się na odmienność Innych prowadzi do polityki wykluczenia i agresywnej asymilacji.

Dla Caputo każda próba ustanowienia tożsamości nowej wspólnoty niesie ze sobą pewną pozytywną nadzieję na przyszłość i jednocześnie zarysowujące się na horyzoncie zagrożenie<sup>19</sup>. Nadzieja na przyszłość wiąże się z obietnicą utworzenia przez nową wspólnotę ciepła bezpiecznego domostwa, w którym życie będzie mogło rozkwitać w pełni swego witalnego potencjału. Natomiast zagrożenie związane jest z wyznaczaniem granic danej wspólnoty i wykluczającym oddzieleniem Nas od Innych.

Gdy wydaje się niemożliwe ustanowienie absolutnie uniwersalnej wspólnoty, w której ramy wszyscy mogliby zostać włączeni i dobrowolnie chcieć się do niej przyłączyć, nie można porzucić pytania o charakter tożsamości,

---

<sup>16</sup> Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w przypadku omawianego wcześniej przebaczenia udzielanego zgodnie z formułą: „Przebaczam, ale pamiętam o krzywdzie, jaką mi uczyniłeś”. Taką postawę proponuje Caputo zastąpić przez koncepcję radykalnego przebaczenia zgodnego z formułą: „Wybaczam Tobie, Ty pamiętaj o wyrządzonej mi krzywdzie, a ja zapomnę o krzywdzie, jaką mi wyrządziłeś, od tej chwili masz u mnie czyste konto”.

<sup>17</sup> Przykładem może być tu laicka Francja, która zezwala muzułmankom na noszenie w domach religijnych chust zasłaniających włosy, ale nie pozwala na to w sferze publicznej, uznając to za ingerencję w laicką tradycję kraju. Inny przykład mogą stanowić religijni Polacy, którzy emigrują do takich postchrześcijańskich krajów, jak Holandia, w których prywatnie mogą pielęgnować przywiązanie do wartości chrześcijańskich, ale ich okazywanie lub głoszenie w sferze publicznej uznawane jest za przejaw religijnego zelotyzmu.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 111.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 113.

jaką będą musiały przyjąć „słabe wspólnoty”<sup>20</sup> ponowoczesności. Dlatego Caputo podkreśla, że tożsamości wspólnot nie należy totalnie odrzucać, lecz je dekonstruować i ich homogeniczne tendencje zastępować afirmacją heterogeniczności. Tożsamość radykalno-demokratycznej wspólnoty Caputo ma być tożsamością, która różni się w sobie<sup>21</sup> (*diffrent in itself*). Czyli nie tylko otwiera się na zewnętrzne wpływy innych wspólnotowych tożsamości, ale zrazu już sama w sobie poróżnia się wewnętrznie, dopuszczając do ciągłego *agonu* wielu światopoglądów, wizji dobrego życia i koncepcji wspólnotowej tożsamości.

Po przedstawieniu zarysu koncepcji radykalnej demokracji zawartej w pismach Caputo koniecznością staje się postawienie pytania: Czy koncepcja „nadchodzącej demokracji” jest pewną ponowoczesną utopią o doskonałej demokracji, która zawsze nadchodzi, ale której ideał nigdy się w pełni nie zrealizuje? Jeśli na to pytanie odpowiemy twierdząco i koncepcję „nadchodzącej demokracji” uznamy za przykład kolejnej utopii politycznej, z jaką mieliśmy już do czynienia w pismach Platona, Morusa lub Campanelli, to także ta ponowoczesna utopia może zostać poddana krytyce podważającej zasadność snucia takich spekulatywno-utopijnych wizji politycznych.

Często spotykana krytyka utopijnych projektów stwierdza, że może i są one piękne, szlachetne i słuszne w teorii, ale nic nie są warte w praktyce życia społecznego, a wszelkie próby praktycznej implementacji spekulatywnych postulatów utopii kończyły się upadkiem w dyktaturę terroru i zaprowadzeniem piekła na ziemi. W tym sporze między przeciwnikami i obrońcami utopii swoje radykalne stanowisko sformułował Slavoj Žižek<sup>22</sup>. Stwierdził on, że dokładne analizowanie i dopracowywanie utopijnego projektu na poziomie teorii nic nie da, gdyż potencjalne zło skrywające się w utopijnych koncepcjach nowych społeczeństw nie jest widoczne na abstrakcyjnym poziomie ich teoretycznych założeń, lecz ujawnia się dopiero podczas wdrażania tych postulatów w praktykę życia codziennego.

Natomiast bardzo wyraźny głos w obronie zasadności tworzenia utopijnych projektów sformułował Max Horkheimer<sup>23</sup>. Niemiecki filozof postanowił ocalić utopię, ponieważ dostrzegł w niej potencjał krytyczny związany z wyrażaną w niej niezgodą na niesprawiedliwości otaczającego nas świata. Wszyscy utopiści tworzyli swoje pomysły na nowy świat, ponieważ dostrzegali słabości instytucji państwowych i struktur społeczno-politycznych,

<sup>20</sup> Ibidem, s. 124.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 114.

<sup>22</sup> S. Žižek, *W obronie przegranych spraw*, tłum. J. Kutyla, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 107.

<sup>23</sup> M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii*, w: idem, *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, tłum. J. Doktor, PIW, Warszawa 1987, ss. 238-241.

w których przyszło im żyć. W takich przypadkach utopia staje się próbą ponownego stworzenia świata. Dlatego wedle Horkheimera warto oddawać się tworzeniu utopii, gdyż mogą one obnażyć zwyrodnienia istniejących systemów społeczno-politycznych.

Choć spojrzenie na utopię z perspektywy zaproponowanej przez Horkheimera wydaje się wykazywać pewne podobieństwa do politycznych rozważań Caputo<sup>24</sup>, to amerykański radykalny hermeneuta zdecydowanie sprzeciwia się utożsamianiu koncepcji „nadchodzącej demokracji” z tradycyjnie rozumianą utopią. Przede wszystkim Caputo nie proponuje procesu abstrakcyjnej idealizacji demokracji, lecz intensyfikację obecności demokratycznych procedur w praktykach życia codziennego. Zwracając się ku „nadchodzącej demokracji”, nie konfrontujemy się z czymś podobnym do *eidos* Platona lub Kantowskiej idei regulatywnej<sup>25</sup>. „Nadchodząca demokracja” nie przyjmuje nigdy formy jakiegoś pozytywnie określonego ideału, do którego możemy się małymi krokami zbliżać, ale nigdy nie możemy w pełni zrealizować w praktyce życia codziennego. Derrida i Caputo nie nadają obietnicy zawartej w „nadchodzącej demokracji” żadnej pozytywnie określonej lub zdeterminowanej treści, którą posiadają klasyczne projekty utopijnych ustrojów. Obaj filozofowie podkreślają, że to, co ma nadejść, tkwi w elastycznym i ekscesywnym niedookreśleniu.

Odpowiadanie na wezwanie „nadchodzącej demokracji” wiąże się z aktywnym przemianianiem instytucji państwowych i wprowadzaniem do nich coraz to więcej i więcej demokracji, a nie na stopniowym przybliżaniu się do pełnego zrealizowania z góry określonej wizji idealnego społeczeństwa. Jeśli utopia jest jednocześnie doskonałym miejscem i miejscem, którego nie ma, to „nadchodząca demokracja” zdecydowanie nie jest (nie istnieje), lecz przyzywa nas jako widmowa obietnica przyszłości, która nigdy nie zakrzepnie w żadnej doskonałej istocie. Dlatego zamiast o utopii Caputo woli mówić o „nadchodzącej demokracji”, jako o pewnej atopii<sup>26</sup>, którą rozumie jako utopię negatywną, pozbawioną pozytywnego ideału.

Podsumowując tę część rozważań nad zawartą w pracach Caputo wizją filozofii politycznej, można pokusić się o stwierdzenie, że jest ona jedną z wielu wersji multikulturalizmu<sup>27</sup>. Jest to filozofia polityczna, w której nie ma miejsca na idee sprawiedliwości ślepej na płeć, rasę lub etniczne pochodzenie. Jest to więc przykład tożsamościowej polityki różnicy (*politics of dif-*

<sup>24</sup> Także „nadchodząca demokracja” ma stanowić impuls do korygowania niesprawiedliwości tkwiącej w istniejących ustrojach liberalnej demokracji.

<sup>25</sup> J. D. Caputo, *Temporal Transcendence...*, ss. 198-200.

<sup>26</sup> J. D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, s. 147.

<sup>27</sup> Szerzej na temat multikulturalizmu i polityki różnicy: T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2006, ss. 346-366; A. Szahaj, M. N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2005, ss. 170-175.

*ference*). W ramach tej filozofii politycznej sceptycznym okiem przygląda się także funkcjonowaniu systemów formalnej równości wszystkich obywateli, za którymi skrywać się mogą nadal realne niesprawiedliwości, które dyskryminują niektóre grupy społeczne i uniemożliwiają im w pełni podmiotowe uczestnictwo w sprawowaniu władzy. Wielokulturowa polityka różnicy będzie także zdecydowanie opowiadać się za równoprawnym traktowaniem kulturowych różnic, występujących w danych społeczeństwach, oraz występować przeciwko polityce asymilacji. Byłby to bowiem przykład działania zmierzającego do niwelowania różnic i sprowadzania tego, co inne do tego samego. Wiąże się to z radykalnym sprzeciwem wobec (z ducha premodernistycznej) koncepcji tożsamości wspólnoty opartej na organicznej jedności. W zamian proponuje się ukazywać zróżnicowane korzenie poszczególnych narodów, co ma prowadzić do postrzegania państw narodowych jako wewnętrznie zróżnicowanych i hybrydowych. Wielokulturowa radykalna demokracja, chcąc chronić różnego typu mniejszości przed potencjalnym zagrożeniem dyskryminacją ze strony dominującej większości, musi prowadzić szeroko zakrojoną politykę wspierania akcji afirmatywnych skierowanych do tych mniejszości.

Tak definiowana wielokulturowa polityka różnicy może zostać poddana wieloaspektowej krytyce. Zbyt radykalna i lekkomyślna polityka pielęgnowania różnic może prowadzić do anarchizacji państwa i chaosu, gdyż może okazać się bezsilna wobec autorytarnych grup, nieuznających podstawowych praw człowieka. Niektóre mniejszości mogą bowiem prowadzić wrogą działalność wobec ustroju politycznego, z którego dobrodziejstw tymczasowo korzystają. W skrajnych przypadkach grupy mniejszościowe, w dłuższej perspektywie czasowej, mogą skolonizować rdzenną kulturę i ją zdominować, zwłaszcza jeśli ich grupowa tożsamość jest silniejsza.

Tak więc radykalny multikulturalizm może stanowić zagrożenie dla jedności państwa, dla której niezbędna okazuje się potrzeba identyfikacji obywateli z fundamentalnymi pryncypiami danej wspólnoty politycznej. Stabilność państwa niekoniecznie musi być realizowana poprzez organiczną jedność narodowej wspólnoty. Bardziej nowożytne rozwiązanie będzie związane z oparciem się na idei patriotyzmu konstytucyjnego (znanej choćby z teorii politycznej Habermasa). Jego fundament nie jest wznoszony na etniczności lub partykularnej kulturze narodowej, lecz na wierności konstytucji jako podstawie politycznego ładu. Jednakże patriotyzm konstytucyjny jest owocem poświeceniowej kultury liberalnej, z której wyrasta i jako taki może nie być akceptowany przez przeciwników liberalizmu. Patriotyzm konstytucyjny może także uchodzić za zbyt słabe spoiwo tożsamości dla danej wspólnoty politycznej. Samuel Huntington w swoim ujęciu współczesnego zderzenia cywilizacji podkreślał, że walka toczy się przede wszystkim

na poziomie kulturowej tożsamości. W takim przypadku autodekonstrukcja i silny samokrytycyzm cywilizacji zachodniej mogą ją znacznie osłabić w globalnej rywalizacji z innymi cywilizacjami o mocniejszych tożsamościach. Dlatego alternatywą dla wielokulturowej polityki różnicy może być zwrot ku pielęgnowaniu kultury wiodącej i wdrażaniu programów asymilacyjnych, co miałyby zapobiegać powstawaniu zamkniętych kulturowo „równoległych polis”<sup>28</sup> w obrębie danego państwa.

W refleksji politycznej Caputo brakuje głębszego spojrzenia na potencjalne zagrożenia związane z radykalną polityką różnicy. Amerykański hermeneuta skupia się głównie na zagrożeniach związanych z ograniczaniem społecznej różnorodności. Dlatego w jego filozofii gościnności Obcy/Inny zajmują uprzywilejowane miejsce. Zawarta w niej relacja Ja – Inny nie jest równorzędna. Caputo nie protestuje, gdy Ja jestem zmieniany przez Innego, ale jeśli to Ja staram się zmienić Innego, wtedy jest to problematyczne. Radykalny demokrat nie neguje, że spotkanie z Innym może ściągnąć na nas niebezpieczeństwo. Pomimo tego zachęca swoich czytelników do przyjęcia postawy ufnej otwartości i gościnności, co ma doprowadzić do podjęcia pięknego ryzyka spotkania z Innym.

## 2. Prawo i sprawiedliwość

Jako powinno się formułować relację sprawiedliwości do prawa? Czy prawo powinno być orężem sprawiedliwości, ślepym mieczem, który każdy przypadek odmierza dokładnie taką samą miarą? Czy też raczej wezwanie do zaprowadzenia sprawiedliwości ma być impulsem wstrząsającym fundamentami opresyjnych kodeksów prawa? Caputo, kontynuując refleksję Derridy nad relacją prawa do sprawiedliwości, punktem wyjścia czyni następującą deklarację francuskiego filozofa, którą sformułował podczas gościnnej wizyty na amerykańskim Uniwersytecie Villanova:

Prawo jako takie może być dekonstruowane i musi być dekonstruowane. To jest warunek historyczności, rewolucji, moralności, etyki i postępu. Ale sprawiedliwość nie jest prawem. Sprawiedliwość jest tym, co daje nam impuls, pęd lub motywację do usprawnienia prawa, a to znaczy do jego zdekonstruowania. Bez wezwania sprawiedliwości nie mielibyśmy żadnego interesu w dekonstruowaniu prawa<sup>29</sup>.

Każda dekonstrukcja czegokolwiek jest zawsze podejmowana w imię afirmacji czegoś niedekonstruowalnego (*undeconstructible*). W tym przypadku dekonstrukcja prawa odbywa się zawsze w imię sprawiedliwości,

<sup>28</sup> Termin zaczerpnięty od czeskiego opozycjonisty i polityka Václava Bendy.

<sup>29</sup> J. D. Caputo, *Deconstruction in the Nutshell...*, s. 16.

która dekonstrukcji nie podlega. Natychmiast pojawia się pytanie o charakter i sposób rozumienia tak postrzeganej sprawiedliwości. Czy przypadkiem niepodlegająca dekonstrukcji sprawiedliwość nie staje się nowym transcendentnym znaczącym, jakimś niezmiennym absolutem, niepodważalnym fundamentem *arche*, ponowoczesną rzeczą-w-sobie (*Ding-an-sich*), nowym centrum systemu lub neoplatońską Jednią poza bytem? Dla Derridy i Caputo to, co niedekonstruowalne nie jest żadnym nowym centralnym fundamentem filozofii, lecz raczej eks-centriczną ekstazą<sup>30</sup> (*ec-centric ecstasis*) skierowaną ku temu, co nigdy nie jest, ale zawsze nadchodzi (*to-come*).

Sprawiedliwość jako to, co niedekonstruowalne nie jest czymś definitywnie określonym, czymś podobnym do niezmiennej idei sprawiedliwości znanej z filozofii Platona lub czymś skrojonym na miarę idei regulatywnej Kanta. Afirmowana przez Caputo i Derridę niedekonstruowalna sprawiedliwość nie zasklepia się nigdy w żadnej ostatecznej i pozytywnej formule, ponieważ umieszczaloby to sprawiedliwość w ramach pewnego horyzontu oczekiwań i pacyfikowało jej eksces niedookreśloności. Natomiast to właśnie prawo jest pozytywnym i określonym systemem reguł i przepisów. Pozytywne prawo jako coś, co zostało skonstruowane, może zostać także poddane dekonstrukcji. Jednakże dekonstrukcja prawa nie oznacza nigdy jego totalnego zanegowania i zniszczenia, a jest jedynie próbą jego ponownego wykreowania, pomyślenia na inny sposób, usprawnienia i zreformowania. Caputo i Derrida jako inwencjonaliści zachęcają do ustanawiania prawa na nowo, gdyż dekonstrukcja nie jest nihilistycznym niszczeniem, lecz czynieniem giętkim, elastycznym i reformowalnym. Takie zawieszenie lub przekroczenie spisane go prawa w imię sprawiedliwości nie ma być wynikiem decyzyzmu suwerena znanego z politycznych pism Carla Schmitta, którego to potęga jest tak przemożna, że może on swobodnie decydować o zawieszeniu prawa i wprowadzeniu stanu wyjątkowego. Dla Caputo i Derridy decyzja o zawieszeniu lub reinwencji prawa musi być zawsze motywowana odpowiedzialnością za niepewny los Innego. To cierpienie Innego wymusza decyzję o zmianie prawa.

Tak więc dekonstrukcja jest możliwa pod dwoma warunkami<sup>31</sup>. Pierwszy z nich brzmi: „Dekonstruowalność prawa czyni dekonstrukcję możliwą”. Natomiast drugi warunek jest sformułowany w następujący sposób: „Niedekonstruowalność sprawiedliwości także czyni dekonstrukcję możliwą”. W efekcie tego dekonstrukcja jest tym, co się wydarza w interwale, który oddziela niedekonstruowalność sprawiedliwości od dekonstruowalności prawa.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 128.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 132.

Niedekonstruowalne wezwanie do zaprowadzania sprawiedliwości jest impulsem motywującym do zreformowania niesprawiedliwości zawartej w opresyjnych systemach prawnych. To właśnie w imię sprawiedliwości mamy pochylać się nad wszelkimi osobliwościami<sup>32</sup> (*singularities*) życia. Każdy przypadek, z którym się spotykamy, jest do pewnego stopnia wyjątkowy i domaga się, by oprócz stosowania ogólnych schematów postępowania lub sądenia, pamiętano także o jego wyjątkowym kontekście i rozpatrywano go w indywidualnym trybie.

Sprawiedliwość i prawo są więc ze sobą mocno powiązane. Nie jest tak, że sprawiedliwość nie potrzebuje prawa. Bez prawa sprawiedliwość nie ma jak bronić słabych przed władzą silnych<sup>33</sup>. Dla Caputo głos wzywającej nas sprawiedliwości pobrzmiewa najmocniej w dwóch przypadkach. Po pierwsze, gdy dochodzi do aktów przemocy i konfrontujemy się z cierpieniem pozostawionym samemu sobie. Po drugie, gdy mamy do czynienia z systemami prawnymi, które w sposób nieuzasadniony<sup>34</sup> ograniczają pluralizm osobliwości i różnic. Amerykański radykalny hermeneuta przyrównuje wezwanie sprawiedliwości do pojawiającego się w Ewangelii św. Jana motywu *parakleta*<sup>35</sup>. W ten sposób Jezus określił Ducha Świętego, który podczas Jego nieobecności będzie pełnił rolę obrońcy, wspomocznika i orędownika przywołanego na pomoc. Sprawiedliwość niczym *paraklet* ma właśnie stawać w obronie ciemionych, doznających przemocy, cierpiących samotnie lub marginalizowanych przez prawo. Wezwanie sprawiedliwości ma przypominać o konieczności dania dyskryminowanym grupom możliwości przemawiania i świadczenia o sobie w swoim własnym idiomatycznym języku. Gdy niesłuszne prawo oskarża jednostkę o kultywowanie osobliwości swojego bycia, sprawiedliwość wciela się w rolę adwokata i obrońcy prawa do zachowania różnic stylów bycia.

Sprawiedliwość rozpatrywana z perspektywy zaproponowanej przez Derridę i Caputo ma niewiele wspólnego z antyczną koncepcją sprawiedli-

<sup>32</sup> Osobliwe mogą być zdarzenia, w których uczestniczymy, ale przede wszystkim takimi osobliwościami są poszczególne indywidua. W tej kwestii Caputo zapytuje: Czy osobliwości indywiduów można rozpatrywać w kategoriach „mojności” (*Jemeinigkeit*) znanej z wczesnej filozofii Heideggera. Odpowiedź jest przecząca. Zarówno dekonstrukcja, jak i radykalna hermeneutyka nie koncentrują się na swojości autonomicznego i zwróconego ku sobie podmiotu, lecz na pierwszym miejscu stawiają zawsze Innego. Dlatego osobliwości są na pierwszym miejscu osobliwościami bycia Innego, są „twojością” (*Jedeinigkeit*) Innego. Zob. ibidem, s. 135.

<sup>33</sup> W tym miejscu można pokusić się o sparafrazowanie słynnych słów Kanta i stwierdzenie, że prawo bez sprawiedliwości jest ślepe, a sprawiedliwość bez prawa jest bezsilna.

<sup>34</sup> Uzasadnionym prawnym ograniczeniem różnic będzie np. zakaz propagowania totalitarnych ideologii.

<sup>35</sup> Paraklet jest także technicznym terminem prawniczym stosowanym niegdyś wobec osoby wspomagającej prawnie osoby oskarżone i postawione przed sądem. Dziś używa się przede wszystkim terminu „adwokat” lub „obrońca”.

wości jako rozdzielania dóbr w zależności od wniesionych zasług. Nie jest podobna do ślepego miecza sprawiedliwości znanego z rzymskich kodeksów. Nie przypomina także sprawiedliwości znanej z pism politycznych Johna Rawlsa, która funkcjonuje w skrytości za zasłoną niewiedzy (*veil of ignorance*). Sprawiedliwość Derridy i Caputo w największym stopniu uraża arystokratyczny gust Nietzschego, gdyż jest obrończynią tych wszystkich pogardzanych przez niego słabych „niewolników”, których św. Paweł nazywał mianem *ta me onta*, nisko urodzonych i pogardzanych. Dlatego w koncepcji sprawiedliwości promowanej przez amerykańskiego hermeneutę i francuskiego dekonstrukcjonistę bardzo silnie da się wyczuć wpływ profetycznego dyskursu żydowskich proroków.

Pośrednikiem, który przemycił do postmodernizmu wątki biblijne, był zdaniem Caputo Emanuel Lévinas<sup>36</sup>. To w jego filozofii pobrzmiewa profetyczny głos wołający o sprawiedliwość i otwartość na odmienności Innego. To właśnie Lévinas jest pośrednikiem łączącym Caputo i biblijnych proroków, z których najważniejsze przesłanie formułował prorok Amos. Był on odważnym i bezpardonowym głosem piętnującym prosperującą niemoralność w Izraelu za panowania Jeroboama II. Wstrząśnięty bogactwem niektórych izraelskich miast, które wzbogaciły się na niesprawiedliwości i krzywdzie wyrządzonej biednym, Amos przepowiadał im nadchodzącą klęskę jako konsekwencję popełnionych nieuczciwości. Podstawową misją proroka nie jest jednak przepowiadanie przyszłości, lecz ostrzeżenie przed przyszłymi zgubnymi konsekwencjami czynionych niesprawiedliwości. Jego profetyczny głos ma wstrząsać zatwardziałościami serc władców świata, zawstydząć bogatych z powodu ich zimnej logiki ekonomicznej wymiany i przyczynić się do przemiany ich serc. Księga Amosa jest właśnie takim mocnym przykładem biblijnego głosu wołającego o sprawiedliwość społeczną. Ten głos streszcza się w pełnej nadziei zapowiedzi, którą Caputo w pełni afirmuje i inkorporuje do swojego filozofowania<sup>37</sup>:

Niech sprawiedliwość wystąpi jak woda z brzegów i prawość jak potok nie wysychający wyleje! (Am 5, 24)<sup>38</sup>

Wsluchiwanie się w nawoływanie sprawiedliwości i wdrażanie jej w życie nie jest także obce ewangelicznym przypowieściom Jezusa. Caputo,

<sup>36</sup> J. D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology...*, s. 136.

<sup>37</sup> Jednakże w Księdze Amosa znajduje się także wątek, który jest przez Caputo zdecydowanie odrzucany. Amos nie tylko zapowiada przerwanie ucisku biednych, lecz także grozi on, że w akcie Bożej sprawiedliwości wzgórze Izraela spłyną krwią i zapełnią się ciałami. Zob. J. D. Caputo, Y. Sherwood, *Otobiographies, or How a Torn and Disembodied Ear Hears a Promise of Death*, w: Y. Sherwood, K. Hart (red.), *Derrida and Religion. Other Testaments*, Routledge, New York 2005, s. 217.

<sup>38</sup> Ten cytat wyjątkowo pochodzi z Biblii Tysiąclecia, Pallottinum, Poznań 2003.

skrywając się pod pseudonimem Magdalena de la Cruz, przepisał fragment Ewangelii św. Marka (Mk 3,1-6) i umieścił w nim motywy odwołujące się do *Procesu* Kafki i refleksji Derridy nad relacją prawa do sprawiedliwości<sup>39</sup>. Owa patchworkowa konstrukcja przybrała ostatecznie postać przypowieści *Przed Prawem*. Jej głównym bohaterem stał się rabbi Jezua<sup>40</sup>, w ten sposób bowiem, odwołując się do aramejskiego imienia, nazywa Caputo Jezusa. Amerykański hermeneuta wybrał to aramejskie imię, ponieważ chciał w ten sposób dokonać oddzielenia Jezui od Jezusa Chrystusa. Jezua jest dla niego wzorowym przykładem an-archicznego<sup>41</sup> poety zobowiązania, który spędził swoje życie, upominając się o sprawiedliwość dla ludzi marginesu. Natomiast Jezus Chrystus jest dla Caputo ubóstwionym przez ludzi zbawicielem, który jako władca całego świata stał się fundamentem dla hierarchicznych kościołów chrześcijańskich.

W przypowieści autorstwa Magdaleny de la Cruz Jezua pragnie uzdrowienia dla cierpiącego człowieka z uschniętą ręką. Sprzeciwiają się temu potężni strażnicy Prawa, zdaniem których nie można łamać uniwersalnego i niezmiennego prawa szabat. Strażnicy oczekiwali, że Jezua zaczeka, aż przeminie szabat i tym samym opóźni moment uczynienia sprawiedliwości<sup>42</sup>. Natomiast Jezua, złoścąc się na zatwardziałość serc strażników Prawa, dokonał uzdrowienia chorego w szabat. Twierdził bowiem, że to Prawo jest dla ludzi, a nie ludzie dla Prawa. W ten sposób Prawo zostało zdekonstruowane w imię sprawiedliwości.

Na przykładzie tej nowej przypowieści można dokładnie prześledzić schemat relacji prawa do sprawiedliwości w ujęciu Caputo i Derridy. Szabat symbolizuje w tym przypadku skonstruowany system prawny, który pretenduje do miana uniwersalnego kodeksu, od którego reguł nie ma odstępstw. Takie niereformowalne prawo staje się dla Caputo i Derridy monstrualnym systemem opresji. Jezua jako poeta zobowiązania, który odpowiada na wezwanie sprawiedliwości, nie anihiluje prawa, lecz dokonuje jego przekroczenia w odpowiedzi na wyjątkową sytuację, w której się znalazł.

Ciekawym przykładem nadającym się do rozpatrzenia z teoretycznej perspektywy proponowanej przez obu filozofów mógłby być przypadek Waldemara Gronowskiego<sup>43</sup>, polskiego piekarza, który rozdając chleb potrzebującym, musiał zapłacić zaległy podatek od darowizny, którego nie był-

<sup>39</sup> J. D. Caputo, *Against Ethics*, ss. 146-147.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 147.

<sup>41</sup> Występujący przeciwko fundującym zasadom panującego porządku społeczno-religijnego.

<sup>42</sup> W tym miejscu pojawia się odwołanie do motywu człowieka oczekującego u wrót Prawa znanego z powieści Kafki.

<sup>43</sup> E. Matuszewska, *Piekarz z Legnicy przegrał przed sądem*, [http://podatki.gazetaprawna.pl/wywiady/547746,piekarz\\_z\\_legnicy\\_przegral\\_przed\\_sadem.html](http://podatki.gazetaprawna.pl/wywiady/547746,piekarz_z_legnicy_przegral_przed_sadem.html) [1.12.2014].

by zobowiązany uiszczać, gdyby chleb został zutylizowany. Wydaje się, że w tym przypadku moglibyśmy mieć do czynienia z sytuacją, w której niedobre prawo domaga się zdekonstruowania w imię sprawiedliwości. Niestety sąd wydając wyrok skazujący na Gronowskiego, wykazał, iż dopuszczał się on rażących nieprawidłowości w ewidencjonowaniu własnych przychodów. Okazało się, że kwota zaległego podatku od darowizny stanowiła zaledwie kilka procent z ogromnej kwoty ponad 100 tys. zł, którą przedsiębiorca musiał zapłacić fiskusowi. Kwestia podatku od darowizny została przez niego wykorzystana jako sposób na zdobycie poparcia społecznego i zainteresowania polityków. Choć Gronowski okazał się ostatecznie przedsiębiorcą działającym w szarej strefie, to mimo tego jego sprawa przyczyniła się do podjęcia prób zreformowania prawa, co zaowocowało zniesieniem opodatkowania od darowizn.

Zdaniem Caputo nigdy nie możemy stwierdzić, że ustrój ekonomiczno-polityczny, w którym żyjemy, jest już doskonale sprawiedliwy. Takie stwierdzenie służyłoby jedynie utrwaleniu panującej niesprawiedliwości. Sprawiedliwość nigdy nie jest w pełni obecna, dlatego pilność potrzeby jej wprowadzania w życie nigdy nie ustaje. Sprawiedliwość nie może czekać, a jej uczynienie nie może zostać odwleczone. Odroczenie uczynienia sprawiedliwości jest bowiem jej negacją.

### 3. Ku ponowoczesnym wspólnotom religijnym

Caputo w swoich poszukiwaniach nowych form wspólnotowości nie ogranicza się jedynie do wymiaru wspólnot politycznych, lecz stawia także pytania o możliwy kształt, jaki mogłaby przybrać ponowoczesna *ecclesia*. Punktem wyjścia do dalszych rozważań warto uczynić atak przeprowadzony przez Kierkegaarda na zinstytucjonalizowane oblicze religii chrześcijańskiej. Amerykański teolog „słabego Boga” określił autora *Bojaźni i drżenia* mianem „Duńskiego Dekonstruktora”<sup>44</sup> lub protopostmodernisty, który umożliwił filozofii ponowoczesnej dokonanie postsekularnego zwrotu. W największym stopniu przyczyniła się do tego, sformułowana przez Kierkegaarda, bezkompromisowa krytyka systemu filozoficznego Hegla, której uniwersalności przeciwstawiona została osobliwość istnienia „biednego egzystującego indywiduum”. Szczególnym zainteresowaniem Caputo cieszyła się wyjątkowa koncepcja powtórzenia<sup>45</sup>, której możemy doszukać się na stronicach pism duńskiego filozofa. Nie jest to proste powtórzenie będące dokładnym przywróceniem czegoś minionego, lecz twórcza operacja powtarzania z różnicą.

<sup>44</sup> J. D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology...*, s. 28.

<sup>45</sup> J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, ss. 13-16.

Powtórzenie, którym zainteresowana jest radykalna hermeneutyka, w paradoksalny sposób wytwarza to, co powtarza i sprawia, że nigdy nie powraca to samo<sup>46</sup>.

W kontekście postsekularnego zwrotu w radykalnej hermeneutyce Caputo najważniejszym odniesieniem będzie krytyka państwowego Kościoła Danii, z którą Kierkegaard wystąpił pod koniec swojego życia. Chrześcijański egzystencjalista poprzez atak na biskupa Mynstera wyraził swój sprzeciw wobec zinstytucjonalizowanego oblicza chrześcijaństwa. Postrzegał on pastorów jako zwykłych urzędników państwowych, którzy z ukrzyżowania Chrystusa uczynili dla siebie wygodny sposób na życie i codziennie w swoich kościołach odgrywali chrześcijański teatrzyk. Zdecydowanie domagał się rozerwania sojuszu państwa i chrześcijaństwa:

Najpierw należy chrześcijaństwo wybawić od państwa; ono przygniata śmiertelnie swoją protekcją chrześcijaństwo, zupełnie jak matrona, która swoim cielskiem może zadusić własne dziecko na śmierć, i czy chrześcijaństwo odrażających występów: używania pod szyldem chrześcijaństwa policyjnej przemocy<sup>47</sup>.

Dla Kierkegarda zadaniem chrześcijanina jest dążenie do ustanowienia osobistej relacji z Bogiem i właśnie w tym przeszkadzają mu instytucje, które w nieudolny sposób starają się go wyřęczać i pośredniczyć w relacjach z Transcendencją. Dla duńskiego myśliciela chrześcijaństwo miało zawsze kontestować reguły rządzące światem, a nie wchodzić z nim w sojusze i się w nim zadawiać. Jednakże pod koniec życia Kierkegarda poziom jego kontestacji świata bardzo się zradyzalizował. Potępił on wszelkie formy seksualności oraz sam sakrament małżeństwa, tym samym opowiadając się za radykalną ascezą i celibatem, które miały stać się bezpardonowymi formami kontestowania świata<sup>48</sup>.

Choć Caputo podejmuje wiele filozoficzno-teologicznych tropów Kierkegarda, to zdecydowanie odrzuca jego późny ekstremizm, którego naturalną konsekwencją nie byłoby naprawienie Kościoła, lecz unicestwienie chrześcijaństwa. Jednakże duch kwestionowania logiki „tego świata” jest bardzo bliski amerykańskiemu hermeneucie, a zwłaszcza w jego koncepcji świę-

<sup>46</sup> Deleuze, komentując Nietzscheańską ideę wiecznego powrotu, stwierdził, że tym, co powraca, nie jest tożsamość, lecz różnica. Dla francuskiego filozofa wieczny powrót jest procesem, poprzez który dochodzi do różnicowania różnicy, tym samym nie może być mowy o powrocie tego samego, co już kiedyś było. Powtórzenie, z jakim mamy do czynienia w wiecznym powrocie, jest więc twórczym przewyżczeniem pozorów tożsamości. Zob. M. Kowalska, *Deleuze Gilles. Différence et Répétition*, w: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 4, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1996, ss. 136-148.

<sup>47</sup> Cyt. za: B. Alex, *Søren Kierkegaard – życie prawdziwe*, tłum. M. Zdeb, Oficyna Wydawnicza Vacatio, Warszawa 1998, s. 113.

<sup>48</sup> J. D. Caputo, *How to Read Kierkegaard*, Granta Books, London 2007, s. 5.

tej anarchii, która praktykowana jest w Królestwie Bożym. Szalona logika Królestwa Bożego kontestuje zimną logikę świata ekonomicznej transakcji, politycznej siły i metafizycznej filozofii. Królestwo uprzywilejowuje obcych i outsiderów, tych, którzy są ostatnimi, a nigdy pierwszymi. W Królestwie na przyjęciach weselnych wyprasza się zacnych gości i zaprasza ludzi spotkanych na miejskich ulicach. Liczy się także z możliwością nieoczekiwanego nadejścia obcych, którzy kołaczą do drzwi, na podobieństwo samego Boga, dla którego nie znaleziono miejsca w gospodzie. Caputo podkreśla jednak, że Królestwo nie jest żadnym nowym miejscem gdzieś w świecie, lecz nową egzystencją, nowym sposobem życia<sup>49</sup>. Żyjąc zgodnie z ewangelicznymi zasadami, żyjemy w Królestwie Bożym, gdziekolwiek jesteśmy.

Caputo w swoich komentarzach do szalonej gościnności Królestwa Bożego umieścił wezwanie do „otwarcia wrót Jerozolimy”<sup>50</sup>. Można podjąć się próby umieszczenia tego wezwania w kontekście toczącego się konfliktu palestyńsko-izraelskiego i rozważyć cztery sposoby jego rozwiązania. Pierwszy proponuje rozwiązanie kwestii Autonomii Palestyńskiej przez wcielenie jej terytoriów do sąsiednich państw. W ten sposób Strefa Gazy stałaby się częścią Egiptu, a Zachodni Brzeg zostałby włączony w ramy Królestwa Jordanii. Drugą opcję proponuje terrorystyczny Hamas, który chce zepchnąć państwo Izrael do morza i ustanowić na jego terytoriach nowe państwo palestyńskie. Trzecia możliwość, najczęściej propagowana przez liczne organizacje międzynarodowe, wiąże się z ideą dwupaństwowego rozwiązania (*two-state solution*). Sprowadza się ono do nadania Autonomii Palestyńskiej statusu niepodległego państwa i podjęcia prób pokojowego unormowania relacji pomiędzy zwaśnionymi narodami. Jednakże żadna z tych propozycji nie odpowiada na wezwanie szalonej gościnności Królestwa Bożego. Żadna nie jest też przesiąknięta afirmowaną przez Caputo pasją niemożliwego. Żadna nie formułuje radykalnego rozwiązania, które mogłoby wydawać się niemożliwym do ziszczenia. Taką propozycję rozwiązania tego konfliktu, która wychodziłaby od szalonej wiary w możliwość niemożliwego, sformułował Slavoj Žižek<sup>51</sup>, który postulował utworzenie jednego wspólnego państwa dla Żydów i Palestyńczyków. Tylko taka propozycja odpowiadałaby na przesycone pasją niemożliwego wezwanie Caputo do „otwarcia wrót Jerozolimy”.

Cały czas pamiętając o zaproponowanej przez Kierkegaarda krytyce zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa i o szalonej gościnności Królestwa Bożego, można przejść do zarysowania różnorodnych form, jakie przybierać mogą posttradycyjne wspólnoty religijne ponowoczesności. Caputo w swo-

<sup>49</sup> J. D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology...*, s. 270.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 276.

<sup>51</sup> S. Žižek, *Israel's best hope lies in a single state*, <http://www.newstatesman.com/middle-east/2011/03/jewish-girls-israel-arab-state> [1.12.2014].

ich rozważaniach przyjmuje, że pierwsi chrześcijanie wiedli swoją religijną egzystencję w silnym przeświadczeniu o rychłości ponownego przyjścia Chrystusa. To właśnie z opóźnienia tego ponownego przyjścia zrodził się osadzony w strukturach świata Kościół instytucjonalny, jako pewna tymczasowa konstrukcja zbudowana między dwoma przyjściami Chrystusa. Dla Caputo instytucje kościelne są tylko prowizorycznym planem B, skonstruowanym pod wpływem nieziszczenia się planu A<sup>52</sup>.

W poszukiwaniu odpowiedniej formuły dla ponowoczesnej *ecclesia* Caputo zwraca się ku idei „pracującego Kościoła” (*working Church*), który jest wspólnotą całkowicie zorientowaną na społeczną pomoc niesioną najbardziej potrzebującym. Kościół pracujący, który oddaje się realizowaniu społecznego przesłania Ewangelii, przeciwstawiany jest przez Caputo wysoce zinstytucjonalizowanym kościołom, których hierarchia zamyka się w katedralnych twierdzach. Jednakże hierarchowie zinstytucjonalizowanych kościołów wcale nie muszą zamykać się na niesienie pomocy najuboższym. Caputo często przytacza w tym kontekście działalność afrykańskiego arcybiskupa Desmond Tutu<sup>53</sup>, ale nie możemy także zapominać o społecznych encyklikach Jana Pawła II czy też masowym zaangażowaniu się wielu polskich hierarchów katolickich w daleko idącą pomoc dla antykomunistycznej opozycji w czasach PRL-u. Natomiast pewne kontrowersje może wzbudzać afirmatywne odnośnienie się przez Caputo do spuścizny południowoamerykańskiej teologii wyzwolenia<sup>54</sup>. Przedstawicielom tego religijnego ruchu

<sup>52</sup> J. D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct...*, ss. 34-35.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 128.

<sup>54</sup> Wchodząc głębiej w relację łączącą myśl Caputo z teologiami wyzwolenia, warto podkreślić, że nie ma jednej teologii wyzwolenia. Najczęściej jest ona kojarzona z latynoamerykańską „preferencyjną opcją dla ubogich”, praktykowaną najczęściej w obrębie Kościoła katolickiego. Pionierskimi dziełami dla tego typu teologii są pisma Gustavo Gutierrez. Jego teologia zakorzeniona jest w doświadczeniu obecności Boga w spojrzeniach ludzi ubogich. Główny nacisk kładzie się w niej na bezpośrednią służbę potrzebującym, a nie na teologiczną refleksję nad prawdami wiary. Często w jego pismach podkreśla się także, że życie jest darem Boga odbieranym przez biedę, która prowadzi do przedwczesnej śmierci. Dlatego w ramach latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia pojawiają się także tendencje do interpretowania np. nauczania proroka Amosa w kategoriach zapowiedzi zapanowania sprawiedliwości Boga jeszcze na tym świecie. Istnieje także „czarna teologia wyzwolenia” (Black Liberation Theology). Jest to odmiana chrześcijańskiej teologii, która rozwijała się głównie wśród czarnoskórej ludności Stanów Zjednoczonych. W opowieści biblijnej o wyjściu z niewoli egipskiej dopatrywała się ona zapowiedzi własnego wyzwolenia. Ideowych źródeł tej teologii należy poszukiwać w pismach Jamesa H. Cone’a. Czarna teologia wyzwolenia była także praktykowana przez mużłmańskich zwolenników radykalnej organizacji Narod Islamu, której członkowie stali za zamordowaniem jednego z jej byłych liderów Malcolma X. W ramach szeroko rozumianej teologii wyzwolenia mogą być także rozpatrywane różnego rodzaju teologie emancypacyjne, które domagają się upodmiotowienia grup marginalizowanych w ramach funkcjonowania tradycyjnych instytucji religijnych. Przykładami mogą tu być teologia feministyczna lub teologia *queer*. Szerzej na temat różnych teologii wyzwolenia: Ch. Rowland (red.), *The Cambridge*

można bowiem zarzucić nie tylko ocieranie się o flirt z ideologią marksistowską lub wręcz sprzedawanie marksizmu pod przykrywką chrześcijaństwa<sup>55</sup>, lecz także odwoływanie się do przemocy, której nie unikali księży z karabinami<sup>56</sup>.

---

*Companion to Liberation Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; G. Gutierrez, *The Task and Content of Liberation Theology*, w: Ch. Rowland (red.), *The Cambridge Companion...*, ss. 19-38. Pozostaje zadać pytanie: Czy teologiczny projekt Caputo może być rozpatrywany w kategoriach teologii wyzwolenia? Jeśli za punkt odniesienia przyjmujemy latioamerykańską teologię wyzwolenia, która podkreśla, że wyrasta z bezpośredniej posługi w dzielnicach nędzy, to odpowiedź musi być przecząca. Caputo przebywając przez pewnie czas w zakonie, mógł wybrać drogę służby potrzebującym, zdecydował się jednak na drogę akademickiej kariery. Amerykański hermeneuta podkreśla jednak, że w swojej naukowej pracy często podejmuje kwestie związane z ujarzmieniem i cierpieniem ciał ludzi prześladowanych i marginalizowanych. Jego teologia jest także bardzo inkluzywna, a przez to może być rozpatrywana w kategoriach postmodernistycznej teologii emancypacyjnej, która nie tworzy przeszkód i może być wykorzystywana w ramach feministycznej lub *queerowej* refleksji teologicznej. Zob. I. Leask, *From Radical Hermeneutics to The Weakness of God: John D. Caputo in Dialogue with Mark Dooley*, w: M. Złomislíč, N. DeRoo, *Cross and Khôra...*, ss. 346-347.

<sup>55</sup> Krytyka teologii wyzwolenia zawarta w przygotowanych przez kardynała Ratzingera dokumentach Kongregacji Doktryny i Nauki Wiary jest wnikliwa i wieloaspektowa. Ratzinger podkreśla w nich, że nie ma jednej teologii wyzwolenia. Nie ma znaku równości między teologią zaproponowaną przez Gustavo Gutierrez a bardzo mocno przesiąkniętą marksizmem teologią uprawianą przy rządzie sandinistów w Nikaragui. Przyszły papież Benedykt XVI nie dokonał totalnej krytyki teologii wyzwolenia, a raczej wskazał na pewne niebezpieczne idee i tendencje, które pojawiały się w jej różnych odmianach. Problematyczność teologii wyzwolenia związana jest przede wszystkim ze skłonnością niektórych jej przedstawicieli do korzystania z motywów i pojęć marksistowskich. W takich przypadkach konflikty społeczne opisywane są w kategoriach walki klas, lud Boży staje się nowym proletariatem, a hierarchie kościelne są postrzegani jako uprzywilejowana klasa uciskająca lud. Pojawia się także pokusa sekularyzowania zbawienia, poprzez głoszenie wizji Królestwa Bożego zaprowadzanego w doczesnym świecie. Ratzinger podkreśla także, że marksizm jest ideologią otwarcie wrogą wobec chrześcijaństwa, opartą na radykalnie odmiennej antropologii i wizji człowieka. Dlatego korzystanie z analiz marksistowskich powinno być zawsze przyjmowane z dużą dozą sceptycyzmu. Nie można bowiem dopuszczać do rozerwania jedności chrześcijańskiej wspólnoty poprzez wrogie przeciwstawienie ubogich bogatym. Nie bogactwo jako takie jest bowiem problemem, lecz nasz indywidualny stosunek do bogactwa, które nie może przesłaniać Boga i bliźniego. Pamiętać należy także, że obowiązkiem Kościoła jest niesienie pomocy potrzebującym, lecz Kościół nie może także zapominać, że jego głównym zadaniem musi pozostać przeprowadzanie ludzi z życia doczesnego do pełni życia wiecznego. Sam chleb nie wystarczy bowiem do zbawienia. Szerzej na ten temat: J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Jedność, Kielce 2005, ss. 93-94; idem, *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x151/instrukcja-o-niektorych-aspektach-teologii-wyzwolenia-libertatis-nuntius/?print=1> [1.12.2014]; idem, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x143/instrukcja-o-chrzescijanskiej-wolnosci-i-wyzwoleniu-libertatis-conscientia/?print=1> [1.12.2014].

<sup>56</sup> Caputo opowiada się za naśladowaniem Jezusa, który w powieści Dostojewskiego *Bra-cia Karamazow* rozbraja brutalną siłę Wielkiego Inkwizytora za pomocą pocałunku. W sporze dotyczącym relacji chrześcijaństwa do stosowania przemocy za przeciwnym względem

Caputo nie powinien przeciwstawiać oddolnych wspólnot religijnych, zorientowanych na pomoc najuboższym, hierarchom zinstytucjonalizowanych kościołów, lecz raczej nowemu zjawisku celebryckich religii sprzedawanych jako atrakcyjny towar lub usługa duchowa. Można wskazać na kilka przykładów takich komercyjnych kultów religijnych. Pierwszym z nich jest bardzo popularna wśród amerykańskich gwiazd popkultury skomercjalizowana wersja żydowskiej kabały. Ma ona niewiele wspólnego z ezoteryczną tradycją żydowskiego mistycyzmu, za to wiele ją łączy z nieco jarmarcznym kupczeniem duchowymi usługami. W podobny sposób należy postrzegać popularność patchworkowej religijności New Age. Nie można zapominać także o działalności amerykańskich teleewangelistów, spośród których na pierwsze miejsce wybija się Joel Osteen. Natomiast najbardziej charakterystycznym przykładem takiego komercyjnego kultu religijnego jest stworzona przez Rona L. Hubbarda scjentologia, która z opowieści o charakterze *science fiction* przeistoczyła się w dochodowy religijny produkt. Mara Einstein określiła wszystkie przytoczone kulty mianem swoistych „religijnych marek” (*religious brands*), które funkcjonują jako kolejne produkty na rynku lifestylowej konsumpcji<sup>57</sup>. To właśnie tego typu nowe ruchy religijne są przeciwieństwem wspólnot zorientowanych na czynienie daru z siebie w służbie potrzebującym.

Zupełnie inną inspirację dla ponowoczesnych wspólnot religijnych stanowi dla Caputo przykład niewielkiej grup religijnej *Icon* z Belfastu w Irlandii Północnej<sup>58</sup>. *Icon* trudno nazwać instytucją w tradycyjnym rozumieniu tego terminu, jest to raczej bardzo luźne i awangardowe zgromadzenie młodych ludzi, którzy nie zbudowali wyróżniającej się świątyni ani żadnej hierarchii lub podziału na duchownych i świeckich. Takie zgromadzenie charakteryzuje się brakiem teologicznego i etycznego konsensusu między jej członkami oraz bardzo szeroką inkluzją, gdyż w ramach jej spotkań uczestniczą także religijni liberałowie, a nawet ateiści. Podczas spotkań tej grupy nie unika się także otwartości na idee zawarte w różnych teologiach *queer*. Takie wspólnoty jak *Icon* nie są instytucjami kościelnymi ani tradycyjnymi kultami, lecz kolejnymi próbami wcielania w życie ponowoczesnej „religii bez religii”<sup>59</sup>.

Caputo podkreśla także, że przyszłe (nadchodzące) postmodernistyczne wspólnoty religijne muszą bronić się przed upadkiem w idolatrię<sup>60</sup>. Taką

Caputo głos może uchodzić postawa Sama Childersa, nazywanego często „kaznodzieją z karabinem”. Childers, były członek gangu motocyklowego, który nawrócił się na chrześcijaństwo, udał się na misję do Afryki, gdzie budował sierocińce i z bronią w ręku bronił ich przed atakami Armii Bożego Oporu.

<sup>57</sup> M. Einstein, *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*, Routledge, New York 2008, ss. I-XV.

<sup>58</sup> J. D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct...*, s. 130.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 131.

idolatrią jest dla Caputo przeświadczenie ortodoksji o posiadaniu ostatecznej prawdy o Bogu. Idolatrią jest także teologiczne sprowadzanie Boga do czysto ludzkich kategorii i ich absolutyzowanie, które nie pozwala dokonać ich twórczej translacji i powtórzenia na inny sposób. I wreszcie idolatrią jest też pewna siebie wiara, która nigdy nie przeżywa momentów zwątpienia. Dokładnie tak rozumianą idolatrię chciałby zdekonstruować Caputo. Jednakże dekonstrukcja ma bardzo złą opinię w większości przykościelnych salek. Dlatego Caputo stara się ją tam czasem przemycić pod przykryciem radykalnej hermeneutyki.



## CZĘŚĆ DRUGA

### POLEMIKI

„Tylko umarli zobaczyli koniec wojny (*polemos*)”.

Platon



## ROZDZIAŁ V

# CHRISTOPHERA NORRISA KRYTYKA POSTMODERNIZMU

### 1. Filozoficzne spory o dekonstrukcję

Pomimo upłynięcia już ponad dziesięciu lat od śmierci Jacques'a Derridy nadal nie ustają żarliwe filozoficzne spory o ocenę zaproponowanej przez niego dekonstrukcji filozoficznej tradycji Zachodu<sup>1</sup>. Zwolennicy Derridy dostrzegają w nim wyzwoliciela filozofii, który dokonał jej emancypacji z ograniczających schematów myśli metafizycznej. Jednocześnie przeciwnicy dekonstrukcji zarzucają jej promowanie relatywizmu i nihilistycznej transgresji dla samej transgresji, której zgonną konsekwencją jest podważenie wszelkich trwałych fundamentów cywilizacji zachodniej. Do grona przeciwników filozoficznego projektu Derridy można zaliczyć takich filozofów, jak: Jürgen Habermas, Roger Scruton czy Stanley Rosen. Apologetyczno-polemiczną postawę wobec niego przyjmował Richard Rorty. Natomiast spośród licznych obrońców i kontynuatorów intelektualnej spuścizny francuskiego filozofa warto wyróżnić prace Christophera Norrisa i Johna D. Caputo.

Jedne z najbardziej radykalnych denuncjacji dekonstrukcji wyszły spod pióra brytyjskiego, konserwatywnego filozofa Rogera Scrutona i amerykańskiego myśliciela Stanley'a Rosena, który był uczniem Leo Straussa. Dla Scrutona dekonstrukcja jawi się jako niszczyielski przejaw „kultury odrzucenia” filozoficznej tradycji Zachodu, i jak stwierdza sam brytyjski krytyk Derridy:

[...] pod tym względem nie różni się ona od innych wywrotowych doktryn: np. marksizmu, leninizmu i maoizmu. Podobnie jak pop, który szybko staje się oficjalną kulturą państwa postmodernistycznego, tak też kultura odrzucenia staje się oficjalną kulturą postmodernistycznego uniwersytetu<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Jednym z pierwszych polskich badaczy, który w swoich publikacjach na temat filozoficznej spuścizny myśli Derridy podejmował tę kwestię, był Michał Paweł Markowski. Zob. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Domini, Bydgoszcz 1997, ss. 65-88.

<sup>2</sup> R. Scruton, *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, tłum. J. Prokopiuk, J. Przybył, Thesaurus, Łódź 2007, s. 181.

W ocenie Scrutona pisma Derridy lubują się w intelektualnych paradokсах, które stanowią wywrotową siłę i paliwo napędzające dekonstrukcyjną praktykę. Jej konsekwencją jest postrzeganie świata jako wytworu ludzkich konstrukcji, co sprawia, że w takiej perspektywie człowiek uzyskuje możliwość dokonania ponownej kreacji świata i samego siebie<sup>3</sup>.

Brytyjski filozof krytykuje także jedną z głównych tez Derridy, w której stwierdzał on, że intelektualna tradycja Zachodu uprzywilejowała mowę kosztem pisma<sup>4</sup>. Scruton, starając się uczynić tezę o dominacji mowy problematyczną, wskazuje na fakt, iż cywilizacja zachodnia została zbudowana na chrześcijańskich i judaistycznych tradycjach religijnych, a to są tradycje religii ksiąg, które są wyraźnymi śladami pozostawionymi przez Boga nieobecnego bezpośrednio w świecie. Także świecka tradycja prawnicza uczyniła ze spisane prawa i pisemnych umów trwałe fundament regulujący charakter społecznych interakcji. Poza tym Scruton, który jest również kompozytorem muzyki operowej, nie omieszkał wspomnieć także o fakcie przelewania pięknych muzycznych dźwięków na papier zapełniany symbolicznym zapisem znaków umieszczanych na pięciolinii.

Derridiański kult pisma wiąże się także z entuzjastycznym otwarciem na hasło, rzucone przez Rolanda Barthesa, ogłaszające śmierć autorów tekstów. To sprawia, że nieobecni autorzy tracą możliwość kontrolowania własnych tekstów, a ich znaczenie zależne jest tylko od ich odczytania przez czytelników. Tym samym, zdaniem Scrutona, Derrida popada w bałwochwalczą idolizację tekstu:

Jest bowiem rzeczą oczywistą, że Derrida traktuje „tekst” w sposób bałwochwalczy: zostaje on wyniesiony ze świata codziennego i wyposażony w potencję bardziej nienaturalną i tak wielką, że w końcu wchłania ona całą rzeczywistość. Nie jest to już wyraz duszy ludzkiej ani w żadnym realnym sensie wytwór ludzki, lecz gość z innego świata, świata, w którym ducha trzeba wywołać<sup>5</sup>.

W równie bezpardonowy sposób idee dekonstrukcji krytykuje amerykański filozof Stanley Rosen. Podczas gdy filozoficzna nowożytność przyjmowała, że możemy zrozumieć tylko to, co sami skonstruujemy, Derrida, parafrazując jej tezę, stwierdza, iż rozumieć możemy tylko to, co jesteśmy sami w stanie zdekonstruować. Jednakże, w opinii Rosena, sofistycznej myśli Derridy brakuje mocy argumentacyjnej:

Nie ma Derridiańskich argumentów, gdyż każdy znak odsyła jedynie do innego znaku. Odrzucenie metafizyki obecności jest mieczem o dwóch ostrzach. *Écriture* jest imieniem podwójnej nieobecności znaku i jego desygnatu. W ten sposób miecz ten odcina dłoń Derridiańskiego pisarza. Jeśli świat jest tekstem pisany przez

<sup>3</sup> Ibidem, s. 182.

<sup>4</sup> Ibidem, ss. 183-184.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 188.

*différance*, to jest on opowieścią idioty, niesubiektywnej subiektywności lub idioty uczonego, a tym samym opowieścią pełną wściekłości i wrzasku, nie mówiącą niczego<sup>6</sup>.

Tym samym dla Rosena dekonstrukcja, której uprawianiu oddawał się Derrida, jest ostatnim przystankiem na drodze rozstawiania się filozoficznej nowoczesności z dziedzictwem myśli oświeceniowej. Świat opisywany i rozumiany niegdyś przez filozofów znika zasypany przez stertę tekstów odnoszących się już tylko do innych tekstów. Swoją ocenę intelektualnego dorobku dekonstrukcji formułuje Rosen w następujących słowach:

Tak długo, jak matematyka pozostaje paradygmatem wszelkiego myślenia, ontologia jest tożsama z semantyką. Ale gdy matematyka jest sama postrzegana jako specyficzny dialekt języka, semantyka zostaje zastąpiona przez gramatykę lub, by użyć modnego słowa, lecz pozbawionego sensu pseudonimu, przez gramatologię, zamiast o rzeczach mówimy o desygnatach, zamiast o desygnatach mówimy o znakach, które oznaczają same siebie<sup>7</sup>.

Kolejnym krytykiem Derridy, który nie szczędził cierpkich słów komentujących niekorzystne konsekwencje wynikające dla filozofii z przyjęcia radykalnych postulatów dekonstrukcji, jest jeden z najwybitniejszych współczesnych filozofów, Jürgen Habermas. Główny zarzut stawiany Derridzie przez nestora Szkoły Frankfurckiej dotyczy kwestii zacierania przez dekonstrukcję gatunkowej różnicy oddzielającej filozofię i literaturę. Sposobem na jej zniwelowanie jest wprowadzenie bardzo pojemnego pojęcia tekstu.

W praktyce dekonstruktywnej wychodzi na jaw słabość gatunkowej różnicy pomiędzy filozofią a literaturą; ostatecznie wszystkie różnice gatunkowe zanikają w pojemnym, wszechogarniającym kontekście tekstu. Derrida mówi hipostazując o „tekście ogólnym”. Pozostaje samo piszące się pismo jako medium, w którym każdy tekst splata się ze wszystkimi innymi. Każdy pojedynczy tekst, każdy poszczególny gatunek, zanim się pojawią, już utraciły autonomię na rzecz pochłaniającego wszystko kontekstu i niekontrolowanego dziania się spontanicznej produkcji tekstu. Na tym polega prymat retoryki, która ma do czynienia z jakościami tekstów w ogóle, nad logiką jako systemem reguł, któremu podlegają w sposób wyłączny tylko określone typy dyskursu, zobowiązane do argumentacji<sup>8</sup>.

W przytoczonym fragmencie Habermas konstatuje fakt uprzywilejowywania przez Derridę retoryki względem logiki. Autor *Filozoficznego dyskursu nowoczesności*, w podobny sposób jak uczynił to Herbert Schnädelbach<sup>9</sup>,

<sup>6</sup> S. Rosen, *Hermeneutyka...*, ss. 94-95.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 118.

<sup>8</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukaszewicz, Universitas, Kraków 2005, ss. 217-218.

<sup>9</sup> H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2001, s. 23.

wskazał na ślepią uliczkę, do której prowadzi uprawiana przez wielu postmodernistów totalna krytyka rozumu, która ostatecznie musi popaść w aporie autoreferencyjności, gdyż takiej totalnej krytyce rozum może być poddany jedynie przez ten sam rozum. Derrida chciał właśnie tego uniknąć poprzez dowartościowanie retoryczności kosztem logiki.

W konsekwencji tego pojawia się tendencja do traktowania prawdy jako fikcji konstruowanej przez różnorodne dyskursy, co sprawia, że literatura nie może być dłużej postrzegana jako gatunek pisarstwa o niższej randze niż filozofia lub nawet w skrajnie postmodernistycznych koncepcjach – nauka. Zdaniem Habermasa zbyt estetyzacja języka, jakiej dopuszcza się Derrida, doprowadza do zbyt pochopnego zanegowania podziału na mowę normalną i poetycką<sup>10</sup>. Co swoją drogą przyczynia się do przedkładania światotwórczej zdolności języka ponad jego predyspozycje do rozwiązywania konfliktów, w ramach których język pełni funkcję wspólnego medium, dzięki któremu uczestnicy komunikacyjnego sporu odnoszą się do wspólnego im świata<sup>11</sup>.

Habermas zdecydowanie opowiada się za poskromieniem nieograniczonej swawoli retoryczności. Jednakże wyraźnie podkreśla, że także dyskursy filozoficzne, naukowe, polityczne lub prawnicze absolutnie nie są pozbawione elementów retoryczności, lecz są one w nich poskromione i podporządkowane funkcji rozwiązywania problemów, a nie jedynie świętowaniu estetycznego uroku języka<sup>12</sup>. Tym samym niemiecki krytyk Derridy przyjmuje, że filozofia sprowadzana do roli krytyki literackiej traci swoją powagę i staje się nieproduktywna i mało wydajna. Derridiańskie przeniesienie krytyki rozumu na poziom retoryczności stępi ostrze tej krytyki, nie radykalizuje jej i absolutnie nie jest w stanie wyjść poza aporię autoreferencjalności krytyki rozumu. Habermas kończy swoją krytykę Derridy następującymi słowami:

Myślenie filozoficzne, jeśli w duchu Derridy dostanie dyspensę z obowiązku rozwiązywania problemów i przejmie funkcję krytyki literackiej, zostanie pozbawione nie tylko swej powagi, ale także swej produktywności i wydajności. I odwrotnie, właściwa krytyce literackiej władza sądenia utraci moc, jeżeli, jak to się roi zwolennikom Derridy w *literary departments*, przestawi się z przyswajania doświadczeń estetycznych na krytykę metafizyki. Fałszywe upodobnienie jednego przedsięwzięcia do drugiego oba je odziera z substancji<sup>13</sup>.

Derridiański motyw skasowania gatunkowej różnicy między filozofią i literaturą jest także bardzo ważny dla amerykańskiego neopragmatysty Richarda Rorty'ego, który jednakże w przeciwieństwie do Habermasa, od-

<sup>10</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 234.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 235.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 238.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 239.

nosi się do niego z pełną aprobatą i afirmacją, ciesząc się z zanieczyszczenia filozoficznego dyskursu przez subwersywne metafory poetyckiego języka:

Podług Derridy, dwudziestowiecznej próbie oczyszczenia ogólnej teorii Kanta o stosunku między przedstawieniami a ich przedmiotami przez przekształcenie jej w filozofię języka, trzeba się przeciwstawić czyniąc filozofię jeszcze bardziej nieczystą – nieprofesjonalną, śmieszniejszą, bardziej aluzyjną, seksowniejszą, a nade wszystko – bardziej pisarską<sup>14</sup>.

Rorty podpisuje się pod zaproponowaną przez Derridę nową koncepcją filozofowania postrzeganego nie jako odkrywanie prawdy o istocie rzeczy, lecz jako ciągłe i nigdy niekończące się pisanie kolejnych komentarzy, które komentują komentarze do komentarzy innych tekstów. W ten sposób filozofia nie komentuje już świata, lecz tylko teksty odsyłające do kolejnych tekstów. Dla Rorty'ego francuski filozof, strącając filozofię z piedestału, pokazał, że nie liczy się prawda rozumiana jako zgodność myśli z rzeczywistością, lecz jedynie słownik, jakim posługujemy się, uczestnicząc w kulturowej konwersacji ludzkości toczzonej na demokratycznej agorze.

Jednakże autor *Filozofii i zwierciadła natury* z przykrością stwierdził, że także Derrida nie jest wolny od nostalgicznego pragnienia budowania filozoficznego sytemu i posługując się takimi pojęciami, jak *différance* lub prapismo oddał się próbom skonstruowania kolejnej wersji transcendentnego idealizmu<sup>15</sup>. Tym samym amerykański neopragmatysta zachęcał Derridę, by ten nie angażował się w tworzenie kolejnej i niepotrzebnej teorii języka, lecz kontynuował frywolną lingwistyczną zabawę. W ten sposób Rorty głośno artykułował swoją niechęć wobec wczesnych filozoficzno-analitycznych tekstów Derridy i skłaniał się ku tym bardziej literackim książkom francuskiego myśliciela<sup>16</sup>, które stanowiły już „jedynie zbiór żartów i aluzji”<sup>17</sup>.

Widać wyraźnie, że nie brakuje argumentów krytycznych i sformułowanych z werwą polemik przeciwko negatywnym wpływom dekonstrukcji na filozofię. W błyskotliwy sposób postanowił odpowiedzieć na nie brytyjski filozof Christophera Norris, który za cel postawił sobie wykazanie, że Derrida nie jest jedynie retorycznym kuglarzem, lecz także poważnym filozofem, który podążał śladami myśli krytycznej pozostawionymi przez królewieckiego

<sup>14</sup> R. Rorty, *Filozofia jako rodzaj pisarstwa: esej o Derridzie*, w: idem, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, tłum. Cz. Karkowski, Wyd. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1998, s. 136.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 143.

<sup>16</sup> Dobrym przykładem będzie książka *Glas*, w której Derrida starał się zestawić ze sobą filozofię Hegla z literaturą Geneta, i w której forma zapisu tekstu jest skrajnie awangardowa i przypomina swobodnie umieszczane zapiski w dowolnych miejscach kartki papieru.

<sup>17</sup> A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 81.

myśliciela. Norris wskazuje, że pisma Derridy można podzielić na dwie grupy. W pierwszej z nich znajdują się szczegółowe i wnikliwe analizy filozoficzne, czego przykładem jest przedmowa do książki Husserla *O pochodzeniu geometrii* lub liczne eseje zgromadzone w *Marginesach filozofii*. Natomiast do drugiej grupy przynależą bardziej literackie teksty, których zadaniem jest performatywne wykorzystanie formy tekstu jako argumentu na rzecz danej tezy. Tu przykładem mogą być rozsyłane przez Derridę filozoficzne kartki pocztowe lub zapis jego dyskusji z Johnem Searlem. Jednakże przejście od artykułów z *Marginesów filozofii* do rozsyłania kartek pocztowych to kontynuowanie wcześniejszego analitycznego dyskursu, tylko za pomocą innej formy<sup>18</sup>. W ten sposób Derrida pragnął pokazać, że jeden tekst może mieć zarówno wartość literacką, jak i zawierać głęboki wgląd w problematykę filozoficzną. Za przykład mogą tu posłużyć dialogi Platona, niektóre pisma Kierkegaarda lub rozważania Montaigne'a.

Wedle Norrisa, Derrida uprawiał swoją krytykę z wnętrza filozoficznej tradycji i wskazywał na jej ograniczenia lub ślepe plamy, a nie stawiał się poza nią. Przy czym oddając się dekonstrukcyjnej krytyce, starał się być raczej ironistą niż polemistą, gdyż polemika była dla niego próbą zdyskredytowania przeciwnika lub aktem wypowiedzenia mu wojny. Sam za cel dekonstrukcji stawiał zadanie wydobycia na powierzchnię subtelności i złożoności niedostrzeganych wcześniej w tekście<sup>19</sup>.

Francuski filozof podejmując się refleksji nad relacją filozofii do literatury, chciał pokazać, że także filozoficzne traktaty posiadają cechy pewnego rodzaju pisarstwa i że filozofia absolutnie nie może się wypierać i skrywać obecnych w niej przejawów retoryczności. Filozofia nie jest wolna od retoryki, a dostrzec to można tylko poprzez zwrócenie uwagi na drobne detale tekstury tekstów filozoficznej tradycji<sup>20</sup>. Nie jest to zadanie łatwe, gdyż Derrida wykazywał także, w jaki systematyczny sposób, w trakcie procesu unaukowiania filozoficznego dyskursu, dokonywało się wypychanie literackich form na marginesy uprawiania filozofii. W ujęciu Norrisa teksty, które dostarczał nam do czytania Derrida, nie zawierają filozofii obezwładnionej przez literaturę, lecz pewien rodzaj pisarstwa, który nie bojąc się używania literackiej formy, jednocześnie odpowiada na wyzwania stawiane przez filozoficzne zapytywanie<sup>21</sup>. Należy pamiętać także, że komentowanie literackich dzieł nie było głównym celem intelektualnej aktywności Derridy, a w tych

<sup>18</sup> Ch. Norris, *Dekonstrukcja, postmodernizm a filozofia: Habermasa krytyka Derridy*, w: B. Banasiak (red.), *Derridiana*, tłum. J. Jarniewicz, S. Konopacki, inter esse, Kraków 1994, s. 121.

<sup>19</sup> Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. A. Przybysławski, Universitas, Kraków 2006, s. 72.

<sup>20</sup> Ch. Norris, *Dekonstrukcja, postmodernizm a filozofia...*, s. 107.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 136.

przypadkach, w których francuski filozof oddawał się komentowaniu dzieł literatury<sup>22</sup>, jego analizy wykraczały daleko poza ramy typowej krytyki literackiej, gdyż zawsze skupiał się na wydobywaniu z literackich dzieł filozoficznej problematyki<sup>23</sup>.

Warto zauważyć, że cała krytyka, jaka spotkała Derridę w kontekście sporu o relację filozofii i literatury, była zaostrzana przez niefortunne próby zmuszenia Derridy do dokonania Kierkegaardowskiego wyboru albo-albo i wymuszenia opowiedzenia się za filozofią (Habermas) lub literaturą (Rorty). Tymczasem Derrida zawsze starał się unikać operowania w ramach ostro zakreślonych binarnych opozycji. Dlatego np. znaczenie tekstu nie jest ani w pełni zdeterminowane, ani skazane na totalną przygodność i relatywizację, lecz cały czas jest zmuszone do oscylowania między przybraniem tymczasowej postaci i ciągłą podatnością na jej rewizję. W podobny sposób należy podchodzić także do zadanego w *Białej mitologii*<sup>24</sup> pytania: Czy filozoficzne pojęcia są jedynie wyblakłymi literackimi metaforami? Derrida bowiem w swojej wnikliwej analizie tego problemu wcale nie postuluje porzucenia podziału na pojęcia i metafory, lecz jedynie pokazuje, że nie można ich wyraźnie rozdzielić. Dokładnie w taki sam sposób należy podchodzić do Derridańskiej refleksji nad relacją filozofii i literatury. Jest to także droga, którą podąża radykalna hermeneutyka Caputo, który postuluje, by filozofia nadawała głębi literackim dziełom, a literacka forma z marginesów filozofii przenikała także do samych centrów filozoficznych traktatów<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Derrida nie porzuca tradycyjnych technik egzegezy tekstów, gdyż bez nich możemy wkładać w usta autorów tekstów cokolwiek chcemy. Natomiast podkreśla, że takie techniki nie potrafią otworzyć tekstu na alternatywne odczytania. Zob. Ch. Norris, *Limited Inc: How Not to Read Derrida*, w: idem, *What's Wrong with Postmodernism. Critical Theory and the End of Philosophy*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1990, s. 162.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 142.

<sup>24</sup> J. Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, w: idem, *Marginesy filozofii*, tłum. J. Margański, KR, Warszawa 2002, ss. 262-336.

<sup>25</sup> Sam Caputo przyznaje, że niewiele miejsca w swoich dziełach poświęcił refleksjom nad literaturą. To może dziwić, gdyż burzliwa relacja łącząca filozofię i literaturę wydaje się być jednym z ulubionych tematów postmodernistów. Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na to, że dla Caputo to religia nadaje się bardziej na „innego” filozofii niż literatura. Jest tak, gdyż w twórczości Caputo nie wyczuwa się napięcia między filozofią i literaturą. W tym miejscu warto podkreślić, że amerykański hermeneuta identyfikuje się z deklaracją Kierkegarda, który w *Bojaźni i drżeniu* ogłosił, iż jest jedynie pisarzem amatorem, literackim wolnym strzelcem, który nie ma zamiaru tworzyć systemu filozoficznego. Poza tym książki Caputo są często przeplatane liryczno-filozoficznymi poematami, poprzez które Caputo (ukrywając się za różnymi pseudonimami) dyskutuje sam ze sobą. Tym samym wciela w życie bliską mu i całemu postmodernizmowi ideę podzielonego Ja. Koniec końców nie można zapomnieć, że propagowana przez autora *Against Ethics* poetyka zobowiązania ma mieć retoryczny i emocjonalny wydźwięk, by łatwiej w ten sposób wzbudzać pozytywne odruchy serca (kardnia) niż argumentacja i dowody przemawiające do rozumu. To nie teorie etyczne mają pobudzać nas

Christopher Norris zwięźczył swoją apologię Derridy, formułując trzy cnoty jego pism, które jego zdaniem wyróżniają się: (a) dużym zakresem i głębią filozoficznej tematyki; (b) analityczną inteligencją oraz (c) stylistyczną wirtuozerią, która pozwalała na zadawanie pytań poprzez sam akt i formę ich zapisywania<sup>26</sup>.

Z tak formułowaną oceną dekonstrukcji, w wielu jej aspektach, mógłby się zgodzić sam Caputo. Także on mocno podkreśla, że dekonstrukcja nie jest nihilistycznym niszczeniem tradycyjnych fundamentów kultury zachodniej, lecz afirmacją pluralizmu różnic, która pozwala rozkwiatać wielu kwiatom i owocom filozoficznej refleksji. Tym samym amerykański radykalny hermeneuta stwierdza, że Derrida oddawszy się dekonstrukcyjnej lekturze np. pism Husserla, wcale nie zamierzał dokonać subwersywnego odrzucenia jego filozofii, lecz jedynie poprzez wnikliwą analizę jego tekstów wskazywał na obecność w nich ukrytych metafizycznych aksjomatów<sup>27</sup>. Derrida w swoich komentarzach zarysowywał jedynie drogę, którą mógł podążyć Husserl, by zradykalizować swoją filozofię, ale w ostateczności wycofał się na pozycje metafizycznie bezpieczne.

Podobnie jak Norris, Caputo broni Derridy przed stawianymi mu zarzutami o bycie nieodpowiedzialnym i irracjonalnym nietzscheanistą oraz anty-oświeceniowym reakcjonistą. Jednakże zaznacza, że tak jak Rorty przesadza z naciskaniem na promowanie Derridy jako retorycznego performerera, tak Norris przesadza z podkreślaniami jego analitycznego i bardziej transcendentalnego oblicza<sup>28</sup>. Jeśli chcemy postrzegać Derridę jako transcendentalnego filozofa<sup>29</sup>, to jest on raczej *quasi*-transcendentalistą. Taki filozof stara się pokazywać warunki, które czynią pewien *x* (np. dar) możliwym i jednocześnie czynią go niemożliwym<sup>30</sup>.

Z perspektywy Caputo nieporozumieniem jest, dokonywana przez Norrisa, próba zwrócenia dekonstrukcji przeciwko filozoficznemu projektowi postmodernizmu, gdyż dla amerykańskiego filozofa koncepcje Derridy są jednymi z najcenniejszych skarbów postmodernistycznej myśli, którą Norris na siłę oddziela od dekonstrukcji. Dla Caputo Lyotard i Derrida grają w jednej drużynie przeciwko hegemonicznym dyskursom metafizyki i racjonalności instrumentalnej, a nie są wrogimi wobec siebie adwersarzami.

---

do zaprowadzania sprawiedliwości, lecz emocjonalne wyznania będące świadectwami niesprawiedliwości, jakimi dotknięte zostały cierpiące ciała.

<sup>26</sup> Ch. Norris, *Limited Inc...*, s. 160.

<sup>27</sup> J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, s. 122.

<sup>28</sup> Tu należy jednak przyznać, że dzięki temu Norris wyraźnie przyczynił się do popularyzacji tej mniej znanej strony filozoficznych pism Derridy. Zob. idem, *More Radical Hermeneutics...*, s. 95.

<sup>29</sup> Ch. Norris, *Derrida and Kant*, w: idem, *What's Wrong with Postmodernism...*, s. 195.

<sup>30</sup> J. D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, s. 95.

Ta różnica w ocenie stosunku dekonstrukcji i postmodernizmu ma najpewniej swoje źródło w przyjmowanej przez Norrisa dość wyraźnej orientacji prooświeceniowej, która najwyraźniej przejawia się w odrzuceniu postsekularnego zwrotu w dekonstrukcji. Dla Norrisa bowiem religia od wieków przyczyniała się do narastania konfliktów społecznych i właśnie z tego powodu nie należy pojedynczych tekstów Derridy, w których podejmował się on refleksji nad różnymi fenomenami religii, traktować jako zachęty do interpretowania dekonstrukcji przez pryzmat religijnych kategorii<sup>31</sup>. Tym samym brytyjski filozof przyjmuje postawę oświeceniowego krytyka religii. Właśnie w tej kwestii objawia się największa różnica dzieląca Caputo i Norrisa, gdyż radykalny hermeneuta stara się wykroczyć poza oświeceniową niechęć do religii i dokonuje szerokiego otwarcia myśli dekonstrukcyjnej na motywy teologiczne. W ten sposób Caputo dokonał aktu wpisania dekonstrukcji w postsekularny zwrot współczesnej filozofii i nadał jej religijno-profetyczny wymiar.

## 2. Krytyczny realizm Christophera Norrisa a postmodernizm w nauce

Christopher Norris poświęcił w swojej intelektualnej aktywności wiele czasu i miejsca na toczenie zaciętych sporów z szeroko rozumianym dziedzictwem myśli postmodernistycznej<sup>32</sup>. Filozoficznemu postmodernizmowi zarzuca głównie radykalny sceptycyzm, który odziera myśl filozoficzną z jej krytycznego potencjału. Norris diagnozuje problematyczność wpływu takiego relatywistycznego sceptycyzmu na charakter filozoficznego teoretyzowania o historii i nauce. W jego opinii radykalizm postmodernistycznego relatywizmu prowadzi do rozmycia podziału na naukę i pseudonaukę oraz do otwarcia drzwi dla powrotu reakcjonistycznych ideologii. Podczas gdy ponowocześni myśliciele z pasją oddają się sprowadzaniu wszelkich rodzajów intelektualnej aktywności człowieka do poziomu literatury, Norris, kontynuując dziedzictwo Kantowskiej filozofii krytycznej, stara się nie zacierać granic pomiędzy filozofią, literaturą, nauką i religią. Tym samym radykalnemu sceptycyzmowi postmoderny stara się przeciwstawić postawę realizmu krytycznego.

Postmodernistyczny sceptycyzm w pierwszej kolejności „ukąsił” nauki humanistyczne, nie oszczędzając także nauk o historii ludzkości. Dla Norrisa

<sup>31</sup> F. Kermody, Ch. Norris, *Music, Religion and Art. After Theory*, w: M. Payne, J. Schad (red.), *Life. After. Theory*, Continuum, London 2004, ss. 128-131.

<sup>32</sup> W tym podrozdziale skupiam się głównie na polemikach Norrisa z takimi filozofami, jak: Lyotard, Kuhn, Feyerabend i Baudrillard.

postmodernizm jest przykładem najnowszego wcielenia myśli antyświeceniowej, której postulaty mogą być etycznie zgubne i politycznie wsteczne. Radykalny sceptycyzm dotyczący kwestii adekwatnego poznania otaczającej nas rzeczywistości<sup>33</sup> i ustanowienia uniwersalnych wartości etycznych prowadzi do, afirmowanego przez takich postmodernistów jak Lyotard, nierozstrzygalnego sporu równorzędnych narracji o świecie. W takim przypadku orzekanie, która z zaproponowanych narracji jest prawdziwsza i bardziej adekwatnie odwzorowuje rzeczywistość, jest przejawem tłumienia narracyjnego pluralizmu. Oddanie sprawiedliwości<sup>34</sup> radykalnemu poróżnieniu wielu narracji sprowadza się więc do ich pomnażania i powstrzymania się od ich rozsądzania, przyznającego wyróżnioną pozycję jednej z nich.

Trzeba jednak zapytać, jak w takim przypadku można zareagować np. na rewizjonistyczne negowanie Holocaustu. Czy Robert Faurisson<sup>35</sup>, dla którego prawda historyczna o komorach gazowych jest tożsama z tym, co można się dowiedzieć od świadków, którymi dla niego mogą być tylko bezpośrednio zagazowywani ludzie, powinien zostać zaproszony na równych prawach do niekończącej się konwersacji ludzkości? Można przecież przyjąć, że rewizjoniści i ich krytycy są dwiema równorzędnymi stronami narracyjnego sporu, które stosują odmienne i niewspółmierne metody badań oraz kryteria wyjaśniania zdarzeń historycznych. Czy w takim przypadku krytyka Faurissona może zostać zaklasyfikowana jako tłumienie narracyjnego poróżnienia, a on sam może zostać uznany za represjonowaną ofiarę hegemonicznych dyskursów historycznych? Dla Norrisa konsekwentnie stosowany radykalny sceptycyzm postmodernistów może prowadzić właśnie do przyjęcia takich wątpliwych etycznie postaw, które w imię afirmacji nieograniczonego pluralizmu torują drogę reakcjonistycznym ideologiom.

Głównym impulsem do szerzenia się wpływów postmodernistycznych koncepcji na obszarze nauk o historii stał się wyrazisty pogląd Nietzschego, który uważał, że „prawda” historyczna jest jedynie ubocznym efektem różnych narracji, dyskursów językowych i stylów literackich. W takim przypadku postawa realistyczna zostaje sprowadzona do poziomu jednego z możliwych do przyjęcia kulturowych kodów. Dlatego postmodernistyczni historycy, tacy jak Hayden White<sup>36</sup>, idąc po tropach pozostawionych przez

<sup>33</sup> Także niektórzy analityczni filozofowie wykazują daleko idący sceptycyzm co do koncepcji prawd weryfikacyjno-transcendentalnych. Dlatego Michael Dummett woli mówić o uzasadnionej stwierdzalności niż o prawdzie. Zob. Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, s. 29.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>35</sup> Ł. Wiśniewski, *Filozofia po Auschwitz – Le Différend de Jean-François Lyotarda*, „Homo Communicativus” 1/2006, s. 20.

<sup>36</sup> A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2007, ss. 504-508.

Nietzschego, rozwijają koncepcje różnych poetyk narracji historycznych. W ich ramach zmierza się do zacierania granic podziału na historię rozumianą jako faktyczne dzieje, które są niezależne od naszej wiedzy o nich, i na historię przedstawianą z różnych i partykularnych punktów widzenia<sup>37</sup>. W mniemaniu Norrisa w sukurs rewizjonistom historycznym może także przyjść promowana przez Baudrillarda koncepcja rzeczywistości wypieranej przez wirtualność medialnych symulaków<sup>38</sup>. Francuski filozof zadał prowokacyjne pytanie o realność pierwszej wojny w Zatoce Perskiej toczonej przeciwko okupującym Kuwejt wojskom irackiego dyktatora Saddama Husajna. Być może była ona bowiem jedynie sprytnie zaplanowaną symulacją medialną? Jednakże to raczej sam Baudrillard poprzez prowokacyjną formę swych pytań przyczynił się do takiego naiwnego postrzegania jego koncepcji jako ogłoszenia utraty fizycznej rzeczywistości na rzecz kreowanej przez media wirtualności. Kwestii podniesionych przez francuskiego filozofa nie należy jednak pochopnie denuncjować jako przejawu kolejnej postmodernistycznej ekstrawagancji, lecz potraktować jako dobry punkt wyjścia do krytycznej refleksji nad wirtualizacją polityki uprawianej w ramach zaawansowanych technologicznych zachodnich demokracji, w których nierzadko media przeistaczają się z czwartej władzy kontrolującej rząd w pierwszą władzę kreującą polityczne wydarzenia.

Natomiast postawa samego Norrisa wobec tak sformułowanych postmodernistycznych postulatów będzie ogniskowała się na sprzeciwie wobec sprowadzania dzieł historyków do poziomu kolejnego przejawu literackiej fikcji. Dlatego naczelnym zadaniem dla teoretyków badań nad historią powinno być podtrzymanie granic podziałów na różne gatunki narracyjne, które będą się rozciągać od dokumentalnego realizmu do fikcji fantastyki naukowej<sup>39</sup>.

Wspomniane ukąszenie postmodernistycznym sceptycyzmem poznawczym nie dotyczy jedynie nauk humanistycznych, lecz także pewnych współczesnych koncepcji z zakresu filozofii nauki. Obiektem polemicznych uwag ze strony Norrisa stają się przede wszystkim idee rozpropagowane przez takich filozofów, jak Thomas S. Kuhn i Paul K. Feyerabend. W przypadku

<sup>37</sup> Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, s. 38. Biorąc za przykład Wielką Rewolucję Francuską, możemy wskazać na jej obiektywne fakty i różnorodne ich interpretacje. Obiektywnymi faktami będą np. takie zdarzenia, jak: zdobycie Bastylji, ścięcie króla, przemoc ostatnich 100 dni rządów Robespierre'a lub bratobójcze walki w Wandei. Wszystkim obiektywnie stwierdzalnym wydarzeniom rewolucji można jednak nadać odmienne interpretacje. Dla Denisa Diderota rewolucja była odrodzeniem narodu poprzez przelanie krwi, dla Josepha de Maistere'a rewolucja była karą za grzech. Por. J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, PIW, Warszawa 1993, s. 12.

<sup>38</sup> Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, s. 34.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 35.

Kuhnowskiej idei rewolucyjnych zmian paradygmatów naukowych Norris oponuje przede wszystkim przeciwko postrzeganiu naukowych paradygmatów jako radykalnie ze sobą niewspółmiernych. To pozwala bowiem postmodernistom na sprowadzenie rywalizacji naukowych teorii do kolejnego sporu równorzędnych narracji, których nie można osądzać pod względem ich większej zgodności ze stanem świata fizycznego. Fizyczne koncepcje Arystotelesa i Einsteina stają się wtedy nieporównywalne i niemożliwością okazuje się wydanie sądu przyznającego jednoznaczną słuszność jednej z nich. Taki pogląd Norris kontruje, przytaczając celny fragment z pism „wewnętrzny realisty” Hilarego Putnama:

Załóżmy, że przenieśliśmy jakąś skałę z Ziemi na Księżyc i upuścili. Z fizyki Arystotelesa wynika wyraźnie, że spadłaby na Ziemię, natomiast fizyka Newtona trafnie przewiduje, że pozostałaby na Księżycu, czyli upadłaby na jego powierzchnię, gdybyśmy ją unieśli i upuścili. W wytwornym powiedzeniu, że fizyka Arystotelesa i Newtona są „niewspółmierne”, jest jakaś okazała obojętność na szczegół<sup>40</sup>.

Norris przeciwstawia także idee Kuhna koncepcji Gastona Bachelarda<sup>41</sup>, który zaproponował pojęcie „progu epistemologicznego”, wskazującego na moment przejścia od bardziej protonaukowego myślenia, zawierającego elementy mitu, do dojrzałej pojęciowej nauki. W przeciwieństwie do Kuhna, Bachelard wskazywał na niezbedność posługiwania się ponad paradygmatycznymi standardami porównywania różnych teorii, gdyż bez tego niemożliwością stałoby się adekwatne ukazywanie przemian i postępu w wynikach nauk przyrodniczych.

Teoria Kuhna wzbudziła wiele kontrowersji, gdyż spierano się o to, jak bardzo dosłownie należy rozumieć twierdzenie, że zmiana naukowego paradygmatu w jakimś stopniu pociąga za sobą zmianę realnego świata, w którym żyjemy. Nie należy zapominać, iż koncepcję Kuhna możemy interpretować poprzez przyrównanie odmiennych paradygmatów naukowych do różnokolorowych okularów, przez które spoglądamy na świat<sup>42</sup>. W takim przypadku mamy do czynienia z interpretacją bardziej epistemologiczną niż ontologiczną i nie możemy już uważać, że zmiana paradygmatu oznacza życie w dwóch innych światach, lecz jedynie inny sposób percypowania jednego świata<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Cyt. za: *ibidem*, s. 54.

<sup>41</sup> *Ibidem*, ss. 215-216.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 207.

<sup>43</sup> Ciekawym uzupełnieniem rozważań nad interpretacją Kuhnowskiej filozofii nauki może być opinia sformułowana przez Andrzeja Klawitera (a przytoczona przez Leszka Nowaka), który stwierdził, że koncepcja Kuhna pasuje bardziej do paradygmatów filozoficznych niż naukowych. Cóż bowiem wspólnego mają ze sobą emanacjonistyczny system filozofii Plotyna

Innym polemicznym adwersarzem Norrisa jest Paul K. Feyerabend. Jego metodologiczny anarchizm, maszerując pod sztandarem postmodernistycznego hasła *anything goes*, otwiera hermetyczną naukę na obce jej wpływy ze strony alternatywnych źródeł wiedzy. W opinii Norrisa promowanie takich idei przyczynia się do przyjęcia poznawczej postawy, która pozwala uznać za prawdę to, co w danym momencie uchodzi za nią w ramach dowolnego systemu przekonań. W takiej sytuacji zasadnym staje się pytanie, czy praktyki lecznicze magii voodoo, jeśli spełniają swoją rolę w ramach pewnej określonej formy życia, mogą zostać uznane za aktywność równie racjonalną jak medycyna akademicka?<sup>44</sup>

Zgubne konsekwencje teorii Feyerabenda ujawniły się zdaniem Norrisa w momencie, w którym opowiedział się on po stronie katolickich krytyków Galileusza<sup>45</sup>. Wedle autora *Przeciw metodzie* dokonując wyboru pomiędzy różnorodnymi modelami naukowymi, powinniśmy brać pod rozwagę to, który z nich w większym stopniu przyczynia się do zachowania pokoju i stabilności społecznej. W takiej sytuacji katolicy krytycy Galileusza mogli słusznie domagać się odwołania jego tezy<sup>46</sup>, które wstrząsały stabilnymi fundamentami istniejącego wówczas porządku wartości społecznych i religijnych.

Dla Norrisa ponowoczesna nauka rozpala swój poznawczy sceptycyzm i antyrealizm, inspirując się takimi naukowymi koncepcjami, jak: mechanika kwantowa, teoria chaosu lub twierdzenia Kurta Gödla z zakresu logiki matematycznej o niezupełności systemów formalnych i niemożliwości dowiedzenia niesprzeczności żadnego z tych systemów<sup>47</sup>. Zwłaszcza ustalenia mechaniki kwantowej są często używane przez postmodernistów<sup>48</sup>, by ostatecznie

---

i neopozytywizm Koła Wiedeńskiego? Zob. L. Nowak, *Byt i myśl: u podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. I, Zysk i S-ka, Poznań 1988, s. 77.

<sup>44</sup> Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, s. 66.

<sup>45</sup> Ibidem, ss. 126-127.

<sup>46</sup> Nie zapominajmy, że Galileusz był krytykowany także przez innych wybitnych badaczy z tamtego okresu oraz że nie posiadał mocnych dowodów na poparcie swoich tezy. Władze kościelne, które otaczały mecenatem badania prowadzone przez Galileusza, chciały pozwolić Galileuszowi na głoszenie jego tezy, pod warunkiem, że przedstawiałby on ją jako hipotezę, która domaga się jeszcze solidnego potwierdzenia w empirycznych dowodach. Jednakże Galileusz nie przyjął tej propozycji (co bardzo rozsierdziło stronę kościelną) i domagał się rewizji dominujących ówczesnie koncepcji teologicznych, co zostało uznane za uzurpację i stało się impulsem do wytoczenia procesu. Szerzej na temat procesu Galileusza zob. D. D'Souza, *To wspaniałe chrześcijaństwo*, tłum. K. Korzeniewska, A. Wołek, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2011, ss. 117-127; T. E. Woods Jr, *Jak Kościół katolicki zbudował zachodnią cywilizację*, tłum. G. Kucharczyk, AA, Kraków 2006, ss. 77-83.

<sup>47</sup> Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, s. 197.

<sup>48</sup> Kwestii karygodnego nadużywania osiągnięć nauk przyrodniczych przez postmodernistycznych intelektualistów dotyczyła także prowokacja Alana Sokala, który opublikował artykuł *Transgresja granic: ku transformatywnej hermeneutyce kwantowej grawitacji*, w którym

rozprawić się z koncepcją realizmu poznawczego zarówno w naukach przyrodniczych, jak i humanistycznych<sup>49</sup>. Tymczasem zdaniem Norrisa, mechanika kwantowa wskazuje co prawda na ograniczenia obiektywności pomiarów dokonywanych na poziomie subatomowym, ale nie można z tego wyciągać pochopnego wniosku o utracie możliwości adekwatnego ujęcia rzeczywistości, ku któremu skłaniają się niektórzy postmoderniści. Wystarczy w takim przypadku wskazać na przykład paradoksu „kota Schrödingera”, który pokazał granice stosowania ortodoksyjnej mechaniki kwantowej w odniesieniu do obiektów z obszaru makrofizycznego<sup>50</sup>.

Dlatego Norris przeciwstawia postmodernistycznym podejściom do uprawiania nauki postawę poznawczą, którą celnie scharakteryzował Michał Paweł Markowski:

Radykalny sprzeciw wobec sceptycznego relatywizmu, odmowa uznania całkowitej niewspółmierności mikronarracji, na jakie rozpadła się rzeczywistość, uznanie faktów niezależnych od ich figuratywnej wersji, przy jednoczesnym uwzględnieniu topologicznego wymiaru języka i roli społecznych konstruktów w tworzeniu obrazów rzeczywistości, wszystko to sprawia, że postawę metodologiczną Christopher Norris określić można najlepiej jako realizm krytyczny<sup>51</sup>.

Norris stara się podążać wyznaczoną przez Kanta drogą krytyczną, cały czas lawirując pomiędzy sceptycyzmem a dogmatyzmem. W jego mniemaniu radykalne zerwanie i odcięcie się od spuścizny filozofii Kanta może jedynie doprowadzić do zatracenia krytycznego potencjału myśli filozoficznej, której w takim przypadku grozi stoczenie się w intelektualny konformizm zdolny do zaakceptowania różnych ideologicznych dziwactw. Posiłkując się wsparciem Roya Baskhara, innego zwolennika realizmu krytycznego, Norris wyraźnie stwierdza, że to właśnie przyjęcie realistyczno-krytycznego nastawienia do rzeczywistości służy emancypacji i oświeceni, a postmoderni-

teorii nauk przyrodniczych zaangażowano do wspierania idei postmodernistycznej filozofii. Artykuł spotkał się z bardzo pozytywnym przyjęciem ze strony reprezentantów różnych nauk humanistycznych. Jednakże jego autor ujawnił, że artykuł jest w całości zmyślony i zawiera koncepcje pozbawione jakiegokolwiek sensu. W ten sposób Sokal chciał podważyć wiarygodność postmodernistycznych intelektualistów i obnażyć niemerytoryczność ich myślenia. Por. J.D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, s. 151. Innym interesującym przykładem inicjatywy skierowanej przeciwko myśli postmodernistycznej jest internetowa strona, na której można znaleźć „generator postmodernizmu”, który jest programem komputerowym samodzielnie tworzącym postmodernistyczne teksty. Program jest dostępny na stronie: <http://www.elsewhere.org/pomo/> [1.12.2014].

<sup>49</sup> Dziwnym trafem postmoderniści, którzy zawsze byli skłonni protestować przeciwko unaukowianiu filozofii i krytyki literackiej, zaczęli się powoływać na ustalenia tej samej nauki, gdy idee mechaniki kwantowej mogły stanowić wsparcie dla ich relatywistycznych teorii.

<sup>50</sup> Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, ss. 225-226.

<sup>51</sup> M. P. Markowski, *Dekonstrukcja, postmodernizm, oświecenie. Krótkie wprowadzenie do pism Christopher Norrisa*, w: Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, s. XVII.

styczny radykalny sceptycyzm sprzyja reakcjonistycznym ideologiom<sup>52</sup>. By nauka była odpowiedzialna etycznie i przekonująca społecznie, musi posługiwać się jakimiś kryteriami orzekania o prawdziwości formułowanych tez, przyjmowania akceptowalności stosowanych metod naukowych i wyznaczania standardów odpowiedzialnego prowadzenia badań. To wszystko jest sprawą pierwszej wagi, by dzięki temu nauka mogła opierać się konformistycznej uległości wobec nacisków politycznych lub religijnych.

Tym samym Norris nie neguje, że hołubiony przez wielu postmodernistów język ma znaczący wpływ na sposób postrzegania przez nas świata, ale stanowczo sprzeciwia się postulatam językowych konstruktywistów, dla których znika rzeczywistość poza tekstem<sup>53</sup>. Tym, co wskazuje na prawdziwość stawianych tez, jest to, w jaki sposób rzeczy mają się w rzeczywistości, a nie to, co my o nich w danym momencie sądzimy, tym samym trzeba wykraczać poza ograniczoną perspektywę zamykającą wszystko w ramach językowych dyskursów. Spoglądając bowiem wstecz na historię nauki, można wskazać na liczne przykłady naukowców, którzy wykraczając poza dominujące w danym okresie historycznym paradygmaty teoretyczne, gry językowe, dyskursy narracyjne lub schematy pojęciowe, dokonywali przełomowych odkryć, które przyczyniały się do rozwoju nauki<sup>54</sup>. Norris, chcąc utemperować zapędy różnej maści radykalnych konstruktywistów, zaleca im przyjęcie z pokorą faktu, że świat rządził się swoimi prawami na długo przed pojawieniem się człowieka i będzie tak nadal nawet wtedy, gdy ostatni obserwujący rzeczywistość człowiek przestanie istnieć.

### 3. Radykalna hermeneutyka a nauka

Nasuwa się pytanie, jak w obliczu zaprezentowanej w poprzednim podrozdziale krytyki postmodernistycznego podejścia do nauki prezentuje się radykalno-hermeneutyczna filozofia Caputo. Czy także jej dosięga polemiczne ostrze antypostmodernistycznych pism Christophera Norrisa? Czy radykalna hermeneutyka, która tak mocno zwraca się ku wolnej grze interpretacji, może sprowadzić aktywność naukową do poziomu dadaistycznej żonglerki różnymi typami wiedzy, pośród których żaden z nich nie może rościć sobie prawa do posiadania uprzywilejowanego wglądu w istotę rzeczy?

Caputo podkreśla, że w jego projekcie radykalnej hermeneutyki chodzi przede wszystkim o przebudzenie z drzemki obiektywizmu naiwnego realizmu i przewyciężenie nierealnego Weberowskiego postulatu uprawiania

<sup>52</sup> Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, s. 136.

<sup>53</sup> M. P. Markowski, *Dekonstrukcja, postmodernizm, oświecenie...*, s. XV.

<sup>54</sup> Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, s. 61.

nauki wydestylowanej z sądów wartościujących. Hermeneutyczna perspektywa preferowana przez amerykańskiego filozofa skłania się ku postpozytywistycznym koncepcjom z zakresu filozofii nauki. Jednakże szukając wyjściowej perspektywy filozoficznej, która mogłaby posłużyć do wypracowania radykalno-hermeneutycznego spojrzenia na naukę, Caputo za partnera dialogu ponownie wybiera Martina Heideggera. Ponownie jest to dialog, który w pewnym momencie przekształca się w polemikę. Po raz kolejny Caputo stara się czytać Heideggera przeciwko niemu samemu i tym samym oddzielić hermeneutyczne podejście do nauki prezentowane we wczesnych pracach niemieckiego filozofa od jego późniejszej totalnej denuncjacji nauki i techniki.

Radykalny hermeneuta powraca do zarysowanej przez Heideggera w *Byciu i czasie* genealogii nauki, co ma mu umożliwić zaproponowanie nie relatywistycznego, lecz hermeneutycznego ujęcia naukowych teorii. Egzystencjalna koncepcja nauki dotyczy zdaniem Caputo nauki uprawianej przez Kierkegaardowskie „biedne egzystujące indywiduum”<sup>55</sup>. Działalność naukowa rozpatrywana w takim kontekście staje się pewnym określonym sposobem egzystencji lub ujmując to dokładniej, jest jednym z wielu możliwych *modi* Heideggerowskiego bycia-w-świecie, poprzez które dokonuje się odkrywania i ujawniania w zdeterminowany poznawczo sposób wewnątrzświatowych bytów. Heidegger ujmuje to w następujących, słowach:

Poszukując *ontologicznej genezy* postawy teoretycznej, pytamy: jakie są, tkwiące w ukonstytuowaniu bycia jestestwa, egzystencjalnie konieczne warunki możliwości tego, by jestestwo mogło egzystować w sposób prowadzenia badania naukowego? Ten sposób zapytywania kieruje się na *egzystencjalne pojęcie nauki*. Odróżnia się odeń pojęcie „logiczne”, które rozumie naukę przez wzgląd na jej wyniki i określa ją jako „kontekst uzasadniania zdań prawdziwych, tj. obowiązujących”. Pojęcie egzystencjalne rozumie naukę jako sposób egzystencji, a przez to jako modus bycia-w-świecie, który byt lub bycie odkrywa lub otwiera<sup>56</sup>.

Heidegger wskazuje, że genealogiczne źródło nauki wypływa z prenaukowego świata praktycznego życia, tak więc naukowa praktyka badawcza nadbudowywana jest nad konkretnym i historycznym życiem naukowego badacza. Tym samym w ramach filozofii Heideggera nie można już dokonać tak bardzo wyraźnego oddzielenia nauk przyrodniczych zajmujących się wyjaśnianiem od nauk humanistycznych, które oddają się próbom rozumienia zjawisk i bytów. Taki podział bowiem ograniczał zakres aktywności hermeneutycznej do zawężonego pola nauk humanistycznych, podczas gdy Heidegger uznawał praktykę hermeneutycznego rozumienia za nieusuwalny element ludzkiego bycia-w-świecie. Hermeneutyka nie jest jedynie me-

<sup>55</sup> J. D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, s. 155.

<sup>56</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 449.

todologią nauk humanistycznych, gdyż także nauki przyrodnicze nie mogą się bez niej obejść, a oferowane przez hermeneutykę rozumienie jest wręcz jednym z najważniejszych ontologicznych egzystencjałów Dasein, umożliwiającym jego otwartość na świat.

Wszystkie nauki w swojej aktywności opierają się i zaczynają od pewnych prestruktur rozumienia. Dlatego hermeneutyczne rozumienie ma zawsze charakter projektujący. Rozumienie polega bowiem na umiejscowieniu danego obiektu w pewnym horyzoncie rozumienia, w pewnej konkretnej pojęciowej ramie. Tym samym nie można uciec od wstępnych presupozycji, które są ontologicznie osadzone w skończoności naszej egzystencji, a więc także naukowe badanie jest skazane na operowanie w ramach hermeneutycznych struktur rozumienia. Dlatego rygorystyczny podział na nauki humanistyczne i przyrodnicze, który zaproponował Dilthey, nie jest do zaakceptowania przez autora *Bycia i czasu* i podążającego pod tym względem za nim Caputo. Jednakże Heideggerowi nie chodzi tutaj o całkowite zrównanie nauk przyrodniczych i humanistycznych, lecz o ukazanie, że choć posiadają one wspólne genealogiczne źródło w prestrukturach rozumienia, to jednak ich praktyki badawcze są przejawami dwóch odrębnych modusów egzystencji Dasein. Sam Heidegger unika raczej pisania o podziale na nauki przyrodnicze i humanistyczne, zastępując go własnym rozróżnieniem na naukę samą i prenaukowe życie, dwa różne modusy egzystowania Dasein i jego bycia-w-świecie. Prenaukowe życie opiera się na praktycznym zaangażowaniu w faktyczną egzystencję i obcowaniu z wewnątrzświatowymi bytami rozumianymi jako poręczne narzędzia. Rozumieć, czym jest młotek, można się nauczyć tylko poprzez jego używanie i umieszczenie go w szerszym kontekście warsztatu i innych narzędzi. Natomiast ściśle naukowe nastawienie do bytów skoncentrowane jest na abstrakcyjności ich teoretycznego ujęcia; jest to czysto poznawcze nastawienie do bytów jako podręcznych przedmiotów. W takim przypadku mamy do czynienia z przejściem od postrzegania młotka w kategoriach poręcznego narzędzia codziennej praktyki życiowej do młotka rozumianego jako obiekt posiadający pewne obiektywnie i mierzalne właściwości. Tym samym mamy tu do czynienia z dwoma odrębnymi modusami bycia młotka.

Wychodząc od teoretycznej perspektywy zaproponowanej przez Heideggera, można przyjąć, że fakty naukowe są faktami jedynie w obrębie pewnego horyzontu rozumienia, który umożliwia ich manifestowanie się w taki sposób. Dla radykalnej hermeneutyki wypływa z tego przeświadczenie, że także nauka ma charakter interpretacyjny i nie ma do czynienia z rzeczami samymi w sobie<sup>57</sup>. Także dla Caputo nie ma czystych faktów, bowiem

<sup>57</sup> J. D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, s. 159.

mamy do czynienia jedynie z faktami jakoś już zinterpretowanymi<sup>58</sup>. Właśnie w taki sposób amerykański radykalny hermeneuta rozumie kontrowersyjną deklarację Fryderyka Nietzschego: „nie ma faktów, są tylko interpretacje”.

Natomiast ciekawym uzupełnieniem hermeneutycznego podejścia Heideggera do nauki, które zaproponował Caputo, jest wytropienie pewnych podobieństw między wczesną filozofią Heideggera a koncepcją rewolucyjnych zmian paradygmatów znaną z filozofii nauki Thomasa Kuhna. Amerykański filozof stwierdza, że Heideggerowskim odpowiednikiem paradygmatów Kuhna są „podstawowe pojęcia”, które organizują praktykę badawczą danej nauki. Niemiecki filozof charakteryzuje je w następujący sposób:

Podstawowymi pojęciami są określenia, za pomocą których leżąca u podstaw wszelkich utematyzowanych przedmiotów danej nauki dziedzina przedmiotowa zostaje już z góry zrozumiana, a zrozumienie to przewodzi wszelkiemu pozytywnemu badaniu<sup>59</sup>.

Natomiast momenty kryzysów lub radykalnych rewizji owych podstawowych pojęć zostają przyrównane przez Caputo do Kuhnowskich zmian paradygmatów naukowych. Ponownie oddajmy głos samemu Heideggerowi:

Właściwy „ruch” nauk występuje w toku mniej lub bardziej radykalnej i dla siebie samej nieprzejrzystej rewizji podstawowych pojęć. Poziom jakiejś nauki określa się przez to, jak dalece *dopuszcza* ona kryzys swych pojęć podstawowych. W takich wewnętrznych kryzysach nauk ulega zachwianiu sam stosunek pozytywnie badającego zapytywania do spraw, których ono dotyczy<sup>60</sup>.

W ten sposób postęp w naukach może przebiegać dwiema odrębnymi drogami. W umiarkowany sposób poprzez wypełnianie horyzontu rozumienia nakreślonego przez podstawowe pojęcia lub w sposób radykalny – poprzez zmianę horyzontu i reorganizację pola aktywności danej dyscypliny naukowej<sup>61</sup>.

Takie hermeneutyczne podejście do uprawiania nauki jest w pełni asymilowane do radykalno-hermeneutycznej filozofii Caputo, który jednakże bardzo polemicznie odnosi się do późniejszego antynaukowego i antytechnologicznego zwrotu filozofii niemieckiego myśliciela. Heidegger dokonał bowiem w swej intelektualnej podróży przejścia od egzystencjalno-hermeneutycznej genealogii nauki zawartej w *Byciu i czasie* do krytyki istoty techniki postrzeganej jako największe zagrożenie dla Bycia. Od tego momentu nauka stała się skrajnym przejawem Nietzscheańskiej woli mocy, która jest pragnieniem panowania i manipulowania wszelkimi bytami sprowadza-

<sup>58</sup> Ibidem, s. 162.

<sup>59</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 14.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>61</sup> J. D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, s. 164.

nymi do roli surowego zasobu (*Bestand*) materiału przeznaczanego do naukowych badań. U kresu historii metafizyki nauka i technika nie pomagają bytom manifestować się w ich nieskrytości, lecz stają się manifestacją dominacji nad nimi. Tym samym Heidegger dokonał wpisania nauki i techniki w swoją wielką opowieść o historii zapominania Bycia, dla którego naukowe zestawianie i obramowywanie jest największym niebezpieczeństwem.

Caputo stara się w swoim projekcie radykalno-hermeneutycznej filozofii zachować genealogię nauki zaprezentowaną przez wczesnego Heideggera, a z jego późnej myśli chce zachować jedynie sprzeciw wobec hegemonicznej dominacji rozumu instrumentalnego współczesnej nauki. Natomiast zdecydowanie odrzuca jego negację cywilizacji technologicznej, gdyż dziś trudno sobie wyobrazić świat pozbawiony technologicznych usprawnień życia, a postulowany przez Heideggera powrót do prostego życia zgodnego z naturą w górskiej chacie Szwarzwaldu trudno uznać za poważną propozycję rozwiązania problemu ekspansji we współczesnym świecie przejawów naukowego redukcjonizmu<sup>62</sup>.

Warto podkreślić, że radykalna hermeneutyka Caputo nie postuluje poddania rozumu i przejścia na pozycje irracjonalistyczne. Jej celem jest raczej emancypacja rozumu z ograniczeń narzucanych mu przez metafizykę, co zaowocowałoby wypracowaniem postmetafizycznej wizji racjonalności<sup>63</sup>. Pomóc może w tym koncepcja zaproponowana przez Hansa-Georga Gadamera<sup>64</sup>, który postulował, by także rozum teoretyczny został pomyślany w kategoriach *phronesis*, czyli dostosowywania norm, które są ogólnymi schematami, do nowych sytuacji<sup>65</sup>. Taka postmetafizyczna racjonalność będzie zdolna do radzenia sobie w kryzysowych sytuacjach załamywania się

<sup>62</sup> Natomiast antytechnologiczny zwrot filozofii Heideggera stał się obiektem zainteresowania ze strony współczesnych ruchów ekologicznych (np. ruchu głębokiej ekologii), które odrzucając cywilizację przemysłową, opowiadają się za harmonijnym egzystowaniem w zgodzie z naturalnym rytmem przyrody. Takie ruchy ekologiczne z przychylnością mogą spojrzeć na obecny w myśli Heideggera antyhumanizm i motywy związane z zamieszkiwaniem świata czwórni. Zob. D. Liszewski, *Ekologia głęboka wobec tradycji filozoficznej – Martin Heidegger*, <http://pracownia.org.pl/dziki-zycie-numery-archiwalne,2152,article,2988> [1.12.2014].

<sup>63</sup> Caputo nie wypracował rozbudowanej teorii takiej postmetafizycznej racjonalności, ale za ciekawą próbę jej skonstruowania można by uznać koncepcję rozumu transwersalnego zaproponowaną przez Wolfganga Welscha. Zob. S. Borzym, *Wolfgang Welsch, Vernunft*, w: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1997, ss. 480-488.

<sup>64</sup> J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, s. 210.

<sup>65</sup> Gdy ogólne reguły sądzenia i działania zawodzą w sytuacji konfrontacji z osobliwymi sytuacjami, możliwe są zawsze dwie drogi wyjścia z tego impasu. Po pierwsze, można postarać się spacyfikować dany problem, z którym się konfrontujemy i spróbować przeformułować go w taki sposób, by nie stanowił dłużej problemu. Można także pod wpływem wyjątkowych przypadków zreformować dotychczas obowiązujące reguły. To właśnie ta druga opcja jest preferowana przez radykalno-hermeneutyczne podejście Caputo.

dominujących paradygmatów teoretycznych, których fundamenty podmywane są przez radykalno-hermeneutyczny *flux*.

Caputo pokusił się nawet o śmiałą spekulację na temat możliwości skonstruowania w przyszłości superkomputera, którego sztuczna inteligencja dorównywałaby ludzkiej. Caputo uznaje za chybioną metaforę kognystyistów, filozofów umysłu i teoretyków sztucznej inteligencji, którzy przyrównują ludzki umysł do sprawnie działającego komputera<sup>66</sup>. Jego zdaniem spontanicznej kreatywności ludzkiego umysłu nie uda się nigdy zamknąć w ograniczających ramach komputerowych procedur algorytmicznych. Komputer może się nauczyć pracy lub gry ze ściśle wyznaczonymi regułami, ale nie może funkcjonować w warunkach swobodnej intelektualnej zabawy. Jednakże to śmiałe wtargnięcie na obszar teorii sztucznej inteligencji może zostać sceptycznie przyjęte przez kognystyistów, którzy uznaliby zapewne takie spekulatywne argumenty, postulujące niemożliwość skonstruowania SI<sup>67</sup>, za przykład oderwanej od rzeczywistości mądrości „kanapowych filozofów”<sup>68</sup>, którzy siedząc przy biurku, starają się bez odwołania do empirycznych eksperymentów rozstrzygać o prawach obowiązujących w świecie.

Amerykański radykalny hermeneuta wyraził także swoje ubolewanie z powodu słabej pozycji, jaką zajmuje filozofia w hierarchii akademickich dyscyplin. W jego mniemaniu kryzys filozofii uprawianej na amerykańskich uniwersytetach ma swoje korzenie w przeorientowaniu uczelni na szkolenie wykwalifikowanych pracowników dla biznesu i przemysłu. W ramach uniwersytetu, który za wszelką cenę poszukuje praktycznego uzasadnienia dla zasadności wykładania danych przedmiotów, także filozofia musi poszukiwać racji uzasadniającej jej obecność w uniwersyteckich programach edukacyjnych. Caputo obawia się, że w takiej sytuacji funkcja filozofii zostałaby w dużej mierze zredukowana do roli oferowania dobrego przygotowania dla przyszłych liderów efektywnej komunikacji społecznej. Poza tym obecność filozofii na uniwersytetach byłaby motywowana polityczną chęcią zamknięcia transgresyjnych myślicieli, wraz z ich ideami, w obrębie akademickich kampusów, co miałyby utrudnić przeniknięcie tych idei do szerszych mas w społeczeństwie<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, s. 227.

<sup>67</sup> Choć Caputo powątpiewa w możliwość skonstruowania maszyn obdarzonych sztuczną inteligencją, to najprawdopodobniej gdyby w ludzkich społecznościach pojawiłyby inteligentne maszyny, które wykazywałyby oznaki przejawiania uczuć, Caputo ze swoją filozofią odmienności musiałby takie maszyny uznać za nowych Innych, których nie można dyskryminować. Poeci zobowiązania zapewne nawoływaliby do zaprzestania antropocentrycznej dyskryminacji myślących i odczuwających maszyn oraz przeciwstawialiby się głosom tych, którzy w tych hiperinteligentnych maszynach dostrzegaliby zagrożenie dla przyszłości ludzkości.

<sup>68</sup> Por. D. Casacuberta, *Umysł. Czym jest i jak działa*, tłum. J. Krzyżanowski, Świat Książki, Warszawa 2007, ss. 107-110.

<sup>69</sup> J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, s. 231.

Wyjątkowo w tym przypadku radykalno-hermeneutyczna myśl Caputo podąża w tym samym kierunku, w którym zmierza krytyka bolońskiej reformy wyższej edukacji dokonana przez Slavoję Žižka<sup>70</sup>. Reforma bolońska zakłada, że wyższa edukacja powinna zostać przeorientowana na nauczanie społecznie użytecznych umiejętności, co ma doprowadzić do uczynienia ze studentów ekspertów w wąskich dziedzinach wiedzy. W ten sposób absolwenci psychologii lub socjologii mieliby stać się ekspertami tłumaczącymi organom państwowym jak np. radzić sobie z tłumem w sytuacjach eksplozji masowego ulicznego niezadowolenia. Właśnie w tym, zdaniem Žižka, tkwi podstawowy błąd, gdyż prawdziwe myślenie nie polega na rozwiązywaniu problemów, lecz na ich przeformułowywaniu i wskazywaniu ich tam, gdzie do tej pory były one niedostrzegane. W tym sensie pozornie bezużyteczne studia filozoficzne mogą stanowić subwersywny impuls do zreformowania dominujących paradygmatów funkcjonowania społeczeństw.

Podsumowując, można stwierdzić, że radykalna hermeneutyka nie odrzuca naukowej racjonalności i nie toruje drogi do prymatu irracjonalnej uczuciowości. Przestrzega jedynie przed taką racjonalnością, która wszelkie przejawy poetyckiego, religijnego lub jakiegokolwiek nieinstrumentalnego myślenia stara się piętnować i wykluczać jako przejawy irracjonalnego szaleństwa. Tym samym postmetafizyczna racjonalność ma być ucieleśnieniem pluralizującej wolności, a nie narzędziem dyscyplinowania dyskursów odmiennych od naukowego.

---

<sup>70</sup> S. Žižek, *The Situation is Catastrophic*, [http://www.lacan.com/thesymptom/?page\\_id=1951](http://www.lacan.com/thesymptom/?page_id=1951) [1.12.2014].



## ROZDZIAŁ VI

# SPORY O POSTSEKULARYZM

### 1. Strategie myśli postsekularnej

Źródła filozofii postmodernistycznej wypływają z myśli jej dwóch protoplastów, którymi są Fryderyk Nietzsche i Søren Kierkegaard. Dlatego postmodernizm, podobnie jak egzystencjalizm, ma dwa oblicza: ateistyczne i religijne. Ateistyczny postmodernizm nie wychodzi poza Nietzscheańską „śmierć Boga”<sup>1</sup>, natomiast religijny postmodernizm podąża za nieortodoksyjną, egzystencjalną i antyinstytucjonalną religijnością Kierkegaarda. Obaj myśliciele zaproponowali podobnie pesymistyczną diagnozę XIX wieku. W ich mniemaniu wiek XIX stał się okresem triumfu etosu mieszczańskiej burżuazji, wiekiem narodzin masowego człowieka oraz epoką zaniku pasji i osobliwości<sup>2</sup>. Jednakże obaj ekscentryczni filozofowie zaproponowali odmienne lekarstwa na dławiące XIX wiek choroby. Nietzsche dokonał zwrotu ku ekstatyczności tańczącego boga Dionizosa, natomiast Kierkegaard przeciętność i płyciznę XIX-wiecznej egzystencji zakłócał trudem nowotestamentowej drogi krzyża.

Dla Caputo najważniejszym motywem filozofii autora *Tako rzecze Zaratustra* jest wywołana przez niego swobodna zabawa i taniec interpretacji, a najcenniejszym pierwiastkiem myśli autora *Bojaźni i drżenia* jest zwrócenie się ku niepowtarzalnej osobliwości każdego indywiduum. Od obu myślicieli amerykański hermeneuta przejął ich antymetafizyczne nastawienie. Dlatego jego postsekularyzm ma rozkwitać bez metafizycznego zaplecza

---

<sup>1</sup> Trzeba jednak podkreślić, że dla Caputo źródło religijnego postmodernizmu może także wypływać z myśli Nietzschego, jeśli tylko rzucone przez niego hasło „śmierci Boga” zostanie potraktowane jako szansa na odrzucenie ortodoksyjnej religijności i oświeceniowego ateizmu, co ma utworować trzecią drogę dla postsekularnej filozofii. W takim przypadku „śmierć Boga” będzie okazją do pomyślenia Boga na inny sposób.

<sup>2</sup> Por. J.D. Caputo, *On Religion*, s. 53.

oraz bez wyraźnego wytyczania granic między religijną wiarą i ateistycznym zwątpieniem.

Caputo, budując zręby swojej postmodernistycznej refleksji nad religią, nadał Nietzscheańskiej „śmierci Boga” interpretację postsekularną. W takim przypadku „śmierć Boga” będzie interpretowana jako kres myślenia w kategoriach uniwersalnej i obiektywnej prawdy<sup>3</sup>. Tym samym zarówno religia, jak i nauka nie mogą dłużej rościć sobie prawa do posiadania ostatecznego klucza pozwalającego na wyjaśnienie życia i świata. Oświeceniowy ateizm, głoszony także przez współczesnych „nowych ateistów”, nie może już dłużej skutecznie uprawomocnić swego prymatu nad myśleniem religijnym. Nieoczekiwanie „młot Nietzschego” zwraca się także przeciwko oświeceniowo-ateistycznym koncepcjom pozostałych hermeneutów podejrzeń (Marksa i Freuda).

Można wymienić przynajmniej trzy powody, dla których postmodernistyczny postsekularyzm Caputo jest zagrożeniem dla postawy oświeceniowego ateizmu i sekularyzmu. Po pierwsze, w ramach postmodernistycznej myśli postsekularnej dyskursy religijne są traktowane jako marginalizowane głosy, które były wykluczane przez hegemoniczną narrację sekularyzmu. Dlatego postsekularyzm Caputo ponownie pozwala wybrzmieć religijnym ideom na współczesnej agorze filozoficznych sporów. Po drugie, po odejściu od myślenia w kategoriach wyjaśniających wszystko metanarracji traci niepodważalną prawomocność narracja ateistycznego redukcjonizmu, który sprowadzał religię do poziomu użytecznego manipulowania i sprawowania władzy nad ludźmi, opiatu dla mas, psychoanalitycznego fantazmatu o omnipotentnym ojcu lub do przejawu resentymentu niewolników wobec ich nadludzkiego pana. Po trzecie, ponowoczesny sceptycyzm względem wyraźnego zarysowywania binarnych opozycji zmierza ku zacieraniu różnicujących podziałów, nie tylko w takich dychotomiach, jak ciało – dusza, Bóg – świat lub skończoność – nieskończoność, lecz także w podziałach na ateizm i teizm bądź to, co religijne i to, co świeckie.

Oprócz postmodernistycznego postsekularyzmu Caputo można wyróżnić jeszcze przynajmniej trzy inne typy współczesnej myśli postsekularnej<sup>4</sup>. O zwrocie postsekularnym wspominają także ortodoksyjni chrześcijanie, którzy jako „nowi apologetyci” (Dinesh D’Souza, William Lane Craig, Alister McGrath) toczą spory z ruchem „nowych ateistów” (Richard Dawkins, Chri-

---

<sup>3</sup> W podobny sposób można rozumieć słynną deklarację Dostojewskiego stwierdzającego, że w przypadku nieistnienia Boga wszystko staje się dozwolone. Także w tym przypadku Bóg jest postrzegany jako fundament obiektywnej prawdy i uniwersalnego kodeksu etycznego.

<sup>4</sup> Inne ujęcie różnorodnych strategii postsekularnych: M. Pospieszny, *Wszystko co chcielibyście wiedzieć o chrześcijaństwie, ale baliście się zapytać* Żiżka, „Pressje” XXV/2011, ss. 72-81.

stopher Hitchens, Daniel Dennett). Podkreślają oni, że dobrobyt i zaawansowany rozwój technologiczny wcale nie zdołały wyrugować religii z obszaru panowania cywilizacji zachodniej<sup>5</sup>. Poza tym na całym świecie można obserwować coraz to nowe przykłady religijnego ożywienia. W Afryce i Ameryce Południowej rozkwitają chrześcijańskie kościoły, islamskie kraje Bliskiego Wschodu modernizują się, ale nie pociąga to za sobą procesu westernizacji ich obyczajowości. Także w takich państwach, jak Chiny komunistyczny reżim musi cały czas poprzez represje kontrolować różnorodne ruchy religijne.

Swoją wersję postsekularyzmu zaproponował także Jürgen Habermas<sup>6</sup>, który wykuwał jego zręby podczas debat z kardynałem Josephem Ratzingerem. Niemiecki filozof protestował przeciwko projektowi konstytucji Unii Europejskiej, w którym chrześcijaństwo nie miało zostać wprost wymienione jako jedno ze źródeł i fundamentów cywilizacji europejskiej. Habermas przypominał, że wiele wartości cenionych przez laickich Europejczyków, takich jak: egalitarna równość wszystkich ludzi, solidarność społeczna, indywidualna wolność i uniwersalizm praw człowieka, to idee, które swoje źródła mają w koncepcjach judaistycznej etyki sprawiedliwości i chrześcijańskiej etyki miłości<sup>7</sup>. Natomiast swoją refleksję nad relacją między świeckim państwem i jego religijnymi obywatelami niemiecki filozof podsumował w następujący sposób:

Świeckie państwo, które ze swoją racjonalną i legalną legitymacją funkcjonuje jako formacja umysłowa, a nie tylko siła empiryczna, musi sobie zadać pytanie, czy nie nakłada na swoich obywateli religijnych asymetrycznych obowiązków. Państwo liberalne gwarantuje bowiem jednakową wolność praktyk religijnych, nie tylko w celu utrzymania spokoju i porządku, ale również ze względów normatywnych, aby chronić wolność wyznania i sumienie wszystkich. Państwo nie może się więc domagać od swoich religijnych obywateli niczego, czego nie można pogodzić z życiem autentycznie kierowanym przez wiarę<sup>8</sup>.

Trzecią koncepcją postsekularyzmu jest jego radykalnie lewicowa<sup>9</sup> wersja propagowana przez takich filozofów, jak: Slavoj Žižek, Alain Badiou czy Giorgio Agamben. Punktem wyjścia tego postsekularyzmu stanowi postawa materialistyczna i ateistyczna. Zadaniem myśli postsekularnej tego typu jest dokonanie takiej reinterpretacji chrześcijańskiej tradycji, by można było na

<sup>5</sup> D. D'Souza, *To wspomniał chrześcijaństwo*, ss. 17-28.

<sup>6</sup> J.W. Korab-Karpowicz, *Nieświadomość tego, co zostało utracone*, „Pressje” XXVIII/2012, ss. 234-241.

<sup>7</sup> M. Novak, *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, tłum. M. Pasicka, Znak, Kraków 2010, s. 355.

<sup>8</sup> J. Habermas, *Świadomość tego, co zostało utracone*, tłum. J. W. Korab-Karpowicz, „Pressje” XXVIII/2012, s. 232.

<sup>9</sup> K. Mikurda, *Jaka kukła, jaki karzeł? Žižek, psychoanaliza i myśl postsekularna*, „Krytyka Polityczna” 14/2007-2008, ss. 291-301.

jej fundamencie zbudować lewicową teologię wyzwolenia i wykorzystać ją do wsparcia politycznych projektów rewolucyjnej emancypacji społecznej.

W dalszej części tego rozdziału postsekularyzm Caputo zostanie bliżej skonfrontowany z postsekularyzmem Žižka. Poza tym zaproponowana przez amerykańskiego filozofa postmodernistyczna refleksja nad religią zostanie polemicznie zestawiona z radykalnym ateizmem Martina Häggglunda i ortodoksyjnym chrześcijaństwem Gilberta Keitha Chestertona.

## 2. Martin Hägglund i dekonstrukcja jako radykalny ateizm

Zaproponowana przez Caputo religijna interpretacja dekonstrukcji spotkała się z negatywnym przyjęciem ze strony szwedzkiego filozofa Martina Häggglunda, który w odpowiedzi na postsekularne odczytania pism Derridy zaproponował interpretację dekonstrukcji jako manifestacji postawy radykalno-ateistycznej. Amerykański radykalny hermeneuta poświęcił swoje filozoficzno-teologiczne pisma próbom wykazania, że dekonstrukcję i religię przenika podobna pasja i pragnienie. Zanegowanie takiej tezy stało się dla Häggglunda głównym impulsem do odrzucenia postsekularnych interpretacji dekonstrukcji oraz do oddania się praktyce dekonstrukcyjnego czytania pojęć religijnych przeciwko nim samym i zawsze w duchu radykalnego ateizmu<sup>10</sup>.

Szwedzki filozof koncentruje się na wykazaniu, że religijna koncepcja pragnienia radykalnie różni się od pragnienia, którym żyje zaproponowana przez Derridę dekonstrukcja. Dla Häggglunda istota religijnego pragnienia została bardzo dobrze wyłożona przez św. Augustyna, który opłakiwał śmierć swojego bliskiego przyjaciela i obawiał się utraty swojej ukochanej matki<sup>11</sup>. Dla chrześcijańskiego świętego zło cierpienia, którego doznawał po stracie przyjaciela, było efektem nadmiernego przywiązania do śmiertelnej osoby, której nie można ocalić od śmierci. Przywiązanie i miłość do osób, które można stracić na zawsze i wbrew swej woli, musi prowadzić do nieuniknionego cierpienia. Dlatego Augustyn, poszukując drogi, która pozwoliłaby mu wyzbyć się pragnienia przynoszącego cierpienie, postanowił zwrócić się ku miłości i pragnieniu nieśmiertelnego Boga. Miłość do tego, co śmiertelne i podatne na utratę musi zostać zastąpiona przez miłość do tego, co nieśmiertelne i niemożliwe do stracenia. W ten sposób Augustyn chciał się wyzbyć złego i przynoszącego cierpienie pragnienia zachowania przy życiu śmiertelnej matki, tym samym chciał się uodpornić na ból, które-

<sup>10</sup> M. Hägglund, *Autoimmunity of Life: Derrida's Radical Atheism*, w: idem, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Stanford 2008, s. 116.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 114.

go doznawał po stracie najlepszego przyjaciela<sup>12</sup>. Dla Hägglunda charakterystyczną cechą religijnego pragnienia jest zwrócenie się ku pożądaniu tego, co nienaruszalne, absolutnie czyste i odporne na wszelkie zanieczyszczenie i zniszczenie. Takiego upragnionego i nienaruszalnego Boga Augustyn charakteryzuje w następujących słowach:

Kochasz, a nie spalasz się; troszczysz się, a nie lękasz; żałujesz, a nie bolejesz; gniewasz się, a spokojny jesteś; dzieła zmieniasz, a nie zmieniasz zamysłu; przygarbiasz, co napotkasz, chociaż nigdy tego nie utraciłeś. Nigdy nie jesteś ubogi, a radujesz się zyskiem. Nigdy się nie łakomisz, a żądasz pomnożenia tego, co dałeś<sup>13</sup>.

Tymczasem pragnienie, które afirmuje Derrida w swojej koncepcji dekonstrukcji, jest pragnieniem radykalnie innego typu. Dekonstrukcja jest bowiem dla Hägglunda „miłością ruin”, czyli pragnieniem tego, co może zostać zniszczone, utracone lub zabrane na zawsze<sup>14</sup>. Prawdziwie kochać można bowiem tylko to, co można stracić. Pragniemy ukochanej osoby, ponieważ może zostać ona przez nas utracona, a my chcemy ją zachować. Pragniemy zapamiętać pewne doświadczenia, ponieważ możemy o nich zapomnieć. Nadawanie imion lub zapisywanie wspomnień jest właśnie pragnieniem zachowania tego, co może zostać utracone lub zapomniane. W takim przypadku nie mamy już dłużej do czynienia z pragnieniem nieśmiertelności, lecz z pragnieniem przetrwania (*survival*), które jest ocaleniem przed śmiercią dającym nieco więcej czasu dla życia<sup>15</sup>. Nieśmiertelność nie może być odpowiedzią na pragnienie zachowania śmiertelnego życia, gdyż unieważnia warunki możliwości pragnienia czegokolwiek. To, co nieśmiertelne, niezniszczalne lub niemożliwe do utracenia nie może być pożądane. Pragnienie życia jest możliwe bowiem tylko wtedy, gdy boimy się śmierci i pragniemy jej uniknąć, ale jednocześnie musimy przyjąć możliwość śmierci, by pragnienie przetrwania życia mogło zostać zachowane<sup>16</sup>. Tym samym śmierć jest wpisana w pragnienie zachowania życia.

Podsumowując, można stwierdzić, że w ramach religijnego pragnienia odchodzi się od patologicznego pragnienia zachowania tego, co śmiertelne i podatne na zniszczenie, tym samym zwracając się ku miłości Boga jako tego, co nieśmiertelne i nieutralne. Natomiast pragnienie afirmowane przez dekonstrukcję jest skierowane tylko ku temu, co w każdej chwili może zostać unicestwione i utracone. Dlatego Hägglund, interpretując dekonstrukcję w duchu radykalnego ateizmu, oponuje przeciwko nadawaniu

<sup>12</sup> Ibidem, s. 150.

<sup>13</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 27.

<sup>14</sup> M. Hägglund, *Autoimmunity of Life...*, s. 111.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 131.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 159.

filozofii Derridy religijnego wymiaru<sup>17</sup>. Tradycyjny ateizm jest jedynie niewiarą w istnienie Boga i nieśmiertelności, ale nie przeczy, że człowiek może pragnąć nieśmiertelności. Natomiast radykalny ateizm głosi, iż wszystko, co może być prawdziwie upragnione, musi być śmiertelne w swej istocie. Dlatego nie tylko nieśmiertelny Bóg nie istnieje jako pewien byt w świecie, ale także jest niepożądany, gdyż śmiertelność jest warunkiem możliwości pragnienia czegokolwiek<sup>18</sup>.

Niespodziewanie Hägglund, chcąc zobrazować propagowaną przez siebie ideę radykalnego ateizmu, odnosi się do słów z *Wyznań* św. Augustyna, który wyrażał swoje rozczarowanie i ból po stracie ukochanego przyjaciela<sup>19</sup>. Choć biskup z Hippony odnosił się do iluzorycznego bóstwa manichejczyków, a nie do prawdziwego Boga chrześcijaństwa, to Hägglund, wyrываяc wyznania Augustyna z ich pierwotnego kontekstu, traktuje jego słowa jako wyraz radykalno-ateistycznego wywyższenia pragnienia skończonego życia:

Po kilku dniach, gdy ja właśnie byłem nieobecny, wróciła mu gorączka i umarł. Wtedy ból zmroczył moje serce. Na cokolwiek patrzyłem, wszędzie widziałem tylko śmierć. Rodzinne miasto stało się dla mnie czymś niemożliwym do zniesienia, dom rodzinny – samym nieszczęściem. Wszystko, co przedtem było nam obu wspólne, teraz, bez niego, zmieniło się w straszną mękę. Wszędzie go szukały moje oczy, a nigdzie go nie było. Wszystkie miejsca, gdzie dawniej bywaliśmy razem, były mi nienawistne przez to, że jego tam nie było, że już mi te miejsca nie mogły zapowiadać: Zaraz przyjdzie! – jak to było wtedy, gdy na niego czekałem, kiedy żył. I stałem się sam dla siebie wielkim problemem. Pytałem mą dusze, dlaczego jest tak smutna i czemu tak strasznie mnie dręczy, a ona nie potrafiła mi na to odpowiedzieć. Gdy mówiłem: „Ufaj Bogu! – też nie była posłuszna. I miała w tym rację, bo prawdziwszy i więcej wart był ten ukochany człowiek, którego utraciła, niż mgliste widmo, w jakim kazałem jej pokładać nadzieję<sup>20</sup>.

Dla Caputo teoretyczna propozycja Hägglunda ma na celu zanegowanie religijnych motywów obecnych w dekonstrukcji i tym samym podkreślenie *stricte* materialistycznego oblicza filozofii Derridy, który afirmuje skończoność życia, a nie religijną ideę nieśmiertelności. Stąd bierze się u szwedzkiego filozofa zdecydowana krytyka propagatorów religijnego zwrotu w dekonstrukcji. Jednakże z trudem można zaakceptować obawy Hägglunda, który w postępowaniu takich postsekularnych filozofów jak Caputo doszukuje się niebezpiecznych prób wpisania dekonstrukcji w religijny dyskurs

<sup>17</sup> M. Hägglund, *The Radical Evil of Deconstruction: A Reply to John Caputo*, „Journal for Cultural and Religious Theory” 11.2/2011, s. 129.

<sup>18</sup> M. Hägglund, *Autoimmunity of Life...*, s. 111.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 163.

<sup>20</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, ss. 91-92.

głoszący prymat wieczności, nieśmiertelności i niezmienności nad przygodnością skończonego życia. Należy w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że propagowana przez Caputo ponowoczesna religijność chrześcijańska jest duchowością pozbawioną idei istnienia niematerialnego zaświata, egzystującej w nim nieśmiertelnej duszy i rozumianych dosłownie cudów<sup>21</sup>. Bez wątpienia dla wielu ortodoksyjnych chrześcijan głoszone przez Caputo zdekonstruowane chrześcijaństwo może jawić się jako forma ateistycznej duchowości, która posługuje się instrumentalnie religijnym słownikiem. Caputo traktuje bowiem religijne praktyki i wierzenia jako przejawy Wittgensteinowskich form życia lub Heideggerowskich modusów bycia-w-świecie<sup>22</sup>. Radykalno-hermeneutyczna interpretacja chrześcijaństwa, którą rozwija Caputo, dokonuje wewnętrznej krytyki tej tradycji religijnej i ponownego jej zreinterpretowania przez pryzmat koncepcji postmodernistycznych. Natomiast radykalny ateizm Hägglanda jest raczej podobny do młota Nietzschego, który rozbija pozostałości ontoteologicznego myślenia w filozofii. Interpretacyjna propozycja szwedzkiego filozofa pokazuje, że Derrida ma wiele twarzy, a jego dekonstrukcyjna filozofia – niejedno oblicze. Jednakże najbardziej warte podkreślenia jest to, że dla Caputo radykalno-ateistyczna interpretacja pism Derridy stanowi przykład autoimmunologicznej reakcji na obecną w jego filozofii ideę „religii bez religii”<sup>23</sup>. Każda idea filozoficzna podlega autodeksonstrukcji, czyli autoimmunologicznie atakuje sama siebie. Mesjaniczność Derridańskiej „religii bez religii” atakuje sama siebie poprzez koncepcję radykalnego ateizmu. Autoimmunologicznej reakcji organizmu trzeba jednak przeciwdziałać. W tym konkretnym przypadku należy zadbać, by radykalno-ateistyczne oczyszczanie dekonstrukcji z religijnych motywów nie przerodziło się w hegemoniczny sposób interpretowania dekonstrukcji i przez to nie przyczyniło się do zniwelowania pluralizmu różnorodności przemawiających w niej głosów.

### 3. Gilbert K. Chesterton i paradoks w służbie ortodoksji

Dla radykalno-hermeneutycznej filozofii Caputo ewangeliczne paradoksy stanowią łącznik między doktryną chrześcijańską i ideami postmodernizmu. Element łączący stanowi anarchiczna logika Królestwa Bożego, która

<sup>21</sup> Caputo uznaje literalne odczytywanie biblijnych cudów za pozostałości myślenia magicznego. Nie przyjmuje także dosłownego rozumienia ewangelicznej opowieści o zmartwychwstaniu Chrystusa, gdyż jej literalne odczytanie uznaje za przejaw religijnego fundamentalizmu. Zob. J.D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, ss. 232-233.

<sup>22</sup> J.D. Caputo, *The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology*, „Journal for Cultural and Religious Theory” 11.2/2011, s. 38.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 122.

przekracza chłodną racjonalność systemów teologicznych opartych na klasycznej metafizyce. To właśnie ponowoczesna filozofia odkrywa ponownie ukryte skarby chrześcijaństwa (pasję transgresyjnego ekscesu i bezwarunkowe zwrócenie się ku służbie Innemu), które przez wiele lat skrywane były pod stertą ortodoksyjnych dogmatów i pamfletów ich racjonalistycznej krytyki. Teza Caputo sprowadza się więc do przeświadczenia, że chrześcijańskie paradoksy są otwartą bramą, przez którą do wspólnot religijnych, zakładanych przez podążających za Chrystusem, mogą przedostać się postmodernistyczne ideały i tym samym możliwa staje się ponowna asymilacja religijnych idei w paradygmatyczne ramy filozofii.

Wobec tak sformułowanej tezy zdecydowanie mógłby oponować Gilbert Keith Chesterton. Autor *Romancy o ortodoksji* z zamiłowaniem tropił wszelkie możliwe paradoksy i aporie chrześcijaństwa, jednocześnie pozostając apostołem zdrowego rozsądku. Dla Chestertona paradoksy ewangeliczne stanowią fundament ortodoksyjnej doktryny katolickiej, tworząc jej żywe jądro. Tym samym nie mogą one stanowić dogodnego pretekstu do zdekonstruowania ortodoksyjnej doktryny, która tym samym uległaby znacznemu zliberalizowaniu. Ortodoksja jest strażniczką najbardziej radykalnych paradoksów i ścierających się ekstremów. Świat chrześcijańskiej ortodoksji nie jest dla Chestertona sformalizowanym i pozbawionym życia gmachem wieży z kości słoniowej, lecz rozkwitającym ogrodem pełnym pasji transgresyjnego buntu, pułapek dla logików i kruchości egzystencji, czyli tego wszystkiego, czego (odrzucający ortodoksyjne dogmaty) Caputo poszukuje w doświadczeniu radykalno-hermeneutycznego *flux*.

Chesterton z powodu zbyt wczesnego urodzenia nie mógł skonfrontować swojej obrony zdrowego rozsądku z radykalizmem postmodernistycznego ataku na rozum, ale obszernie diagnozował jego załączki obecne w bezpardonowej krytyce metafizyki, która została sformułowana przez Nietzschego. Dzięki temu myśl Chestertona może być rozpatrywana jako przykład krytycznej refleksji nad pojawiającym się u zarania XX wieku zwątpieniem w emancypacyjne siły rozumu i radykalnym sceptycyzmem odnoszonym do możliwości poznania prawdy o człowieku i otaczającym go świecie, które później kontynuował i rozwijał postmodernizm. W ten sposób idee zawarte w pismach angielskiego pisarza mogą zostać wykorzystane do krytyki radykalno-hermeneutycznej filozofii i teologii Caputo oraz prezentowanej przez amerykańskiego filozofa wizji radykalnej demokracji, która krytycznie wadzi się z tradycją przeszłości.

Z perspektywy radykalnej hermeneutyki Chesterton będzie zawsze doskonałym przykładem myśliciela, który wyzbywszy się pluralizującego wpływu sceptycyzmu, zbyt mocno uczeplił się ideału jednej i niezmiennej prawdy, która zastyga w dogmatycznej formie klucza do sekretów rzeczywi-

stości. Jednakże błędem byłoby przypisywanie Chestertonowi pełnej pychy i arogancji postawy jedyne go depozytariusza absolutnej wiedzy o wszelkich tajemnicach człowieka i Wszechświata. Wręcz przeciwnie, rozmyślania autora *Romancy o ortodoksji* nigdy nie są pozbawione pewnego rodzaju pokory. Pokora ta jednak nie sprowadza się do zwątpienia w ideę prawdy jako takiej, lecz do wątpienia w człowieka, a dokładniej w jego zdolność do pełnego wnikięcia w istotę rzeczy i zrjonalizowania wszelkich aspektów życia<sup>24</sup>. Pokora wobec niedoskonałości ludzkiej wiedzy nie powinna się przeistoczyć w radykalny sceptycyzm skierowany przeciwko idei prawdy odkrywanej przez rozum. Taki sceptycyzm może bowiem w konsekwencji prowadzić do zatrzymania się na drodze zmierzania ku prawdzie i niemożliwości podążania dalej. Chesterton, powątpiewając we własne siły i możliwości zdobycia pełnej wiedzy, nie traci wiary w zasadność poszukiwania prawdy, lecz mobilizuje się do ciągłego wysiłku zgłębiania zdobytej wiedzy i jej lepszego rozumienia oraz wykorzystywania. Tym samym jego wątpienie wykazuje pewne podobieństwo do wątpienia charakterystycznego dla postawy Sokratesa, który stwierdziwszy fakt swej niewiedzy, w przeciwieństwie do swych filozoficznych adwersarzy, jakimi byli sofisci, nie odrzucał idei prawdy niezależnej od skończonej ludzkiej perspektywy.

W ten sposób Chesterton pragnął wskazać na intelektualną bezradność radykalnych sceptyków, którzy nie są w stanie głosić jakiegokolwiek tezy z przekonaniem. Konsekwencją takiego sceptycyzmu jest, afirmowany także przez postmodernistów, kult zmiany, która dla Chestertona nie jest motywowana przez żaden określony cel, ale jest zmianą dla samej zmiany. Dla radykalnych sceptyków i współczesnych postmodernistów zmienność staje się nowym centralnym dogmatem ich myśli. Dla Chestertona taka permanentna zmiana i transgresja norm, ideałów, zwyczajów i tradycji jest w dużym stopniu działalnością jałową i prowadzącą na intelektualne mielizny. Ciągłe podważanie panujących norm uniemożliwia choćby wartościujące odniesienie do naszej przeszłości. Jest tak, ponieważ jeśli brakuje zakorzenienia w jakimś systemie norm, to brakuje także standardów i kryteriów wartościującej oceny, poprzez które moglibyśmy podziwiać osiągnięcia przodków lub je zdecydowanie potępić. Chesterton sformułował swój pogląd w następujący sposób:

Rzecz jednak w tym, że pojęcie fundamentalnej zmienności norm praktycznie uniemożliwia myślenie o przeszłości i przyszłości. Teoria całkowitej zmienności norm w historii pozbawia nas nie tylko przyjemności otaczania wciąż naszych przodków, pozbawia nas ona także bardziej nowoczesnej i arystokratycznej przyjemności pogardzania nimi<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, tłum. M. Sobolewska, Fronda, Apostolicum, Warszawa – Ząbki 2004, ss. 50-51.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 58.

Jeśli bezustannie oddajemy się zmienianiu naszych ideałów i wizji dobrego życia, to życie i świat, w którym owo życie się toczy, ciągle tkwią w martwym punkcie niezmienności. Radykalni sceptycy i wtórujący im w tym dzisiejsi postmoderniści zamiast zmieniać świat i małymi kroczkami przybliżać go do ideału, ciągle zmieniają swoje ideały, przez co trudno im zmieniać świat i własne życie, gdyż żaden ideał nie utrzymuje się na tyle długo, by móc mieć wymierny wpływ na rzeczywistość<sup>26</sup>.

Dla Chestertona kult zmiany i radykalnego poróżnienia prowadzi do niechęci wobec wyznaczania jakiegokolwiek ideału lub jakiegoś wspólnego mianownika, co w jego mniemaniu jest czynnikiem niesprzyjającym tworzeniu wspólnot i konstruowaniu ładu społecznego. Jest tak, ponieważ bez pewnego minimalnego zestawu akceptowanych norm i wartości (np. Deklaracji niepodległości Stanów Zjednoczonych lub credo Kościoła katolickiego) nie można zawiązać wspólnoty opartej na fundamencie zgody na pewne wspólne minimum wartości<sup>27</sup>.

Chestertona od postmodernistów odróżnia także bardzo wyraźnie spojrzenie na idee prawdy. Dla ponowoczesnych myślicieli prawda jest nie-trwała, co oznacza, że podlega zmienności pod wpływem czynników historycznych, kulturowych lub językowych. Natomiast dla Chestertona prawda chrześcijaństwa jest trwała, ale nadzwyczaj krucha. Kruchość w tym przypadku oznacza, że prawdę łatwo zniekształcić, wypaczyć lub nią manipulować. Właśnie dlatego do każdej tezy pretendującej do miana prawdy należy podchodzić z ostrożnością i krytyczną refleksją<sup>28</sup>.

Konfrontując myśl Chestertona z ideami postmodernizmu, nie można pominąć błyskotliwej reinterpretacji kluczowego fragmentu z powieści Chestertona *Człowiek, który był czwartkiem*, której dokonał Slavoj Žižek<sup>29</sup>. Platon zaproponował w *Państwie* swoją słynną koncepcję filozofa-króla, natomiast angielski apostoł ortodoksji wprowadził do narracji swojej powieści osobliwą postać filozofa-policjanta, którego opisywał w następujący sposób:

Praca filozofa-policjanta – powiedział człowiek w granatowym mundurze – wymaga więcej odwagi, a przy tym również przebiegłości, niż praca zwykłego detektywa. Zwykły wywiadowca chodzi do portowych knajp, by aresztować złodziei; my bywamy na artystycznych herbatkach, by tropić pesymistów. Zwykły detektyw wykrywa przestępstwo, badając księgi handlowe czy zapiski. My studiujemy tomiki sonetów, by przewidzieć zbrodnicze zamiary. Docieramy do źródeł tych okropnych myśli, które w końcu muszą doprowadzić do fanatyzmu i intelektualnej zbrodni<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 189.

<sup>27</sup> G.K. Chesterton, *Obrona świata: wybór publicystyki (1901-1908)*, tłum. J. Ryzewska, Fronda, Apostolicum, Warszawa – Ząbki 2010, s. 378.

<sup>28</sup> G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 94.

<sup>29</sup> S. Žižek, *W obronie przegranych...*, s. 101.

<sup>30</sup> G.K. Chesterton, *Człowiek, który był czwartkiem*, tłum. M. Skibniewska, Fronda, Warszawa 2008, s. 47.

Każdy rasowy radykalny hermeneuta dostrzegłby w takim filozofie-policjancie złowrogi przykład cenzora myśli, który w Orwellowskim stylu tropi myślozbrodnię. Žižek, w zasadniczym stopniu zgadzając się z taką interpretacją, dokonuje jednak utożsamienia filozofa-policjanta ze współczesnymi tropicielami wszelkich przejawów uniwersalizmu, obiektywizmu, tożsamości lub totalności w filozofii. Czyż takimi współczesnymi filozofami-policjantami nie są właśnie postmoderniści, a wśród nich także radykalni hermeneuci? To właśnie oni z pasją tropią w filozoficznych pismach Platona, Kanta, Hegla lub Husserla niebezpieczne myśli zawarte w totalizujących systemach metafizycznych, które w swej ostateczności mogą doprowadzić do politycznego autorytaryzmu. Dlatego postmoderniści jako nowi filozofowie-policjanci ciągle tropią ślady nowych myślozbrodni, którymi są pojęcia niebędące *quasi*-pojęciami, tezy filozoficzne nieujmowane w dystansujący cudzysłów lub dyskursy niewrażliwe na kulturowe, etniczne, queerowe lub genderowe niuanse. W takim przypadku krytykowanie filozoficznych teorii, które ograniczają pluralizm różnic, ma zapobiegać ustanawianiu praktyk społecznych wykluczających różne grupy ludzi z codzienności życia publicznego.

Omawiany spór między Caputo i Chestertonem wykracza daleko poza sferę filozoficzną i dosięga kwestii politycznych związanych z oceną demokratycznego ustroju, a przede wszystkim nastawienia, jakie demokraci mogą przejawiać w odniesieniu do wielowiekowych tradycji minionych epok. Caputo opowiada się w swoich pismach za polityczną koncepcją radykalnej demokracji, w której to możliwie wielu ludzi może mieć wpływ na podejmowanie decyzji w możliwie wielu sprawach. Natomiast Chesterton, deklarując swoje przywiązanie do idei demokracji i samorządności ludzi, stara się przekonać demokratów, że często zdarza im się w imię tego, co nowe i postępowe wykluczać z grona demokratycznych decydentów pewną wyjątkową grupę ludzi, o której zdarza się zapominać nawet postmodernistycznym radykalnym demokratom, których ideałem jest pełna inkluzja i egalitaryzm demokratycznych procedur.

Chesterton swoją refleksję nad ustrojem demokratycznym rozpoczynał od wskazania dwóch kluczowych zasad demokracji<sup>31</sup>. Pierwsza z nich głosi, że wspólne cechy ludzi są ważniejsze od tych, które ich wyróżniają i czynią wyjątkowymi. Najważniejsze są te cechy, które wszystkich łączą, a nie dzielą. Natomiast druga zasada ustroju demokratycznego dotyczy owej najważniejszej wspólnej cechy, która pozwala zawiązać demokratyczną wspólnotę – dla Chestertona jest nią instynkt polityczny, który czyniąc z człowieka *zoon politikon*, wytwarza przemożne pragnienie samorządności. W ten sposób fundamentem demokracji jest dążenie do samodzielnego sprawowania władzy nad samym sobą. Tego zmierzania demokratów ku samorządności

<sup>31</sup> G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, ss. 76-77.

nie może nawet osłabić uzasadniona obawa, że władza zwykłych ludzi pozbawionych obywatelskiej i politycznej edukacji może być władzą słabą i podatną na liczne wypaczenia. Gdy często radykalnie różniących się od siebie ludzi połączy wspólne pragnienie samorządności, powstaje fundament pod ustrój demokratyczny.

Demokracja w liberalnym duchu swego egalitaryzmu powinna pozwalać przemawiać na swej agorze możliwie wielu grupom ludzi. Pod tym względem dla Chestertona pojawia się kwestia stosunku demokracji do tradycji z przeszłości<sup>32</sup>. Zdaniem angielskiego myśliciela demokracja nie może się odcinać od chóru wielu głosów dobiegających do nas z mniej lub bardziej odległej przeszłości. Demokracja, która odcinałaby się od różnych tradycji, wprowadziłaby tym samym ograniczenie pluralizmu opinii wyrażanych w trakcie demokratycznej debaty. Dla Chestertona kultywowanie tradycji jest bowiem rozszerzeniem praw wyborczych na najbardziej zapomnianą i wykluczoną grupę ludzi, jaką są nasi zmarli przodkowie. Ustrój polityczny, który zachowuje głosy tradycji i pozwala im wybrzmiewać w salach debat, staje się demokracją umarłych, która sprzeciwia się wąskiej arystokracji żyjących. Demokracja, która zachowuje i kultywuje tradycje, pozwala umarłym uczestniczyć w dyskusjach żyjących, sprzeciwia się dyskryminacji przodków ze względu na ich śmierć. Dopiero gdy także ich głosy zostaną policzone, możemy prawdziwie mówić o zaprowadzeniu radykalnej demokracji.

Chestertona i Caputo różni także ocena politycznego potencjału chrześcijańskiej ortodoksji. Podczas gdy Caputo jest raczej skory do postrzegania jakiegokolwiek ortodoksji za intelektualny ruch sprzyjający skrajnie konserwatywnym lub wręcz reakcjonistycznym postulatami politycznym, to Chesterton skupia się raczej na podkreślaniu rewolucyjnego i buntowniczego wymiaru chrześcijańskiej ortodoksji<sup>33</sup>. Jest tak, ponieważ dla chrześcijan impuls do obalania tyranów pochodzi z ich religii, gdyż poszukując dobrego króla w niebie, widzą oni niesprawiedliwości rządów złego króla na ziemi. Ortodoksja chrześcijańska jest dla Chestertona ciągłym wezwaniem do rewolucji, do „podpalenia Rzymu” i dokonania moralnej odnowy tego świata. Chrześcijański ideał powrotu do Edenu lub przygotowania drogi do ustanowienia Nowego Jeruzalem stanowi podstawę rewolucji sprzeciwiającej się obecności zła w codzienności życia. Nie może być jednak mowy o ustanowieniu idealnego raju na ziemi, a jedynie o ciągle ponawianych próbach podnoszenia się z upadku i zmierzaniu ku ewangelicznym ideałom. Chesterton nie zapomina także o przestrodze skierowanej do chrześcijańskich rewolucjonistów, w której ostrzega ich, że ich próby konstruowania coraz to bardziej sprawiedliwych systemów społeczno-politycznych nie są wolne

<sup>32</sup> Ibidem, ss. 78-79.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 236.

od zagrożenia przeistoczenia się nowych form sprawowania władzy w źródła społecznego ucisku. Także chrześcijańska rewolucja społeczna może się zwrócić przeciwko sobie, dlatego Chesterton pisał:

Nasza doktryna musi stale wypatrywać najmniejszych oznak nadużywania przywilejów i przeradzania się praktycznych praw w praktyczne bezprawie. W tym względzie zgadzam się całkowicie z rewolucjonistami. Mają rację, podejrzewając stale ludzkie instytucje; mają rację, nie pokładając ufności w książkach i w żadnym z synów ludzkich. Przywódca wybrany na przyjaciela ludu wkrótce staje się jego wrogiem; gazeta, powołana w celu głoszenia prawdy, zaczyna mieć na celu niedopuszczanie prawdy do głosu<sup>34</sup>.

O rewolucyjnym potencjale chrześcijaństwa świadczy także to, że w tej religii Bóg nie tylko pełni funkcję władcy, lecz także sam wcielił się w rolę buntownika, który sprzeciwiał się uzurpatorskiemu panowaniu władców „tego świata”. Właśnie za to został przyparty do muru, osądzony i skazany na upokarzającą śmierć. Tylko w chrześcijaństwie wszyscy rewolucjoniści mogą spotkać Boga, który, stając po ich stronie, okazał się buntownikiem i tym samym podzielił ich tragiczny los. To przeświadczenie wyraził Chesterton w następujących słowach:

To że dobry człowiek może zostać przyparty do muru, nie jest niczym zaskakującym; to jednak, że Bóg został przyparty do muru, jest powodem do chluby dla wszystkich powstańców wszechczasów. Chrześcijaństwo jest jedyną religią nauczającą, że Boża wszechmoc w pewien sposób ogranicza samego Boga. Tylko chrześcijaństwo przeczuwa, że Bóg, aby w pełni być Bogiem, musi być nie tylko królem, ale i buntownikiem<sup>35</sup>.

W tym fragmencie możemy już dostrzec odwagę, z jaką Chesterton, poruszając się na granicznych obszarach ortodoksyjnej doktryny chrześcijańskiej, stawia swoje nieszablonowe teologiczne tezy. W jego ujęciu chrześcijański Bóg, by móc być w pełni sobą, musiał dobrowolnie wyrzec się swej wszechmocny i zrezygnować z uprzywilejowanej pozycji władcy. Stając się człowiekiem, został bezsilnym buntownikiem, który przeszedł solidarnie przez graniczne doświadczenie cierpienia, jakiego od zarania świata doznawali jego poddani.

W tym momencie można przejść już do zarysowania teologicznego sporu apostoła ortodoksji z propagatorem ponowoczesnego chrześcijaństwa. Caputo zdecydowanie obstaje przy tezie, że to odnowione przez idee postmodernistyczne chrześcijaństwo najlepiej realizuje afirmowaną przez niego żydogrecką logikę łączenia radykalnie opozycyjnych elementów, bez sprowadzania ich do wspólnego mianownika lub asymilacji jednego z elementów

<sup>34</sup> Ibidem, s. 204.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 243.

do drugiego. Natomiast Chesterton, podejmując tę problematyczną kwestię, ponownie naprowadza nasze spojrzenie na ortodoksyjną doktrynę katolicką. W jego ujęciu to właśnie katolicka ortodoksja do perfekcji opanowała łączenie skrajnych przeciwieństw, tym samym odrzucając łatwe kompromisy i zachowując jednocześnie ekstremalne alternatywy. Najbardziej oczywistym przykładem takiej bezkompromisowej postawy jest oczywiście doktryna o dwóch równorzędnych naturach Jezusa. Ortodoksja odrzuca pogląd głoszony przez wielu postsekularnych teologów (w tym samego Caputo), że Jezus był jedynie bardzo wyjątkowym i niezwykłym człowiekiem. Odrzuca także z natury gnostyczne pominięcie ludzkiej natury Chrystusa i podkreślanie jedynie jego boskich atrybutów. Dla ortodoksji Chestertona nie może być mowy o prostych kompromisach, dlatego w paradoksalny sposób Jezus jako człowiek i Bóg łączy w sobie dwa ekstremalne przeciwieństwa boskości i człowieczeństwa. Innym przykładem będzie przyjmowanie prawdziwie chrześcijańskiej postawy wobec świata, w którym przychodzi nam żyć. Chrześcijanin musi bowiem jednocześnie z całych sił kochać i nienawidzić świat, i te intensywne uczucia nie powinny wzajemnie się niwelować. Człowiek musi bowiem nienawidzić świat, by chcieć go zmienić i jednocześnie kochać świat, by wiedzieć, że jest tego wart<sup>36</sup>. Angielski pisarz streszcza chrześcijańską postawę wobec świata w następujący sposób:

Dla naszych tytanicznych celów wiary i rewolucji nie wystarczy zimna akceptacja świata, będąca wyrazem kompromisu; musimy znaleźć jakiś sposób, żeby kochać świat z całego serca i z całego serca go nienawidzić. Nie chodzi o to, by radość i gniew zneutralizowały się nawzajem, dając w efekcie cierpkie zadowolenie; pragniemy bardziej przeszywającego zachwyty i bardziej przeszywającego niezadowolenia. Musimy patrzeć na wszechświat jak na zamek wilkołaka, który trzeba zdobyć, a jednocześnie jak na nasz własny dom, do którego możemy wrócić pod wieczór<sup>37</sup>.

Chrześcijanin powinien także łączyć w swej egzystencjalnej postawie skrajny pesymizm i optymizm<sup>38</sup>. Optymizm napawający dumą powinien wynikać z przeświadczenia bycia najważniejszym z boskich stworzeń, natomiast pesymizm powinien być wynikiem doświadczenia nędzy upadku i bycia grzesznikiem oraz uznania swej wątpliwości względem majestatu Boga. W ten sposób ponownie ortodoksyjni chrześcijanie łączą skrajne postawy dumy i pokory. Na przedstawionych przykładach wyraźnie widać, że Chesterton zdecydowanie unika podążania, wytyczoną m.in. przez Arystotelesa, drogą środka, która prowadzi do rozcieńczenia wyrazistości obu skrajności.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 124.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 165.

Zmierzając ku podsumowaniu konfrontacji idei Chestertona z koncepcjami Caputo, nie sposób nie podkreślić jeszcze bardzo różnego postrzegania przez obu myślicieli życia i śmierci Jezusa. Dla Caputo Jezus przyszedł na świat nie po, to by umrzeć, ale po to, by żyć i głosić miłosierdzie przebaczenia oraz po to, by jako poeta zobowiązania być głosem wołającym o sprawiedliwość pod twierdzami możliwych tego świata. W ujęciu amerykańskiego radykalnego hermeneuty Jezus zginął, ponieważ jego przesłanie było zagrożeniem dla polityczno-religijnej władzy. Natomiast zupełnie inne spojrzenie na życie i śmierć Jezusa przyjmował Chesterton. Dla niego ziemskie życie Jezusa było niebezpieczną podróżą do z góry zaplanowanego celu. Ta podróż była niczym wyprawa Jazona po złote runo, ale w przypadku Jezusa owym runem była śmierć. Sama podróż przypominała raczej wojskowy marsz niż pokorną pielgrzymkę. Nie brakowało w niej burzliwych epizodów, w których Jezus powracając do świątyni Boga Ojca i dokonując aktu słusznego gniewu, wypędzał kupców i handlarzy, którzy uzurpowali sobie prawo do zawłaszczenia świętych dziedzińców świątyni<sup>39</sup>.

Na końcu swej podróży Jezus odnalazł okrutną śmierć. Choć często porównuje się Jezusa do postaci Sokratesa<sup>40</sup>, to mimo pewnych podobieństw, tym, co ich wyraźnie odróżnia, jest dla Chestertona ich śmierć<sup>41</sup>. W ujęciu angielskiego pisarza Sokrates wiódł spokojne i oddane filozoficznej refleksji życie, które zostało przerwane w wyniku nieoczekiwanych i niesprzyjających zbiegów okoliczności<sup>42</sup>. Natomiast w przypadku Jezusa śmierć była

<sup>39</sup> G.K. Chesterton, *Wiekiasty człowiek*, tłum M. Sobolewska, Fronda, Apostolicum, Warszawa – Ząbki 2004, s. 328.

<sup>40</sup> Jezusa i Sokratesa łączy fakt niepozostawienia po sobie żadnych pism, posiadanie wąskiego grona zaufanych uczniów, głęboko moralny wymiar ich nauczania oraz wzbudzająca kontrowersje działalność wywołująca niechęć dominujących elit polityczno-religijnych. Sokrates jest także często postrzegany jako świecki święty, a obie śmierci – Filozofa i Mesjasza – mogą słuszenie pretendować do miana wydarzeń fundujących cywilizację zachodnią.

<sup>41</sup> G.K. Chesterton, *Wiekiasty człowiek*, s. 327.

<sup>42</sup> O ile można zgodzić się, że Sokrates wiódł raczej spokojny żywot i umyślnie nie dążył do konfliktu z prawem, to jego nonszalanckie zachowanie podczas procesu może budzić wątpliwość co do chęci zachowania przez niego życia. Chesterton nie poświęcił większej uwagi na analizę możliwych motywów stojących za ostatecznym wyborem śmierci przez Sokratesa, który mogąc uciec z więzienia, zdecydował się w nim pozostać i wypić cykute. Można wskazać przynajmniej cztery potencjalne powody stojące za taką decyzją. Pierwsza koncepcja przyjmuje, że Sokrates nie zgadzał się z wyrokiem ateńskich sędziów, ale go akceptował. Do końca chciał pozostać dobrym obywatelem, który nie wypowiada posłuszeństwa prawom swojej *polis*. Filozof chciał uniknąć losu banity, który będzie musiał ukrywać się w niedostępnych zakątkach helleńskich wysp. Jako ścigany przestępca nie mógłby oddawać się filozoficznym dyskusjom i debatować nad zagadnieniami moralnej cnoty, sprawiedliwości i najwyższego dobra. Druga koncepcja stwierdza, iż Sokrates, będąc już w podeszłym wieku, obawiał się przykrych konsekwencji nadchodzącego zmierzchu życia. Choroba mogła odebrać mu mowę lub zamrozić umysł szaleństwem. Filozof nie mógłby wtedy oddawać się uczie myślenia,

jego oblubienicą. Jego życie było romansem ze śmiercią, romantyczną opowieścią o pogoni za ostateczną ofiarą.

Tym samym życie chrześcijańskie, które ma imitować życie Jezusa, jest podróżą wzdłuż niebezpiecznych krawędzi, z których łatwo upaść i trudno jest się podnieść, by nieść swój krzyż i brzemiona innych. Życie chrześcijańskie jest podobne do dobrej powieści w odcinkach, która może się skończyć w najbardziej pasjonującym momencie<sup>43</sup>. Tę opowieść o chrześcijańskiej egzystencji nazywa Chesterton wzbudzającą drżenie romancą o ortodoksji. Streszcza ją w słowach, których przesłanie można przeciwstawić narracji Caputo o bojaźni i drżeniu życia pogrążonego w radykalno-hermeneutycznym *flux*:

Oto wzbudzająca drżenie romanca o ortodoksji. Wśród ludzi rozpowszechnił się głupi zwyczaj mówienia o takiej postawie jako o czymś ciężkim, nudnym i bezpiecznym. A przecież nigdy nie istniało nic bardziej niebezpiecznego i podniecającego niż ortodoksja. Jej wybór oznaczał bowiem pozostanie przy zdrowych zmysłach. Bycie zaś przy zdrowych zmysłach jest czymś wymagającym o wiele większego napięcia niż szaleństwo. Ortodoksja gwarantowała równowagę człowiekowi poruszającemu wściekle galopującymi końmi, który z pozoru chwieje się w tę lub inną stronę, ale w każdym swym poruszeniu odznacza się rzeźbiarską gracją i matematyczną dokładnością. Kościół od pierwszych dni swego istnienia pędził gwałtownie mocą wszystkich swoich wojennych rumaków, ale zupełnie niezgodne z prawdą historyczną jest twierdzenie, że gnał po linii jednego tylko pojęcia, jak wulgarny fanatyzm. Wręcz przeciwnie; skręcał na prawo i na lewo dokładnie tam, gdzie trzeba było ominąć olbrzymie przeszkody<sup>44</sup>.

W tym miejscu spotykają się dwa przeciwieństwa: ortodoksja Chestertona i radykalna hermeneutyka Caputo. Obaj myśliciele wskakują na rydwany galopującego życia. Radykalny hermeneuta popuszcza lejce i pozwala koniom na swobodny galop w nieznanym kierunku ku niepewnej przyszłości. Apostoł ortodoksji wskazuje swym rumakom punkt docelowy, nie zwalniając przy tym ani na moment ich szalonego biegu.

---

a życie pozbawione filozoficznego namysłu staje się niewartym dalszego przeżywania. Trzecia koncepcja głoszona przez Leo Straussa postuluje, że Sokrates obawiał się, iż otrzymany wyrok śmierci stanie się początkiem większych prześladowań. To właśnie wtedy władcy *polis* mieli ujawnić swoją wrogość wobec sokratycznych gzów. Filozofia znalazła się w śmiertelnym zagrożeniu, potrzebowała więc męczenników. Sokrates, idąc na śmierć, walczył o przyszłe ocalenie filozofii i zostawiał swoim uczniom ważne przesłanie nieporzucania filozoficznej drogi nawet w obliczu prześladowań. Ostanią i najbardziej kontrowersyjną koncepcję sformułował Nietzsche, który był przekonany, że Sokrates nienawidził życia i „chorzał jeno długo”. Skoro życie było dla niego dokuczliwą chorobą, to śmierć przyniosła mu uzdrowienie. Sokrates bez wahania wypił cykutę i prosił o złożenie koguta jako ofiary dla boga Asklepiosa, który był bogiem sztuki lekarskiej. Sokrates dziękował w ten sposób bogu za uzdrowienie go z choroby, którą dla niego było życie. Zob. Z. Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 2003, s. 225; L. Strauss, *Sokratejskie pytania...*, ss. 84-85.

<sup>43</sup> G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, s. 240.

<sup>44</sup> *Ibidem*, ss. 176-177.

#### 4. Slavoj Žižek i postsekularyzm jako narzędzie społecznej rewolucji

Slavoj Žižek to słoweński filozof z Lublany, któremu internauci nadali przydomek „rockowej gwiazdy filozofii”. Jego myśl jest doskonałym przykładem teologicznego zwrotu współczesnej filozofii, którego liczne przejawy można bez wysiłku dostrzec zarówno w pismach liberalnych postmodernistów, jak i radykalno-lewicowych neomarksistów. W przypadku Žižka ten teologiczny zwrot w jego filozofii nie oznacza reaktywacji idei obecnych od wieków w tradycyjnych chrześcijańskich kultach, lecz jest raczej próbą przemyślenia dziedzictwa chrześcijańskiego z pozycji ateistycznych i materialistycznych, co ma doprowadzić do radykalnego przeformułowania chrześcijańskiej tradycji w taki sposób, by mogła ona posłużyć jako nowe narzędzie dla lewicowej polityki egalitaryzmu i emancypacji.

Przed przejściem do szerszego zaprezentowania zaproponowanej przez słoweńskiego filozofa interpretacji chrześcijaństwa należy najpierw wskazać na różnicę między dwiema odmiennymi wizjami filozofii postsekularnej uprawianej przez Caputo i Žižka<sup>45</sup>. Punktem zapalnym jest postmodernistyczny charakter radykalno-hermeneutycznej filozofii Caputo. Žižek przekonuje, że postmodernistyczny zwyczaj wyraźnego dystansowania się od mocnych tez pretendujących do miana prawdy<sup>46</sup> prowadzi do upowszechnienia się postawy niepewności w odniesieniu do posiadanych poglądów, co sprawia, że ponowoczesny człowiek nie ma przekonania co do prawdziwości swoich tez, lecz może jedynie wykazywać mniej lub bardziej uzasadnioną wiarę w ich słuszność<sup>47</sup>. W ten sposób dzięki postmodernistycznej dekonstrukcji do oświeceniowego kultu wiedzy wkrada się nieusuwalny i strukturalny element wiary, który nigdy nie pozwoli na domknięcie procesu poznawczego i ukonstytuowanie się systemu wiedzy ostatecznej. Na tym nie kończy się jednak postmodernistyczne osłabianie pewności wiedzy, gdyż po zapośredniczeniu wiedzy przez wiarę sama wiara musi zostać także osłabiona przez element niewiary. Dla takich radykalno-hermeneutycznych teologów jak Caputo każdy, kto traktuje swoją wiarę zbyt serio i poważnie, bez postmodernistycznego dystansu i ironii, staje się fundamentalistą i fa-

<sup>45</sup> S. Žižek, *Dialectical Clarity Versus the Misty Conceit of Paradox*, w: C. Davis (red.), *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, The MIT Press, Cambridge Mass. 2009, ss. 256-260.

<sup>46</sup> Postmodernista może zaznaczyć swój dystans do wygłaszanej tezy poprzez zastosowanie odpowiednio dystansujących sformułowań językowych lub poprzez użycie cudzośłowu. Przykładowe zdania mogą przybrać następującą formę: „Sprawiedliwość (jeśli coś takiego istnieje) jest niedekonstruowalna”; „Religia bez religii jest religią w obrębie samego rozumu (prawie)”; „Oczywiście jestem »za« Oświeceniem”.

<sup>47</sup> S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. M. Kropiwnicki, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2006, s. 26.

natykiem. Nie ma tu znaczenia, czy chodzi o wiarę w religijne lub polityczne ideały. Dlatego Žižek, który wykazuje gorliwą (niemal leninowską) wiarę w lewicową rewolucję społeczną, będzie z perspektywy Caputo dryfował w stronę społeczno-politycznego fanatyzmu, który dodatkowo niebezpiecznie flirtuje z ideami rehabilitacji rewolucyjnej przemocy. Caputo żywi nadzieję na takie zreformowanie kapitalistycznego systemu gospodarowania dobrami, które doprowadziłoby do ustanowienia powszechnej opieki zdrowotnej, sprawiedliwego traktowania pracujących imigrantów i zaprzestania grabieży surowców naturalnych z krajów Trzeciego Świata. Natomiast Žižek denuncjuje takie nadzieje jako przejaw utopijnych chęci ustanowienia „kapitalizmu z ludzką twarzą” lub przeprowadzenia samoograniczającej się „rewolucji bez rewolucji”. Jest tak, gdyż dla apostołów radykalnej rewolucji niesprawiedliwości kapitalistycznego systemu nie da się przewyciężyć, operując wewnątrz jego ekonomicznego paradygmatu, co sprawia, że jedyną szansą na ustanowienie prawdziwej sprawiedliwości społecznej daje tylko negacja kapitalistycznego systemu.

Zdaniem Žižka postmodernizm nie jest w stanie wesprzeć starań zmierzających do przeprowadzenia radykalnej rewolucji społeczno-gospodarczej, gdyż pomimo wyrażanego także przez postmodernistów krytycyzmu względem kapitalistycznego systemu, ich filozofia stała się *de facto* oficjalną ideologią kapitalistycznego establishmentu<sup>48</sup>. Promowany przez postmodernizm kult transgresji, zmiany i nowości znajduje swoje odzwierciedlenie w kapitalistycznym dążeniu do nieustannego proponowania konsumentom nowych produktów, których wyjątkowość i nowatorstwo nierzadko ma się przejawiać poprzez naruszanie tradycyjnych norm i przyzwyczajień<sup>49</sup>. W takim przypadku postmodernizm jest postrzegany jako ideologiczna nadbudowa kapitalistycznej bazy ekonomicznej. Właśnie to przeświadczenie stanowi źródło największego oporu Žižka wobec postmodernistycznej filozofii.

Natomiast dla amerykańskiego radykalnego hermeneuty kwestią najbardziej problematyczną w filozofii słoweńskiego psychoanalityka jest obecny także u innych współczesnych lewicujących filozofów antypostmodernistyczny „zwrot ku prawdzie”<sup>50</sup>. Jednakże w rozumieniu Žižka prawda nie jest zniekształcana przez perspektywiczne na nią spojrzenie, lecz jest prawdziwie dostępna jedynie jako prawda owego perspektywicznego zniekształcenia. Słoweński filozof ujmuje to w następujący sposób:

<sup>48</sup> S. Žižek, *O wierze*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008, ss. 104-105.

<sup>49</sup> Przykładem mogą być sieci restauracji typu fast food, które walcząc o klientów, permanentnie przerabiają swoje menu, by cały czas zaskakiwać potencjalnych klientów nowatorskimi połączeniami smaków, oferowaniem dań z coraz bardziej egzotycznych zwierząt (np. owadów) lub stylizując swoje restauracje w przedziwne sposoby (np. upodabniając wnętrze restauracji do wyglądu szpitali lub toalet miejskich).

<sup>50</sup> A. Ostolski, *Lewica po stronie prawdy*, „Krytyka Polityczna” 14/2007-2008, ss. 238-241.

Prawda istnieje; nie jest tak, iż wszystko jest względne – lecz prawda ta jest prawdą perspektywicznego zniekształcenia jako takiego, nie zaś prawdą zniekształconą przez częściowy ogląd w jednostronnej perspektywie. (...) nie oznacza to ani epistemologicznego „naiwnego” opierania się na „obiektywnej wiedzy”, dostępnej wtedy, gdy pozbedziemy się naszych stronniczych przesądów oraz uprzedzeń i przyjmujemy „neutralny” ogląd, ani też (komplementarnego) relatywistycznego poglądu, że nie ma ostatecznej prawdy, jedynie wielorakie subiektywne perspektywy. Oba człony powinny zostać w pełni przyjęte: istnieje, pośród wielości opinii, prawdziwa wiedza i wiedza ta jest dostępna z „interesownej” stronniczej pozycji<sup>51</sup>.

W podobny sposób Žižek podchodzi do afirmowanego przez niego zagadnienia konkretnej uniwersalności rewolucyjnej prawdy, która nie jest jakimś ogólnym i abstrakcyjnym schematem lub wspólnym mianownikiem, na który zgadzają się wszyscy, lecz manifestacją prawdy jednego partykularnego stronnictwa politycznego<sup>52</sup>. Właśnie w tym momencie bodaj najmocniej może wybrzmieć alarmujący dzwonek Caputo, ostrzegający przed radykalizmem niewielkiej grupki rewolucjonistów, którzy z rewolucyjną gorliwością oddają się bezkompromisowej realizacji uniwersalnej prawdy swego partykularnego stanowiska.

Po zarysowaniu podstawowych różnic między filozoficznymi perspektywami przyjmowanymi przez Žižka i Caputo można przejść do szerszego zaprezentowania postsekularnej refleksji nad chrześcijaństwem, której w swoich licznych pismach oddaje się Žižek. W tym miejscu ponownie natrafiamy na Gilberta K. Chestertona, którego twórczość jest admiirowana przez słoweńskiego filozofa<sup>53</sup>. Žižek w zaskakujący sposób przytakuje tezie Chestertona głoszącej, że to zgodne z ortodoksją przestrzeganie rygorystycznej moralności (zwłaszcza z zakresu etyki seksualnej) jest czynem prawdziwie buntowniczym<sup>54</sup>. To przeświadczenie Chestertona nigdy nie było bardziej prawdziwe niż w obecnych czasach gwałtownej ekspansji permissywnej kultury, w których mamy do czynienia (zdaniem Žižka) z odwróceniem zakazu Freudowskiego Superego. Klasyczny zakaz Superego brzmi: „Nie doznawaj przyjemności”. W nieco zliberalizowanej wersji dotyczy on powstrzymywania się od zaangażowania w zakazane przyjemności, które są piętnowane przez obowiązujący w danym historycznym okresie etos moralności. Oddawanie się zakazanym przyjemnościom wzbudza poczucie wstydu, które po-

<sup>51</sup> S. Žižek, *Kukła i karzeł...*, s. 112.

<sup>52</sup> S. Žižek, *The Fear of Four Words: A Modest Plea For The Hegelian Reading of Christianity*, w: C. Davis (red.), *The Monstrosity of Christ...*, s. 27.

<sup>53</sup> Atencja, jaką Žižek obdarza Chestertona, jest kolejnym przykładem na dostrzegalną pośród lewicujących intelektualistów tendencję do asymilowania w paradygmatyczne ramy lewicowej myśli filozofów kojarzonych z polityczną prawicą. Obiektem takiej lewicowej kolonizacji stali się tacy filozofowie, jak: Carl Schmitt, Fryderyk Nietzsche i Martin Heidegger.

<sup>54</sup> S. Žižek, *Kukła i karzeł...*, s. 61.

jawia się w wyniku złamania surowego zakazu Superego. W takiej sytuacji społecznej ten, kto przekracza obyczajowe normy, staje się napiętnowanym człowiekiem marginesu. Jednakże wszystko uległo zmianie, gdy współczesne rozluźnienie permisywnej obyczajowości wywołało zmianę zakazu w nakaz Superego, który brzmieć będzie od teraz: „Doznawaj przyjemności”. W ramach reguł permisywnej kultury to właśnie niedoznanie przyjemności staje się skandalizującym wykroczeniem. Zbiorowe Superego staje się w takiej sytuacji instancją przymuszającą do ciągłego maksymalizowania hedonistycznej rozkoszy. Ci, którzy odmawiają przekraczania kolejnych granic permisywności, stają się nowymi potępieńcami. Dokładnie w takiej sytuacji społecznej przestrzeganie celibatu lub wierności małżeńskiej staje się prawdziwie buntowniczym czynem.

Głównym punktem teologicznego dialogu Žižka i Chestertona jest fragment z *Romancy o ortodoksji*, w której Chesterton rozważa niepokojące słowa Jezusa umierającego na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mt 27,46). Apostoł ortodoksji w tym granicznym doświadczeniu życiowym Jezusa dostrzegł krytyczną chwilę, w której Bóg opuścił Boga, a wręcz sam Bóg przez moment wydawał się być ateistą<sup>55</sup>. Tym samym dla Chestertona chrześcijaństwo jest jedyną religią, w której sam Bóg przeszedł przez doświadczenie zwątpienia, którego doświadczają ateści, a do których Chesterton zwracał się w następujących słowach:

Gdy ziemia zadrżała, a słońce zgasło na niebie, nie stało się to z powodu wołania z krzyża: wołania, które oznajmiło, że Bóg opuścił Boga. A teraz, pozwólmy rewolucjonistom wybierać wiarę spośród wszystkich wierzeń i boga spośród wszystkich bogów na świecie. Niech dokładnie zważą w myśli wszystkich bogów nieuchronnej powtarzalności i niezmiennej władzy. Nigdzie indziej nie znajdą boga, który sam był buntownikiem. Powiem więcej (choć tu rzecz przekracza możliwości ludzkiej mowy): pozwólmy ateistom wybrać boga. Znajdą tylko jedno Bóstwo, które kiedykolwiek dało wyraz ich osamotnieniu, i tylko jedną religię, której Bóg przez chwilę wydawał się ateistą<sup>56</sup>.

Przytoczony w interpretacji Chestertona motyw ateistyczny zostaje podjęty przez Žižka i doprowadzony do jego skrajnych konsekwencji. Słoweński filozof przyrównuje przejmujące słowa wypowiedane przez Jezusa

<sup>55</sup> Podczas procesu beatyfikacyjnego Matki Teresy z Kalkuty duże kontrowersje wzbudziło ujawnienie jej prywatnych zapisków, w których wyznawała, że nie odczuwa obecności Chrystusa w eucharystii i traci wiarę. Owe skrajne stany egzystencjalnego zwątpienia zostały zinterpretowane jako przejawy głębokiego cierpienia duszy, która doświadczała „nocy duchowych” opisywanych w mistycznych poematach św. Jana od Krzyża. Matka Teresa podczas przeżywania własnych „nocy duchowych” miała doświadczać dokładnie tego samego uczucia opuszczenia, którego doświadczał Jezus, umierając na krzyżu.

<sup>56</sup> G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, ss. 243-244.

na krzyżu do przytoczonych przez Freuda słów zmarłego chłopca, który nawiązując we śnie swojego ojca, wołał do niego: „Ojcze, czyż nie widzisz, że płonę”<sup>57</sup>. Dla Žižka słowa Jezusa były rozpaczliwym krzykiem syna, który wierząc w opiekę i wszechmoc ojcowską, nagle zdaje sobie sprawę, że ojciec jest bezsilny i nie może nic zrobić. Tym samym wraz z Chrystusem na krzyżu umiera idea transcendentnego Boga, opiekuńczego wielkiego Innego, który był gwarancją obiektywnego sensu. Žižek streścił istotę swojego ateistycznego chrześcijaństwa w następujący sposób:

Sedno chrześcijaństwa jako religii ateistycznej nie polega na wulgarnym humanizmie, zgodnie z którym boskie stawanie-się-człowiekiem objawia to, iż tajemnicą Boga jest człowiek (Feuerbach i in.). Atakuje ono raczej religijny twardej rdzeń, który utrzymuje się nawet w humanizmie, nawet aż do stalinizmu, rdzeń odznaczający się wiarą w Historię jako „wielkiego Innego”, decydującego o „obiektywnym sensie” naszych dokonań<sup>58</sup>.

Tym, co pozostaje po tak rozumianej „śmierci Boga”, są wierni samoorganizujący się we wspólnotę Ducha Świętego, którą Žižek przekłada na egalitarny kolektyw polityczny. Od tego momentu to na ludziach spoczywa odpowiedzialność za wcielanie w życie ideału uniwersalnej miłości, czynienie sprawiedliwości w świecie i zaprowadzanie pokoju. Dla Žižka formowanie takiej uniwersalnej wspólnoty rozpoczął już sam Jezus, który wzywał uczniów do radykalnego zerwania więzów łączących ich z rodzinami i organicznymi wspólnotami<sup>59</sup>. Cały proces formowania egalitarnej wspólnoty, w której ramach dochodzi do zanegowania tożsamości etnicznych i narodowościowych, zwiędził oczywiście św. Paweł z Tarsu, ustanawiając powszechną wspólnotę braci i siostr (w wersji Žižka towarzyszek i towarzyszy), w której ostatecznie zniesione zostają także podziały płciowe.

Žižek z uporem opowiada się za radykalną tezą głoszącą, że tylko ateista może prawdziwie wierzyć. Jest tak, ponieważ prawdziwa wiara jest możliwa tylko w sytuacji bycia pozbawionym zakładanego autorytatywnie wsparcia „wielkiego Innego”. Pod tym względem refleksja Žižka zbliża się na moment do rozważań Caputo, który podkreśla, iż najbardziej gorliwa modlitwa nie jest skierowana do znanego Boga tradycyjnych religii, lecz do Boga niezna-

<sup>57</sup> S. Žižek, *O wierze*, s. 246.

<sup>58</sup> S. Žižek, *Kukła i karzeł...*, s. 221.

<sup>59</sup> Žižek ma na myśli pamiętne słowa Jezusa: „Jeżeli ktoś przychodzi do mnie, a swego ojca i matkę, i żonę, i dzieci, i braci, i siostry, a nawet siebie samego kocha bardziej niż mnie, nie może być moim uczniem” (Łk 14,26). W niektórych przekładach Ewangelii ten fragment jest w swej wymowie dużo ostrzejszy, gdyż wskazuje on na potrzebę nienawidzenia własnej rodziny, by być godnym miana ucznia Chrystusa. Zob. S. Žižek, *Kruchy absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. M. Kropiwnicki, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, ss. 128-129.

nego. Także Žižek nie zapomniał umieścić w swojej materialistycznej, ateistycznej i postsekularnej refleksji wątku dotyczącego modlitwy. Wzorem dla niego staje się postawa bohaterów filmu *Stalker* (w reżyserii Andrieja Tarkowskiego, 1979), którzy podczas modlitwy nie kierują już swojego spojrzenia ku niemu „niebu próżni”<sup>60</sup>, lecz przykładają głowę do ziemi i w duchowym doświadczeniu mistycznego materializmu<sup>61</sup> kontemplują materialną teksturę rozpadającego się postindustrialnego świata, stopniowo coraz bardziej kolonizowanego przez dziką naturę<sup>62</sup>.

Chcąc dokonać krótkiego podsumowania i oceny postsekularnej filozofii Žižka, należy przyjrzeć się potencjalnym motywującym impulsom, które mogły skłonić słoweńskiego filozofa i jego lewicowych towarzyszy do zainteresowania się tekstami chrześcijańskiej tradycji. Zarówno Žižek, jak i tacy lewicujący filozofowie, jak Badiou lub Agamben za cel swych postsekularnych filozofii nie stawiają zadania ożywienia religii chrześcijańskiej w jej tradycyjnych postaciach. Žižek *de facto* powtarza na swój sposób ruch, który niegdyś w odniesieniu do chrześcijaństwa wykonał już Hegel. Słoweński filozof dostrzegł w chrześcijaństwie ukryty potencjał emancypacyjny, który jeśli zostanie wydobyty spod mitologicznej i instytucjonalnej skorupy, może zostać skutecznie wykorzystany do zanegowania hegemoni polityczno-ekonomicznego *status quo*. Radykalno-lewicowy postsekularyzm otwiera nowy front zmagania się z tradycyjnymi kultami religijnymi i głoszonymi przez nie wartościami. Postsekularyzm Žižka jest „poszerzeniem pola walki”<sup>63</sup> i zdecydowanym wkroczeniem na teologiczne pole religii, na które nie wkraczała lewica twardo obstająca przy oświeceniowym sekularyzmie. Celem Žižka i jego towarzyszy jest wykonanie operacji radykalnej reinterpretacji podstawowych motywów chrześcijańskiej tradycji oraz (ujmując to w terminach ekonomicznych) dokonanie „wrogiego przejęcia” czołowych postaci chrześcijaństwa, by można było dokonać ich wykorzystania w służbie lewicowej rewolucji społecznej. Dlatego nie może dziwić, że w ramach radykalno-lewicowego postsekularyzmu odmalowuje się św. Pawła na podobieństwo leninowskiego rewolucjonisty.

<sup>60</sup> Tej metafory w odniesieniu do nieba opuszczonego przez Boga używał wybitny poeta Stanisław Korab-Brzozowski. Zob. S. Korab-Brzozowski, *Próżnia*, w: M. Podraza-Kwiatkowska (red.), *Stanisław Korab-Brzozowski...*, s. 26.

<sup>61</sup> Kluczową sceną filmu, w której można zaobserwować ów mistyczny materializm, jest scena snu Stalkera, w której kamera ściśle przylega do podłoża i pokazuje pozostałości artefaktów ludzkiego świata, który stopniowo jest pochłaniany przez naturę.

<sup>62</sup> S. Žižek, *Lacrimae rerum: Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch*, tłum. G. Jankowicz, J. Kutyla, K. Mikurda, P. Mościcki, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2007, ss. 195-199.

<sup>63</sup> Tego sformułowania użył francuski pisarz Michel Houellebecq, który odnosił je do permyśywnego oblicza współczesnej kultury. Uczyniła ona ze sfery ludzkiej seksualności kolejny obszar dla kapitalistycznej walki. Zob. M. Houellebecq, *Poszerzenie pola walki*, tłum. E. Wieleżyńska, W.A.B., Warszawa 2009.

## ROZDZIAŁ VII

# NEOKONSERWATYWNA KRYTYKA POLITYCZNYCH POSTULATÓW JOHNA D. CAPUTO

### 1. Radykalna filozofia w służbie wielobiegowego świata

Caputo nie ukrywa, że jego radykalna hermeneutyka i postsekularna teologia są użytecznymi narzędziami służącymi celom wprowadzania w życie projektów politycznej emancypacji. Tym samym radykalna filozofia i teologia mają utorować drogę do powstania świata radykalnej demokracji, w ramach której możliwie jak największy pluralizm różnic nie jest zagrożony. Caputo ów świat radykalnej demokracji opisuje w następujący sposób:

Jest to wielojęzyczny, multikulturowy, wielorasowy, polimorficzny i pluralistyczny świat bez narodowo-etnicznej jedności, bez jedności pojedynczego języka lub głębokiej monolingwistycznej tradycji. Jest to świat praw osób homoseksualnych i feministek, o radykalno-demokratycznych, antyhierarchicznych i antyelitarnych strukturach, kultywujący pragmatyczne spojrzenie na prawdę i pryncypia. Jest to świat, w którym dzieci będą edukowane nie w klasycznych gimnazjach, lecz w otwartych publicznych instytucjach szkolnych, w których Andy Warhol będzie miał równy posłuch jak Sofokles lub Ajschylos. Szkoły będą wypełnione przez komputery i najnowsze technologiczne usprawnienia. Będą to szkoły czyniące szczególny wysiłek, by dotrzeć do znajdujących się w najbardziej niekorzystnej sytuacji życiowej<sup>1</sup>.

Caputo pragnie ten pluralistyczny i emancypacyjny potencjał radykalnej demokracji zaszczerpić także na polu polityki międzynarodowej. Nie formułuje on rozbudowanej analizy lub teorii stosunków międzynarodowych w zglobalizowanym świecie, lecz w jego pismach nie brakuje propozycji zaimplementowania politycznych pryncypiów radykalnej demokracji do geopolitycznych projektów forsowanych przez Stany Zjednoczone.

---

<sup>1</sup> J. D. Caputo, *Demythologizing...*, s. 97.

Amerykański filozof przychylił się do krytycznej opinii Derridy, który wyraził swoje rozczarowanie nieegalitarnym i antydemokratycznym obliczem międzynarodowych instytucji, takich jak Organizacja Narodów Zjednoczonych. W ujęciu Caputo i Derridy ONZ jest organizacją pozornie demokratyczną, która uodporniła się na demokrację poprzez ustanowienie Rady Bezpieczeństwa. Składa się ona z pięciu stałych członków i jest instytucją zabezpieczającą partykularne interesy najważniejszych mocarstw na świecie<sup>2</sup>.

Światowe mocarstwa dzięki zapewnieniu takiej hegemonicznej pozycji międzynarodowej mogą sobie pozwolić na ignorowanie głosów niewielkich i słabych krajów Trzeciego Świata. W ten sposób organizacje międzynarodowe, które zostały powołane, by służyć sprawie globalnego pokoju i sprawiedliwości, przeistaczają się w instytucje realizacji narodowych interesów bogatych i potężnych militarnie państw. W opinii Caputo taką arogancką politykę zagraniczną, nieliczącą się z opinią innych partnerów międzynarodowej koegzystencji, prowadzą także Stany Zjednoczone. *Modus operandi* takiej polityki zagranicznej streścił prezydent William Jefferson Clinton<sup>3</sup>, który stwierdził, że Stany Zjednoczone będą działały multilateralnie tam, gdzie jest to możliwe, i unilateralnie, gdy interes narodowy Ameryki będzie tego wymagał<sup>4</sup>. Unilateralizm polityki zagranicznej amerykańskiego mocarstwa sprawił, że zachowuje się ono niczym „państwo zbójce”<sup>5</sup>, które ignorując postanowienia prawa międzynarodowego, bez mandatu społeczności międzynarodowej dokonuje zbrojnych lub wywiadowczych ingerencji w politykę wewnętrzną suwerennych państw oraz w tajnych więzieniach na całym świecie przetrzymuje (lub wręcz torturuje), niezgodnie z międzynarodowymi konwencjami, więźniów oskarżanych o terroryzm.

To właśnie przeciwko takim samowolnym działaniom wielkich mocarstw powinny występować instytucje międzynarodowe, których zadaniem powinno być dopilnowywanie, by poszczególni członkowie globalnej społeczności przestrzegali prawa. Caputo nie poprzestaje na pesymistycznym stwierdzeniu, że współczesne organizacje międzynarodowe nie wypełniają w sposób skuteczny tej funkcji, wskazuje bowiem także na możliwość zaistnienia poważnego zagrożenia związanego z powołaniem do życia międzynarodowej instytucji o charakterze „rządu światowego”. Każda organizacja

<sup>2</sup> J. D. Caputo, *Without Sovereignty...*, s. 23.

<sup>3</sup> Caputo skupia się jednak w głównej mierze na krytyce prezydentury Geорга W. Busha, który to powszechnie stosował zasady unilateralizmu w praktyce polityki zagranicznej Stanów Zjednoczonych.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Termin „państwo zbójce” (*rouge state*) spopularyzowała administracja prezydenta Busha Jr., która w ten sposób określała państwa „osi zła”, do której zaliczano takie kraje, jak: Irak rządony przez Saddama Husajna, Iran kontrolowany przez ajatollahów oraz Koreę Północną ciemioną przez dyktaturę rodziny Kimów. Caputo przechwytuje ten termin i zwraca jego ostrze przeciwko samym Stanom Zjednoczonym.

międzynarodowa obdarzona władzą może bowiem przeistoczyć się z instytucji zorientowanej na obronę interesów najsłabszych państw i mniejszości etnicznych w hegemoniczny rząd światowy, który zamiast pluralizować świat będzie proponował lub wręcz narzucał jeden model ustroju politycznego i rozwoju gospodarczego<sup>6</sup>.

Caputo przestrzega przed dwoma typami hegemonii, które mogą narzucać współczesne instytucje międzynarodowe. Pierwsza hegemonia jest związana z narzucaniem kulturowej dominacji cywilizacji zachodniej, natomiast druga z globalizowaniem się wolnorynkowego kapitalizmu postrzeganego jako uniwersalna i najefektywniejsza forma organizacji systemu gospodarczego<sup>7</sup>. Dogodnym momentem do propagowania tego typu hegemonicznych narracji stał się upadek Związku Socjalistycznych Republik Sowieckich. Ich najbardziej wpływową ekspresją stała się koncepcja „końca historii” zaproponowana przez amerykańskiego politologa Francisa Fukuyamę. W koncepcji Fukuyamy Caputo dostrzega przejaw triumfalistycznej postawy Zachodu, który uznał połączenie demokracji liberalnej i wolnorynkowego kapitalizmu za finalne opracowanie formuły najlepszego i uniwersalnego ustroju polityczno-ekonomicznego<sup>8</sup>.

Podczas gdy Derrida, kontrując triumfalistyczne zapędy kapitalizmu, starał się przywrócić widmo *Kapitału* Marksa<sup>9</sup>, Caputo obrał inną drogę i ponownie odwołując się do idei chrześcijańskich, ekspansywności kapitalizmu przeciwstawił społeczne przesłanie Ewangelii. To właśnie ewangeliczne wezwania do odpuszczenia długów, nakarmienia głodujących i przyodziania bezdomnych napędzają postulaty myśli społecznej amerykańskiego postmodernisty. Bardziej prawicowi<sup>10</sup> interpretatorzy Ewangelii, starający się odczytywać jej nauczanie w duchu bardziej prokapitalistycznym, skłaniają się raczej cedować obowiązek dobroczynności na barki samych obywateli i pozostawiają to wyborowi ich własnej woli. W ich przekonaniu finansowe wspieranie potrzebujących nie może być bowiem wymuszane przez instytucje państwowe, przez ustanowienie wysokich podatków, z których ta pomoc będzie finansowana. Natomiast Caputo prezentuje zupełnie inne podejście do tej kwestii, uznając, że państwo nie może pozostawiać potrzebujących samym sobie i pozwolić, by o ich losie oraz przetrwaniu decydowała jedynie wola poszczególnych obywateli. Stąd bierze się jego aprobata dla budowania państwa opiekuńczego i podwyższania podatków dla najbogatszych obywateli.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>7</sup> J. D. Caputo, *Deconstruction in the Nutshell...*, s. 124.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 120.

<sup>9</sup> Szerzej na temat Derridy i Marksa: M. Lilla, *Lekkomysłny umysł. Intelktualiści w polityce*, tłum. J. Margański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, ss. 133-157.

<sup>10</sup> D. D'Souza, *To wspaniałe...*, ss. 57-70.

Imperializmowi kapitalizmu ma towarzyszyć także militarizm, któremu Caputo przeciwstawia tradycję chrześcijańskiego pacyfizmu. W Królestwie Bożym zasadę oko za oko zastępuje postawa nastawiania drugiego policzka, brutalna siła Inkwizytora z powieści Dostojewskiego rozbrajana jest przez pocałunek w policzek, a jedyną dopuszczalną siłę stanowi słaba siła przebaczenia. Przyjęcie postawy pacyfistycznej nie oznacza dla Caputo wyrzeczenia się możliwości protestowania przeciwko niesprawiedliwości. Jednakże przemocy niesprawiedliwości nie należy zwalczać inną przemocą, lecz poprzez ukazywanie w świetle dziennym cierpień wyrządzonych przez akty niesprawiedliwości<sup>11</sup>. Caputo odnosząc się do kontrowersyjnych słów Jezusa, który stwierdził, że „nie przynosi pokoju, lecz miecz” (Mt 10,34-36), postrzega te słowa jako zapowiedź męczeństwa tych, którzy będą pragnęli zaprowadzać pokój i sprawiedliwość. Czyniąc sprawiedliwość, mamy bowiem być przygotowani do przetrwania najcięższych prześladowań, nawet takich jak nienawiść ze strony najbliższej rodziny. Stając po stronie tego, co słuszne i sprawiedliwe, mamy być gotowi umrzeć za to, a nie zabijać w imię tego<sup>12</sup>.

Stąd wynika odrzucenie przez Caputo starożytnej doktryny nakazującej pragnącemu pokoju gotować się do wojny<sup>13</sup>. Także koncepcja wojny sprawiedliwej budzi zastrzeżenia amerykańskiego teologa, który postrzega ją jako wyraz odejścia od radykalizmu zasad rządzących w Królestwie Bożym i zawarcia kompromisu z zasadami władającymi światem czysto ludzkim. Wojna nie może być nigdy wojną sprawiedliwą, a jedynie może w wyjątkowych okolicznościach (konieczności obrony życia innych) zostać uznana za wojnę usprawiedliwioną, co jednak nigdy nie usunie tkwiącego w niej immanentnego zła<sup>14</sup>. Być może jedyną wojną sprawiedliwą jest wojna wypowiedziana własnym słabościom i złym skłonnościom. Tym samym taka wojna stawałaby się podobna do „wielkiego dżihadu”, rozumianego jako duchowa walka z własnym grzechem.

Caputo stwierdza, że przetłumaczenie ewangelicznych zasad Jezusa na postulaty polityczne oznaczałoby ustanowienie wysokich podatków i zero-

<sup>11</sup> Trzeba jednak zaznaczyć, że Caputo nie podejmuje refleksji nad obecną także w chrześcijaństwie doktryną „słusznego gniewu”, którego przejawem było wypędzenie przez Jezusa handlarzy ze świątyni jerozolimskiej. Na temat chrześcijańskiej doktryny „słusznego gniewu” zob. ks. K. Wolański, *Gniew Jezusa*, <http://www.niedziela.pl/artukul/21443/nd/Gniew-Jezusa> [1.12.2014].

<sup>12</sup> J. D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct...*, s. 99.

<sup>13</sup> Politykę zmierzającą do zaprowadzenia pokoju poprzez działania wojenne Caputo kojarzy z imperialną polityką Pax Romana, którą praktykował antyczny Rzym. Amerykański filozof dostrzega także podobieństwa między polityką imperialnego Rzymu i współczesną doktryną Pax Americana, której celem miało być podporządkowanie świata amerykańskiej hegemonii i dzięki temu zaprowadzenie trwałego pokoju oraz nowego światowego porządku. Zob. ibidem, s. 101.

<sup>14</sup> Ibidem.

wy budżet dla Ministerstwa Obrony Narodowej<sup>15</sup>. Dodaje do tego postulaty polityki międzynarodowej, takie jak: budowanie wielobiegunowego świata, wspieranie demilitaryzacji oraz dobrowolna abdykacja Stanów Zjednoczonych z pozycji światowego mocarstwa i hegemonu.

Tak sformułowane postulaty polityki wewnętrznej i zagranicznej zostaną w dalszej części tego rozdziału skonfrontowane z politycznymi ideami promowanymi przez intelektualne środowisko amerykańskich neokonserwatystów. Tym samym propagowanym przez Caputo koncepcjom radykalnej demokracji i wielobiegunowego świata zostaną przeciwstawione neokonserwatywne idee „uszlachetniania demokracji” i „życziwej hegemonii”.

## **2. Neokonserwatywne „uszlachetnianie demokracji” jako alternatywa dla radykalnej demokracji Johna D. Caputo**

Amerykańscy neokonserwatyści przeszli długą i wyboistą drogę wiodącą ich od trockistowskiej lewicy do republikańskiej prawicy. Kluczowym momentem dla kształtowania się ich intelektualnego ruchu stał się okres „zimnej wojny”, podczas którego w szeregach radykalizującej się amerykańskiej lewicy narastały antyamerykańskie nastroje i klimat przychylności dla rozszerzania wpływów sowieckiego komunizmu. Za ojców założycieli neokonserwatywnego ruchu politycznego uchodzą dwaj intelektualiści: Irving Kristol i Norman Podhoretz. To właśnie Kristol sformułował najpopularniejszą definicję neokonserwatysty jako liberała<sup>16</sup>, który został zaatakowany przez rzeczywistość i przeszedł na prawą stronę sceny politycznej<sup>17</sup>.

Do pierwszego pokolenia neokonserwatystów<sup>18</sup> zaliczyć można takich intelektualistów, jak: Natan Glazer, Daniel Bell, Gertrude Himmelfarb oraz polityków pokroju Daniela Patricka Moynihana, Richarda Perle’a, Paula Wolfowitza i Jeane Kirkpatrick. Natomiast młodsze pokolenie neokonserwatystów<sup>19</sup> tworzą tacy polityczni analitycy i komentatorzy, jak: William Kristol, Robert Kagan, Joshua Muravchik, Charles Krauthammer czy najmłodszy spośród nich, ale robiący błyskotliwą karierę, brytyjski analityk geopolityki Douglas Murray. Nie można także pominąć dwóch intelektualnych środo-

<sup>15</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>16</sup> Na amerykańskiej scenie politycznej termin „liberał” odnosi się głównie do przedstawicieli lewicy, a nie do zwolenników kapitalizmu.

<sup>17</sup> D. D’Souza, *Listy do młodego konserwatysty*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2006, s. 233.

<sup>18</sup> J. Ehrman, *Neokonserwatyzm. Intelektualiści i sprawy zagraniczne 1945-1994*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2000.

<sup>19</sup> I. Stelzer (red.), *Neokonserwatyzm*, tłum. D. Suwik, A. Warso, T. Żaro, Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, ss. 40-70.

wisk, które nie przynależą do twardego jądra neokonserwatywnego ruchu, ale których przedstawiciele często udzielali wsparcia ideom neokonserwatywnej polityki zagranicznej. Pierwszą taką grupę tworzą „teocons”, którzy starają się łączyć ideały ortodoksyjnego katolicyzmu z ideami klasycznego liberalizmu wyznawanego przez inicjatorów amerykańskiej rewolucji<sup>20</sup>. Do tego grona można zaliczyć takich intelektualistów, jak: Michael Novak, George Weigel lub nieżyjący już ks. Richard John Neuhaus. Głównym ośrodkiem promowania idei tej grupy jest magazyn „First Things”. Natomiast drugą grupę stanowią lewicowcy, którzy w kwestiach polityki międzynarodowej wykazywali neokonserwatywne odchylenie (wsparcie dla interwencji w Iraku i neokonserwatywnej doktryny wojny z terroryzmem). W tym gronie powinny się znaleźć tak różne osobistości, jak wojujący antyteista Christopher Hitchens, pisarz polityczny Paul Berman, amerykański senator Joe Lieberman, były premier Wielkiej Brytanii Tony Blair<sup>21</sup> oraz szersze grono francuskich intelektualistów określanych mianem „nowych filozofów”, spośród których na polu geopolityki największą aktywność wykazuje Bernard-Henri Lévy. Do ośrodków promujących neokonserwatywne idee można zaliczyć takie polityczne magazyny, jak „The Commentary” i „The Weekly Standard”, portal internetowy FrontPageMagazine.com oraz *think-tanki* American Enterprise Institute lub nieistniejący już Project for the New American Century, który przekształcił się w Foreign Policy Initiative.

Ścisłe filozoficznym zapleczem neokonserwatyzmu jest filozofia polityczna Leo Straussa i kontynuatorów jego myśli, takich jak: Allan Bloom, Thomas L. Pangle, Harry Jaffa czy Francis Fukuyama. Na pierwszy rzut oka trudnym zadaniem wydaje się wskazanie wspólnych mianowników łączących filozofię Leo Straussa z neokonserwatywną polityką. Co bowiem może łączyć tradycję filozofowania na ateńskiej agorze z politycznymi naradami w Waszyngtonie?

Z filozofii politycznej straussizmu neokonserwatysty czerpią przede wszystkim przeświadczenie o formującym wpływie ustroju politycznego na charaktery obywateli<sup>22</sup>. Dla neokonserwatystów ustrój i panujące w nim

---

<sup>20</sup> R. Legutko, B. Łagowski, *Ideologia neokonserwatywna a sprawa polska*, <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/191885,ideologia-neokonserwatywna-a-sprawa-polska.html> [1.12.2014].

<sup>21</sup> Tony Blair jest często kojarzony z politycznym projektem „trzeciej drogi”, swego czasu promowanym przez Antony’ego Giddensa, jednakże był on jednym z najważniejszych politycznych sojuszników administracji Busha Jr. Szerzej na temat zaliczenia premiera Blaira do grona sojuszników neokonserwatywnej polityki międzynarodowej zob. J. Gray, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i koniec utopii*, tłum. A. Puczejda, K. Szymaniak, Znak, Warszawa 2009, ss. 155-175.

<sup>22</sup> Podobną zależność między ustrojem *polis* a ludzką duszą dostrzegał już Platon w swoim *Państwie*. Zob. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2003, ss. 251-280.

prawa odgrywają kluczową rolę w procesie formowania się obywatelskich postaw i charakterów. Dobry ustrój wraz z jego prawami może obywateli uszlachetniać, zły może deprawować<sup>23</sup>. Stąd biją źródła wojny wypowiedzianej przez neokonserwatystów wszelkim systemom totalitarnym. W najwyższym stopniu deprawują one moralny charakter wspólnot, które ciemieją. Jeśli nie mamy możliwości zniesienia ustroju totalitarnego, to w trosce o przetrwanie zniewolonej wspólnoty należy czym prędzej negatywne wpływy totalitarnych praw kontrolować przez utworzenie alternatywnych struktur społecznych, których zadaniem będzie przeciwdziałać postępującej moralnej i duchowej atrofii. Doskonałym przykładem takich działań była aktywność Polskiego Państwa Podziemnego w trakcie nazistowskiej okupacji oraz działalność antykomunistycznej opozycji w czasach Polskiej Republiki Ludowej.

Triumfowi systemów totalitarnych sprzyjało przesiąknięcie zachodnich demokracji zwątpieniem w prawomocność fundujących je wartości. Powszechny sceptycyzm zrodził się z filozoficznych wpływów dwóch bliźniaczych idei: relatywizmu i historycyzmu oraz koncepcji nauki wolnej od wartościowania. Ten ostatni postulat, pierwotnie dotyczący głównie nauk przyrodniczych, przeniknął także do nauk o polityce, co sprawiło, że z wrogością zaczęto odnosić się do neokonserwatystów, którzy podążając za prezydentem Ronaldem Reaganem, określali Związek Socjalistycznych Republik Sowieckich mianem „imperium zła”, co stanowiło wykroczenie poza reguły nauki wolnej od wartościowania. Natomiast idealnym przykładem demokracji osłabionej przez nowożytny sceptycyzm i bezbronnej w obliczu konfrontacji z siłą totalitarnej ideologii stała się dla strausistów Republika Weimarska, której dekadentcki klimat, przesiąknięty nieumiarkowaniem niemieckiej filozofii, charakteryzował Allan Bloom w następujący sposób:

Zainteresowanie Heideggera nowymi bogami zaprowadziło go (podobnie jak Nietzschego) do wynoszenia nieumiarkowania ponad umiar i do wyśmiewania moralności. Jedno i drugie przyczyniło się do stworzenia dwuznacznej atmosfery Weimaru, gdzie liberałowie wyglądali jak prostacy i gdzie wszystko było możliwe dla ludzi śpiewających w kabaretach o rozkoszy noża. Przyzwoi ci ludzie przyzwyczaili się do słuchania rzeczy, o których dawniej baliby się pomyśleć i o których nie wolno było rozprawiać publicznie<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Także z tego powodu tak wielką rywalizację polityczną wywołują spory światopoglądowe. Obie rywalizujące ze sobą strony sceny politycznej zdają sobie bowiem sprawę, iż prawa dotyczące takich spraw, jak: aborcja, eutanazja, legalizacja narkotyków lub ustanowienie małżeństw osób tej samej płci mogą w dłuższej perspektywie czasowej wpływać na zmianę oceny tych kwestii przez opinię publiczną.

<sup>24</sup> A. Bloom, *Jak Nietzsche podbił Amerykę*, tłum. D. Chylińska, „Res Publica” 11/88 Listopad, s. 36.

Dlatego neokonserwatyści zwrócili się ku politycznemu projektowi wzmacniania i „uszlachetniania demokracji”<sup>25</sup> w taki sposób, by była ona w stanie przeciwstawić się zagrożeniu tyranii. Proces „uszlachetniania demokracji” ma się przede wszystkim koncentrować na dwóch kwestiach. Pierwsza z nich związana jest z przyjęciem przeświadczenia o prymacie ustroju mieszanego jako najlepszej formy rządów. Dlatego współczesne demokracje powinny być ustrojami mieszanymi, łączącymi elementy demokratyczny, arystokratyczny i monarchiczny. Element demokratyczny zapewnia wszystkim obywatelom i obywatelkom możliwość wpływania na sprawowanie władzy poprzez udział w wyborach i referendach. Elementem arystokratycznym jest wyłoniona w wolnych wyborach parlamentarna reprezentacja różnych grup społecznych i światopoglądowych. Natomiast pierwiastkiem monarchicznym jest silna instytucja prezydenta, którego uprawnienia nie ograniczają się do pełnienia funkcji reprezentacyjnej, lecz posiada on realną władzę. Do tego wszystkiego trzeba jeszcze dodać, że silna demokracja musi być demokracją nomokratyczną<sup>26</sup>, czyli opartą na silnym fundamencie trwałego prawa konstytucyjnego.

Natomiast drugą kwestią związaną z „uszlachetnianiem demokracji” jest dążenie do ustanowienia rządów merytokracji, co jest ściśle powiązane z procesem kształcenia przyszłych elit dla danego społeczeństwa. Tym samym dla straussistów powszechna edukacja i formujący wpływ kultury masowej muszą zostać uzupełnione przez wprowadzenie elementów edukacji liberalnej<sup>27</sup>, która ma prowadzić do wyselekcjonowania merytorycznej arystokracji demokratycznego społeczeństwa. Edukacja liberalna oparta na wnikliwej lekturze Wielkich Ksiąg (*Great Books*) filozoficznej tradycji i najważniejszych pism politycznych „ojców założycieli” Stanów Zjednoczonych ma być całościowym podejściem do człowieka, integrującym w duchu greckiej *paidei* wiedzę z praktyką życia politycznego<sup>28</sup>. Celem teoretyczno-filozoficznym edukacji liberalnej jest przygotowanie wychowawców, kształconych w duchu klasycznego racjonalizmu, oraz przyszłych filozofów politycznych, którzy poświęcą swój czas na poszukiwanie mądrości i bezinteresowne dociekanie istoty rzeczy. Natomiast celem praktycznym edukacji liberalnej będzie ukształtowanie światłego obywatela, świadomego swoich praw i obo-

<sup>25</sup> T. L. Pangle, *Uszlachetnianie demokracji: wyzwanie epoki postmodernistycznej*, tłum. M. Klimowicz, Znak, Kraków 1994, ss. 152-155.

<sup>26</sup> W tym miejscu odnoszę się do podziału zaproponowanego przez Piotra W. Juchacza na demokrację nomokratyczną, w której rządzi prawo, i demokrację woluntarystyczną, w której o wszystkim decyduje wola większości, dla której nie ma żadnego ograniczenia. Zob. P. W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia...*, ss. 85-90.

<sup>27</sup> L. Strauss, *Sokratejskie pytania...*, ss. 258-277.

<sup>28</sup> R. Mordarski, *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Wyd. Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2007, ss. 332-333.

wiązków względem wspólnoty politycznej oraz kształcenie prawdziwych mężów stanu, którzy dobro wspólne będą przekładać ponad partykularny interes własny.

Już po takim wstępnym zarysowaniu podstawowych postulatów neokonserwatywnej filozofii politycznej widać wyraźne różnice w podejściu do demokracji, jakie prezentują Caputo i neokonserwatywni spadkobiercy myśli Straussa. Dla amerykańskiego radykalnego hermeneuty najważniejszym zadaniem politycznym nie będzie „uszlachetnianie demokracji” i tworzenie nowej arystokracji, lecz radykalne demokratyzowanie różnorodnych instytucji politycznych i publicznych oraz tworzenie możliwości uczestniczenia w demokratycznym sprawowaniu władzy przez marginalizowane grupy społeczne.

Z przyjmowanej przez filozofię Caputo perspektywy teoretycznej nie można zaakceptować także proponowanej przez straussistów rehabilitacji doktryny prawa naturalnego. Jest tak, gdyż dla myślenia uprawianego w duchu radykalno-hermeneutycznym wszelkie doktryny prawa naturalnego będą postrzegane jako przejawy myślenia ideologicznego, które w nieuprawniony sposób przedstawiają to, co przygodne i skonstruowane jako coś uniwersalnego i naturalnego. W tym miejscu warto jednak podkreślić, że dla Leo Straussa<sup>29</sup> wprowadzona przez antycznych Greków koncepcja prawa naturalnego miała charakter rewolucyjny i emancypacyjny. Prawo naturalne, które odkrywał rozum, wyzwalało bowiem spod wpływów autorytetu kapłanów religijnych i niepodważalnej tradycji przodków. Dla autora *Prawa naturalnego w świetle historii* filozofia oddająca się racjonalnej refleksji nad naturalnymi prawami rządzącymi światem i ludzkim życiem pozwoliła rozumowi stanąć na własnych nogach i wyemancypować się spod autorytatywnej kurateli religii i tradycji<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1969, s. 88.

<sup>30</sup> Pod tym względem zaznacza się najwyraźniejsza różnica między neokonserwatystami, którzy na pierwszym miejscu swojej filozoficznej postawy stawiają osąd wydawany przez rozum, a bardziej tradycjonalistycznymi konserwatystami, którzy na piedestale stawiają raczej religijne objawienie lub szacowną tradycję. Neokonserwatyści zawsze przepuszczają tradycję przez filtr racjonalnej refleksji. Jeśli przyznają tradycji uprzywilejowaną pozycję, to dlatego, że udziela ona lepszych odpowiedzi na nurtujące nas pytania niż współczesność. Warto jeszcze podkreślić, że neokonserwatywni straussiści nie twierdzą, że antyczna filozofia jest kluczem do rozwiązania wszelkich aktualnych problemów, gdyż nowoczesność zbudowała zupełnie odmienną strukturę społeczną od tej, w której wzrastała starożytna filozofia. Jednakże ponowne zwrócenie się ku fundamentalnym pryncypiom greckiej filozofii może stanowić dobry punkt wyjścia do podjęcia nowych analiz i prób sformułowania nowatorskich odpowiedzi na współczesne problemy. Straussiści nie chcą cofnąć się do świata antycznej filozofii, lecz dokonać jego twórczego powtórzenia i przeniesienia we współczesne realia. Por. J. G. Gunall, *Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss and Liberal Democracy*, w: K. L. Deutsch,

Krytyczną myśl Straussa nad stanem nowożytnej demokracji i filozofii kontynuował jego najwybitniejszy uczeń Allan Bloom<sup>31</sup>, którego epikurejski styl życia opisywał Saul Bellow w swojej filozoficznej powieści *Ravelstein*<sup>32</sup>. Dla Blooma polityczna myśl towarzysząca amerykańskiej rewolucji stanowiła próbę skutecznego połączenia nowatorskich idei oświeceniowych i klasycznych koncepcji filozofii antycznej. Jednakże optymizm amerykańskiego republikanizmu został jego zdaniem poważnie osłabiony przez „nihilistyczne ukąszenie”, głównie ze strony niemieckich filozofów (Nietzsche, Heidegger, Freud), którzy zaszczepili na gruncie amerykańskim powszechny sceptycyzm, radykalną krytykę racjonalizmu i modę na relatywizm. Rozprzestrzenianie się tych idei zrodziło kontrkulturę, która głosiła hasła antyamerykanizmu i bankructwa ideałów zachodniej cywilizacji.

Największą odpowiedzialność za zradykalizowanie się amerykańskich środowisk akademickich przypisywał Bloom szkodliwym wpływom „filozofowania młotem”, propagowanego przez apostoła „śmierci Boga”, jakim był Fryderyk Nietzsche. Nieoczekiwanie Nietzsche, który był politycznym reakcjonistą, zdobył uznanie pośród lewicowych rewolucjonistów z roku 1968, którzy zastąpili nim nieco już zmurszałego Karola Marksa. Kim jest Nietzsche, który stał się pupilem lewicy? Jest to Nietzsche zdekonstruowany i wydestylowany z hierarchicznych, elitarystycznych i mizoginicznych motywów jego myśli<sup>33</sup>. Proces „nietzscheanizacji lewicy”<sup>34</sup> doprowadził do odsta-

---

W. Soffer, *The Crisis of Liberal Democracy. A Straussian Perspective*, State University of New York Press, Albany 1987, s. 80.

<sup>31</sup> Bloom jest zaliczany do grona „homocons”, czyli prawicowych homoseksualistów, których środowisko zdołało już zaznaczyć swoją obecność w ramach politycznych struktur Partii Republikańskiej. Do najbardziej znanych przedstawicieli tego ruchu należą aktywiści politycznego stowarzyszenia GOProud oraz komentatorka radiowa Tammy Bruce. Niedługo do tego grona zaliczany był także Andrew Sullivan, znawca filozofii politycznej Michaela Oakeshotta, który obecnie lokuje się raczej po lewej stronie amerykańskiej sceny politycznej. Natomiast najbardziej znanymi europejskimi przedstawicielami tego ruchu są: Milo Yiannopoulos (prawdziwy *enfant terrible* prawicowego dziennikarstwa) oraz irlandzki komentator polityczny Richard Waghorne, którego argumenty przeciwko wprowadzeniu małżeństw osób tej samej płci były przytaczane w 2013 r. podczas debat brytyjskiego parlamentu dotyczących tej kwestii. Zob. T. O’Gorman, „*I’m gay, but I’m against same-sex marriage*”, <http://www.ionainstitute.ie/index.php?id=1392> [1.12.2014].

<sup>32</sup> S. Below, *Revelstein*, tłum. Z. Batko, Rebis, Poznań 2001.

<sup>33</sup> Nie można zapominać, że Nietzsche był zdecydowanym wrogiem egalitaryzmu demokracji liberalnej, który w jego mniemaniu miał swoje źródła w chrześcijańskiej idei równości wszystkich ludzi wobec Boga. Niemiecki filozof zwalczał także socjalizm jako przejaw ideologii, którą rządzi instynkt stadny i niewolnicza moralność. Tę problematyczność otwarcia się lewicowych intelektualistów na filozofię Nietzschego dostrzegł także Caputo, który określił ten intelektualny fenomen mianem umoralnienia myśli niemieckiego filozofa. Zob. J.D. Caputo, *Against Ethics*, s. 45.

<sup>34</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997, ss. 260-261.

wienia Marksa na boczny tor, gdyż marksizm w czasach panowania postmodernizmu został zdemaskowany jako relikwium myślenia metafizycznego, które pretendowało do miana metanarracji. Po zdekonstruowaniu Nietzschego lewica przyjęła jego koncepcję „ostatniego człowieka”, który został przez nią utożsamiony z reprezentantem mieszczaństwa. Natomiast nadczłowiek został przyrównany do zwycięskiego proletariusza.

Lewica, upadając w objęcia Nietzschego, dokonała także przeniesienia pola ideowej walki z obszaru ekonomii na teren wojen kulturowych. Musiało tak się stać, gdyż w zachodnich społeczeństwach kapitalizm zapewnił klasie robotniczej dobrobyt, który osłabił jej potencjał rewolucyjny. Antykapitalistyczni rewolucjoniści w poszukiwaniu nowych forpoczty rewolucyjnego zrywu zwrócili się więc ku ludziom społecznego marginesu, nielegalnym imigrantom, bezrobotnym analfabetom, lumpenproletariuszom i dyskryminowanym mniejszościom. Z czasem rewolucja przeniosła się także z demonstracji ulicznych na akademickie sale wykładowe<sup>35</sup>. Wiązało się to ze zwróceniem się ku ideom włoskiego marksisty Antonio Gramsciego<sup>36</sup>, który stwierdzał, że systemowi kapitalistycznemu należy się przeciwstawić głównie na poziomej jego kulturowej i ideologicznej nadbudowie.

Po takim odpowiednim oczyszczeniu myśli Nietzschego lewicowi rewolucjoniści mogli oddać się afirmacji jego relatywizmu sprzyjającego pluralizmowi, z akceptacją przyjęć zaproponowaną przez niemieckiego filozofa krytykę religii oraz pokłonić się nad odrzuceniem nacjonalizmu, któremu towarzyszyła nadzieja na powstanie zjednoczonej Europy<sup>37</sup>.

Podsumowując krytyczną refleksję Blooma nad stanem amerykańskiego życia intelektualnego, należy wspomnieć jeszcze, że w jego opinii radykalizowaniu lewicy w wyniku spotkania z filozofią Nietzschego towarzyszyło odrodzenie sofistycznego relatywizmu, któremu Bloom przeciwstawił sokratyczną postawę zbliżania się ku prawdzie, którą ujmował w następujących słowach:

Fakt, że w różnych miejscach i czasach istniały różne poglądy na temat dobra i zła, wcale nie dowodzi, że żaden z tych poglądów nie jest prawdziwy bądź prawdziwszy od innych. Logika takiego „dowodu” byłaby mniej więcej taka jak logika stwier-

<sup>35</sup> Taką koncepcję rewolucji społecznej można odnaleźć w pismach Saula Alinsky'ego, który zalecał rewolucjonistom, by przebrali się w garnitury i od wewnątrz zmieniali wrogi im system społeczno-gospodarczy. Szerzej na temat wpływowych idei Alinsky'ego zob. J. Perazzo, *Saul Alinsky*, <http://www.discoverthenetworks.org/individualProfile.asp?id=2314> [1.12.2014].

<sup>36</sup> Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Rozkład*, Zysk i S-ka, Poznań 2001, ss. 284-289.

<sup>37</sup> Jednakże dla Nietzschego kluczową rolę w nowej i zjednoczonej Europie nie odgrywałby europejski *demos*, lecz elitarystyczna grupa „filozofów przyszłości”. Por. L. Strauss, *Note on the Plan of Nietzsche's „Beyond Good and Evil”*, „Interpretation: A Journal of Political Philosophy” 3/1973, s. 201.

dzenia, że różnorodność poglądów wygłaszanych przez studentów w kawiarnianej dyskusji wykazuje, iż prawda nie istnieje. A przecież różnica poglądów powinna rodzić pytanie, który pogląd jest prawdziwy, a nie rezygnację z pojęcia prawdy. Naturalną reakcją jest próba rozstrzygnięcia problemu, zbadanie założeń i rozumowań, które do danego poglądu doprowadziły<sup>38</sup>.

Omawiając filozoficzne inspiracje politycznego ruchu amerykańskich neokonserwatystów, nie sposób pominąć wzbudzającej spory koncepcji Francis Fukuyamy<sup>39</sup>. To właśnie zaproponowana przez tego filozofującego politologa idea „końca historii”<sup>40</sup> została uznana przez Caputo za niebezpieczny przejaw triumfalizmu kulturowych wartości Zachodu i hegemonii systemu kapitalistycznego.

Fukuyama zdobył dużą popularność na intelektualnych salonach dzięki zaproponowaniu odważnej interpretacji dziejącej się na jego oczach historii i uczynieniu tego w odpowiednim momencie dziejowym. Amerykański politolog przedstawiając swoją wizję „końca historii”, w zdecydowanie większym stopniu korzystał z heglizmu Alexandre’a Kojève’a niż z filozofii Leo Straussa. Dla Fukuyamy wraz z upadkiem komunistycznego imperium ZSRS nastąpił kres ewolucji systemów polityczno-ekonomicznych. Demokracja liberalna pokonała konkurujące z nią na przestrzeni wieków ustroje monarchiczne, faszystowskie i komunistyczne. Natomiast feudalne i kolektywistyczne modele odgórnego sterowania gospodarką okazały się nieefektywne i to wolnorynkowy kapitalizm przyczynił się do wzbogacenia szerokich mas robotniczych.

Demokratyczno-kapitalistyczny dublet zatriumfował, gdyż w opinii Fukuyamy taki ustrój jest najbardziej racjonalny<sup>41</sup> i w największym stopniu realizuje przyrodzone ludzkiej naturze potrzeby wolności<sup>42</sup>, samostanowienia, kreatywnej i swobodnej działalności oraz posiadania czegoś na wyłączną

<sup>38</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty...*, s. 45.

<sup>39</sup> Fukuyama po zaprezentowaniu swojej wersji „końca historii” stał się jednym z najbardziej rozpoznawalnych neokonserwatywnych intelektualistów, który jednak po amerykańskiej interwencji w Iraku przyjął bardzo krytyczną postawę wobec tego środowiska intelektualnego. Zob. F. Fukuyama, *Ameryka na rozdrożu. Demokracja, władza i dziedzictwo neokonserwatyzmu*, tłum. R. Staniecki, Rebis, Poznań 2006, ss. 24-67.

<sup>40</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zak, Kraków 2009.

<sup>41</sup> Ibidem, ss. 298-299.

<sup>42</sup> Komentując krytycznie koncepcję zaproponowaną przez Fukuyamę, należy podkreślić, że swoje uprzywilejowanie demokratyczno-kapitalistycznego dubletu opiera on na uznaniu wolności za naczelną i najbardziej upragnioną wartość. W takim przypadku trzeba przyznać, że to właśnie demokracja liberalna i wolnorynkowy kapitalizm pozwalają rozkwitać wolności w najpełniejszym stopniu. Jednakże jeśli za naczelną wartość uznalibyśmy np. sprawiedliwość społeczną, to demokracja musi przyjąć formę radykalną, w której nie mamy do czynienia z hegemoniczną władzą większości (która może marginalizować osobliwości i wybitne indywidualności), lecz ze zwracaniem się ku potrzebom i prawom mniejszości. Natomiast gospodarka

własność. Jednakże także dla amerykańskiego politologa „koniec historii” może być początkiem kryzysu ustroju demokratycznego, gdyż ten pozbawiony stymulującej go do rozwoju rywalizacji z innymi rodzajami politycznych ustrojów może popaść w stagnację i dekadentcki marazm. Dlatego Fukuyama swoje rozważania, prowadzone w duchu filozofii Hegla, uzupełnił przez dodanie motywu „ostatniego człowieka”<sup>43</sup> pojawiającego się na stronicach pism Nietzschego. „Koniec historii” może bowiem być interpretowany także jako moment narodzin postpolityki, w ramach której politycy nie starają się już być prowadzącymi narody mężami stanu, lecz jedynie technokratycznymi menedżerami, którzy zarządzają życiem publicznym na podobieństwo kierowania biznesowym przedsiębiorstwem. W takiej sytuacji obywatelom grozi przekształcenie się w „ostatnich ludzi”, którzy pozbawieni wyższych ambicji dbają jedynie o prywatne interesy oraz banalizują i relatywizują wszelkie wartości. Tym samym wiodą oni ryzykowny żywot w świecie, w którym nic nie jest już prawdziwe i wszystko jest dozwolone.

Koncepcja „końca historii” doczekała się różnorodnych interpretacji. Telewizyjni komentatorzy nierzadko w sploty sposób starali się ją interpretować w duchu idei „wiecznego pokoju”, którą zaproponował w swoich pismach politycznych Immanuel Kant. W myśl tej wykładni demokratyczny świat Zachodu po kresie historii miał stać się terytorium, na którym zapanałaby trwały pokój, gdyż demokratyczne państwa połączone więzami wspólnej gospodarki miałyby wreszcie zrozumieć, że prowadzenie wojny jest nieracjonalne i nieopłacalne. Jednakże brutalnym przebudzeniem z postrzępionej drzemki miały być dla Zachodu dwa wydarzenia. Dla Ameryki miały się nim stać zamachy terrorystyczne na Nowy Jork i Waszyngton dokonane 11 września 2001 r., a dla Europy – wojna gruzińsko-rosyjska z 2008 r. Czy jednak w tych przypadkach można mówić o restarcie historii? Prawdziwym zwrotnym wydarzeniem byłaby raczej sytuacja konfliktu zbrojnego między dwoma demokratycznymi państwami, a nie sytuacji, w których demokracja zostaje zaatakowana przez fundamentalistycznych terrorystów lub toczy wojnę z autorytarnym i neoimperialnym mocarstwem<sup>44</sup>. Atak na wieże World Trade Center należy raczej traktować jako koniec amerykańskiej „małej stabilizacji” lat 90., które przypadały na okres prezydentury Billa Clintona. Natomiast inwazję rosyjskiej armii na

---

kapitalistyczna może być postrzegana jako system ekonomiczny, który sprzyja uprzywilejowaniu najbogatszych właścicieli środków produkcji.

<sup>43</sup> F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 23.

<sup>44</sup> Pamiętając, że Fukuyama podąża śladami Hegla, a nie Kanta, trzeba stwierdzić, iż przytoczone wydarzenia nie podważają jego wizji „końca historii”. Ani islamski fundamentalizm, ani rosyjski nacjonalizm nie proponują żadnej nowej formy ustrojowej, która mogłaby stanowić nowe i ideowe wyzwanie dla demokracji liberalnej. Są to jedynie pozostałości po starych i dobrze znanych reakcyjnych wrogach demokratycznej rewolucji.

Gruzję (a także na Ukrainę) należy postrzegać jako powrót neoimperialnej polityki Kremla, której celem jest odzyskanie realnych wpływów na obszarach byłych republik sowieckich.

Podsumowując wątek poświęcony omawianiu koncepcji Fukuyamy, należy jeszcze wspomnieć, że jego wizja stopniowo demokratyzującego się świata na moment powróciła do łask przy okazji wybuchu masowych rewolucji „arabskiej wiosny”. Niedawne rewolty w państwach islamskich interpretowano jako nowe fale demokratyzacji i cichy triumf Zachodu, którego ustroje polityczne miałyby stać się wzorami dla postrewolucyjnych rządów w krajach Afryki śródziemnomorskiej i Bliskiego Wschodu. Jednakże w tym przypadku optymizm był zbyt pochopny i wynikał z przeoczenia faktu, że rewolty „arabskiej wiosny” miały przede wszystkim charakter antyreżimowy, a nie prodemokratyczny. Do dzisiejszego dnia żadnemu z krajów islamskich, który w ostatnim czasie przeszedł przez ustrojową rewolucję, nie udało się wstąpić na drogę prowadzącą ku ustanowieniu demokracji. Interwencje zbrojne Stanów Zjednoczonych nie przyniosły oczekiwanego przyspieszenia procesu demokratyzacji świata islamskiego, oddolne rewolucje także ponoszą w tej kwestii porażki. Najpewniej wiele państw muzułmańskich czeka jeszcze długa i wyboista droga ku demokratycznym reformom.

Po zarysowaniu straussistowskich inspiracji neokonserwatywnego projektu politycznego można przejść do zaprezentowania podstawowych aksjomatów jego polityki międzynarodowej. Caputo z aprobatą zaakceptowałaby dobrowolną abdykację Ameryki z zajmowanej hegemonicznej pozycji w świecie. Chciałby także, by dotychczas silnie obecny w amerykańskiej polityce zagranicznej militarystyczny unilateralizm został zastąpiony przez bardziej pacyfistyczną postawę, skłonną do działania w oparciu o relacje multilateralne. Dlatego w dalszej części tego rozdziału szczególnie nacisk zostanie położony na omówienie stanowiska neokonserwatystów w takich kwestiach, jak: amerykańska hegemonia, interwencja w Iraku lub idea pacyfizmu w polityce międzynarodowej.

Z perspektywy neokonserwatywnej doktryny geopolitycznej wraz z upadkiem komunizmu na początku la 90. Ameryka uzyskała pozycję jedyne supermocarstwa i zdobyła zdecydowaną przewagę militarną, gospodarczą oraz kulturową. Ten okres w najnowszej historii świata określono mianem „unipolarnego momentu”, który William Kristol i Robert Kagan opisywali w następujący sposób:

Tak więc zadanie, przed którym Stany Zjednoczone stanęły na początku lat dziewięćdziesiątych, powinno było wydawać się oczywiste. Należało przedłużyć ten niezwykle, dziejowy moment i chronić nowy układ przed każdym, kto próbowałby go zmienić. Oznaczało to przede wszystkim utrzymywanie łagodnej globalnej hegemonii Ameryki, stanowiącej podstawę tego, co prezydent George H. W. Bush

słusznie nazwał „nowym porządkiem świata”. Celem amerykańskiej polityki zagranicznej powinno wtedy być przekształcenie – jak to określił Charles Krauthammer – „unipolarnego momentu” w „unipolarną epokę”<sup>45</sup>.

Neokonserwatywną odpowiedzią na tak rozumiany „unipolarny moment” stała się doktryna „życzliwego imperium”<sup>46</sup> (*benevolent empire*), które przyjmując hegemoniczną pozycję na arenie stosunków międzynarodowych, bierze na siebie ciężar przeciwdziałania zbrodniom ludobójczym dyktatur oraz obowiązek wspierania demokratycznych przemian na całym świecie. Podobną postawę mocarstwo amerykańskie przyjęło już po zakończeniu II wojny światowej, kiedy to zamiast brutalnej okupacji wybrano drogę zrekonstruowania państwowości Niemiec i Japonii na fundamentach demokratycznego parlamentaryzmu i wolnorynkowej gospodarki. Nie należy także zapominać o powojennym wkładzie Stanów Zjednoczonych w odbudowę zniszczonej Europy i wspieraniu prodemokratycznych ruchów uwięzionych za żelazną kurtyną sowieckiego komunizmu. Proces demokratyzacji świata ma sprzyjać globalnemu pokojowi, gdyż państwa o ustroju demokratycznym są w dużo mniejszym stopniu skore do prowadzenia wojen między sobą niż państwa rządzone w sposób niedemokratyczny.

Neokonserwatywna doktryna polityczna jest połączeniem postawy realistycznej i idealistycznej. Neokonserwatyści widzą świat takim, jakim on jest i jednocześnie starają się stworzyć wizję świata takiego, jakim mógłby on się stać. Condoleezza Rice ową niełatwą próbę łączenia realizmu i idealizmu opisywała w następujący sposób:

Od dawien dawna mówi się o sporze między „realistyczną” a „idealistyczną” szkołą stosunków międzynarodowych. Upraszczejac nieco sprawę, realisci pomniejszają znaczenie wartości i struktur wewnętrznych państwa, kładą nacisk na równowagę sił jako podstawę stabilizacji i pokoju. Idealiści podkreślają prymat wartości, takich jak wolność, demokracja i prawa człowieka, które powinny zapewniać sprawiedliwy porządek polityczny<sup>47</sup>.

Rozwijając nieco bardziej wypowiedź byłej sekretarz stanu USA, za przejaw idealizmu w neokonserwatywnej doktrynie politycznej można uznać postulaty promowania demokracji, niezbędności sięgania w pewnych sytuacjach po narzędzie interwencji humanitarnej oraz potrzeby aktywnego przeciwstawiania się dyktatorskim reżimom. Natomiast realizm będzie się przejawiał w podkreślaniu zachowania stałej gotowości do użycia siły

<sup>45</sup> W. Kristol, R. Kagan, *Interes narodowy i odpowiedzialność globalna*, w: I. Stelzer (red.), *Neokonserwatyzm*, s. 93.

<sup>46</sup> R. Kagan, *The Benevolent Empire*, <http://people.cas.sc.edu/rosati/a.kaplan.benevolentempire.fp.sum98.pdf> [1.12.2014].

<sup>47</sup> C. Rice, *Strategia bezpieczeństwa narodowego*, w: I. Stelzer (red.), *Neokonserwatyzm*, s. 120.

militarnej i konieczności ciągłego rozwijania potencjału wojskowego kraju<sup>48</sup>. To właśnie z pozycji realistycznych formułowany jest najważniejszy argument za podtrzymaniem hegemonicznej pozycji Stanów Zjednoczonych. Neokonserwatyści wskazują, że po abdykacji Ameryki z pozycji światowego hegemonia nie można liczyć na dobrowolne rozbrojenie się awanturniczych reżimów. Tym bardziej nie można liczyć na to, że dojdzie wtedy do ustanowienia prawdziwie egalitarnego i wielobiegunowego świata, w którym głos najsłabszych państw będzie miał porównywalną siłę oddziaływania do głosu światowych mocarstw. W obecnej sytuacji geopolitycznej może dojść jedynie do zmiany jednego hegemonia na innego, którym w tym momencie dziejowym może być tylko autorytarny reżim Chińskiej Republiki Ludowej. Z tego powodu neokonserwatyści starają się przekonać opinię światową, że supermocarstwowa pozycja Ameryki jest korzystna nie tylko dla Amerykanów, ale także dla całej społeczności międzynarodowej. Realistyczno-idealistyczną postawę neokonserwatystów dobrze uchwycił Max Boot, który scharakteryzował ich w następujący sposób:

Są „twardymi” idealistami i wierzą nie w słowa na kawałku papieru, ale we władzę, a szczególnie władzę Stanów Zjednoczonych. Naszymi bohaterami są Theodore Roosevelt, Franklin Roosevelt, Harry Truman i Ronald Reagan – liderzy, którzy skutecznie używali władzy w imię wyższych celów. Neokonserwatyści są zdania, że USA powinny stosować rozwiązania siłowe wtedy, gdy jest to potrzebne do obrony amerykańskich ideałów i interesów, a więc nie tylko z powodów czysto humanitarnych, ale również dlatego, że wspieranie demokracji zwiększa nasze bezpieczeństwo, a zbrodnie przeciw ludzkości zagrażają bezpieczeństwu całego świata<sup>49</sup>.

Idealizm jest często czynnikiem uruchamiającym pragnienie zreformowania niesprawnie funkcjonujących instytucji. Caputo i neokonserwatyści krytykują takie instytucje międzynarodowe jak Organizacja Narodów Zjednoczonych. Dla Caputo największą słabością ONZ jest to, że ta pozornie demokratyczna instytucja stała się *de facto* narzędziem do realizowania partykularnych interesów najsilniejszych mocarstw, w tym Stanów Zjednoczonych. Natomiast dla neokonserwatystów największym problemem ONZ jest to, że oprócz państw demokratycznych zrzesza ona także autorytarne reżimy, które skutecznie mogą paraliżować jej działanie, tym samym czyniąc z ONZ organizację pozbawioną możliwości realnego oddziaływania na sytuację międzynarodową i rozwiązywania różnorodnych konfliktów, które wymagają natychmiastowego działania<sup>50</sup>. To odróżnia neokonserwatystów od

<sup>48</sup> Szerzej na temat ujęcia neokonserwatyzmu jako nowej wersji Realpolitik: T. Buksiński, *Współczesne filozofie...*, ss. 34-37.

<sup>49</sup> M. Boot, *Prawdy i mity o neokonserwatyzmie*, w: Irwin Stelzer (red.), *Neokonserwatyzm*, s. 86.

<sup>50</sup> Przykładem takiej impotencji ONZ było dopuszczenie do katastrofy humanitarnej w Darfurze i niezapobieganie ludobójstwu.

zwolenników doktryny klasycznego wilsonizmu, która promowanie ideałów wolności i demokracji opierała na działalności organizacji międzynarodowych, takich jak nieistniejąca już dziś Liga Narodów. Dla neokonserwatywistów za międzynarodowymi organizacjami nie stoi realna siła wykonawcza i są one często paraliżowane przez impotencję decyzyjną<sup>51</sup>. Dlatego wolą podejmować działania w oparciu o „koalicje dobrej woli”. Taka koalicja państw, w której uczestniczyła także Polska, została utworzona w 2003 r. w celu dokonania „zmiany reżimu”<sup>52</sup> (*regime change*) panującego w Iraku, w którym totalitarną władzę sprawował Saddam Husajn.

Podczas gdy Caputo skory jest postrzegać amerykańską interwencję w Iraku w kategoriach ekspansji militarystycznego imperializmu, to neokonserwatyści stojący za głównymi aksjomatami polityki zagranicznej Geорга W. Busha sformułowali liczne argumenty wskazujące na zasadność podjęcia takiej decyzji. W pierwszej kolejności trzeba zaznaczyć, że zwolennicy neokonserwatywnej doktryny politycznej nigdy nie wykluczali możliwości użycia innych środków niż bezpośrednia interwencja militarna, by przyczynić się do upadku autorytarnych dyktatur. Ponownie w tej kwestii niech przemówią William Kristol i Robert Kagan, którzy należą do grona najbardziej wpływowych neokonserwatywnych intelektualistów:

Taktyka zmierzająca do zmiany reżimu musi być dostosowana do okoliczności. W niektórych przypadkach najlepszym sposobem będzie wspieranie rebeliantów zgodnie z doktryną Reagana, stosowaną na przykład w Nikaragui. W innych okolicznościach może się to wiązać z otwartym lub potajemnym wspieraniem dysydentów, sankcjami gospodarczymi i izolacją dyplomatyczną. Nie jest wcale powiedziane, że tego typu metody przyniosą natychmiastowy skutek; być może trzeba będzie dostosować je do zmieniającej się sytuacji rządzonego przez reżim państwa. Jednak cel amerykańskiej polityki zagranicznej powinien być jasny. W stosunkach z dyktaturami, szczególnie tymi, które zagrażają nam lub naszym sojusznikom, nie należy dążyć do koegzystencji, lecz do zmiany<sup>53</sup>.

W konkretnym przypadku podjęcia decyzji o interwencji zbrojnej w Iraku można wskazać przynajmniej trzy główne<sup>54</sup> jej powody: permanentne dążenie władz reżimu do zdobycia broni niekonwencjonalnej, wspieranie

<sup>51</sup> J. McCain, były kandydat Partii Republikańskiej na prezydenta Stanów Zjednoczonych, proponował swego czasu, by w ramach alternatywy dla ONZ powołać niezależną od niej Ligę Demokracji, w której skład wchodziłyby tylko państwa o ustroju demokratycznym. Zob. L. Siodot, *McCain Favors a League of Democracies*, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/04/30/AR2007043001402.html> [1.12.2014].

<sup>52</sup> Szerzej na temat neokonserwatywnej argumentacji uzasadniającej dokonanie „zmiany reżimu” w Iraku: Ch. Hitchens, *Machiavelli in Mesopotamia*, [http://www.slate.com/articles/news\\_and\\_politics/fighting\\_words/2002/11/machiavelli\\_in\\_mesopotamia.html](http://www.slate.com/articles/news_and_politics/fighting_words/2002/11/machiavelli_in_mesopotamia.html) [1.12.2014].

<sup>53</sup> W. Kristol, R. Kagan, *Interes narodowy...*, s. 108.

<sup>54</sup> T. A. Kisielewski, *Imperium Americanum? Międzynarodowe uwarunkowania sprawowania hegemonii*, Trio, Warszawa 2004, s. 65.

organizacji terrorystycznych oraz ludobójczy charakter samego reżimu. Tadeusz A. Kisielewski podkreśla w swych geopolitycznych analizach, że Irak rządzony przez Saddama Husajna nie podporządkował się nakazom 17. rezolucji ONZ, które groziły Irakowi poważnymi konsekwencjami w przypadku niepodporządkowania się im<sup>55</sup>. Jednakże ONZ nigdy nie była zdolna do skutecznego wyciągnięcia poważnych konsekwencji wobec Iraku, dlatego koalicja państw pod przewodnictwem Stanów Zjednoczonych jedynie wykonała zdecydowany ruch w kierunku usunięcia dyktatury Husajna, na który nigdy nie mogła się zdobyć pogrążona w niezgodzie Organizacja Narodów Zjednoczonych. Polski politolog swoją obronę decyzji o interwencji w Iraku podsumował następującymi słowami:

Gdyby analitycy wywiadów interpretowali niejasności w kwestii posiadania przez Irak broni masowego rażenia na korzyść odpowiedzi negatywnej, to za kilka lub kilkanaście lat świat byłby wobec Iraku równie bezradny, jak jest dziś wobec reżimu Kim Dong Ila. Interwencja w Iraku była uderzeniem prewencyjnym. Nie wiemy jeszcze, czy było to uderzenie wyprzedzające zdolność Iraku do ataku o rok czy o dziesięć lat, ale to nie jest istotne. Z geostrategicznego punktu widzenia liczy się tylko to, że prewencja była skuteczna<sup>56</sup>.

Poszukując uzasadnienia dla amerykańskiej interwencji w Iraku, można jednak sformułować nie tylko prawnicze argumenty, ale także czysto moralne. By to uczynić, trzeba się jednak cofnąć do dwóch ważnych wydarzeń z burzliwych relacji amerykańsko-irackich. Gdy w latach 1980-1988 trwała krwawa wojna iracko-irańska, amerykański rząd udzielał wsparcia reżimowi Husajna poprzez ulepszanie jego militarnego arsenału. W tym czasie iracka dyktatura była traktowana jako zaporę powstrzymującą ekspansję irańskiej rewolucji islamskiej<sup>57</sup>. Wsparcie udzielone przez Amerykę pomogło wzmocnić reżim, który kilkadziesiąt lat później trzeba było zniszczyć. Drugim wydarzeniem, do którego trzeba nawiązać, jest I wojna w Zatoce Perskiej. W trakcie trwania operacji „Pustynna Burza”, której celem było wyzwolenie Kuwejtu spod okupacji irackiej, w samym Iraku doszło do licznych wystąpień i buntów ludności przeciwko władzy irackiego dyktatora. Irakijczycy liczyli wtedy, że amerykańska ofensywa nie zakończy się na wyzwoleniu Kuwejtu, lecz dojdzie także do Bagdadu i obali reżim Husajna. Tak się jednak nie stało, gdyż amerykańska administracja nie chciała zamienić wielkiego zwycięstwa wojny w obronie Kuwejtu na chaos i gigantyczny problem z okupacją Iraku po obaleniu dyktatury. Tym samym iraccy rebelianci zostali pozostawieni sami sobie, co skończyło się krwawym stłumieniem ich rewolt oraz masową eksterminacją, która w szczególnym stopniu dotknęła Kurdów.

<sup>55</sup> Ibidem, ss. 85-86.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 74.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 77.

Mając na uwadze te dwa wydarzenia z krwawej historii Bliskiego Wschodu, można spróbować skonstruować moralne powody podjęcia militarnej interwencji zmierzającej do zniszczenia ludobójczego reżimu irackiego. Pierwszy powód związany jest z tym, że jeśli Stany Zjednoczone w swej przeszłości przyczyniły się do militarnego wzmocnienia satrapii partii Baas, to na ich barkach spoczywał obowiązek rozbrojenia zbrodniczego potencjału dyktatury. Jeśli przyłożyło się rękę do wyhodowania niebezpiecznej Hydry zagrażającej pokojowi na całym Bliskim Wschodzie, to nie można się uchylać od obowiązku wykorzystania wszystkich dostępnych środków służących do odcięcia głowy tej Hydry. Natomiast drugi powód uzasadniający podjęcie decyzji o interwencji w Iraku może dotyczyć zobowiązania wobec ludności irackiej, która podczas I wojny w Zatoce Perskiej została pozostawiona bez pomocy. W takim przypadku możemy mówić o moralnym zobowiązaniu wobec torturowanych i masakrowanych ciał, o których nawoływaniu do przerwania przemocy i zaprowadzenia sprawiedliwości tak często wspomina Caputo w swoich pismach o poetyce zobowiązania. Jeśli zaniechanie Stanów Zjednoczonych przyczyniło się do masowej zbrodni dokonanej na ludziach walczących o wolność, to moralnym zobowiązaniem jest podjęcie wszystkich możliwych działań, by przerwać pasmo nieskończonej powtarzających się gwałtów. W tym momencie widać już wyraźnie, że preferowana przez Caputo postawa pacyfistyczna nie jest przez neokonserwatystów akceptowana, dlatego także ten punkt sporny między tymi dwiema wizjami polityki międzynarodowej należy poddać bliższej analizie.

Czy radykalizm ewangelicznych wartości nie da się pogodzić z doktryną wojny sprawiedliwej? Czy chrześcijańska postawa nadstawiania drugiego policzka wyklucza możliwość podjęcia się wojny prewencyjnej, która ma zapobiec przyjęciu niebezpiecznego lub wręcz śmiertelnego ciosu? Rozważając problematykę związaną z pacyfizmem, warto przywołać słowa Tadeusza A. Kisielewskiego, który badając stosunek Kościoła katolickiego do kwestii wojny sprawiedliwej, charakteryzuje jego stanowisko w następujący sposób:

Katechizm Kościoła Katolickiego (1992) nie rezygnuje z pojęcia uprawnionej obrony, a jedynie wprowadza jeszcze ostrzejsze niż poprzednio kryteria jej dopuszczalności. Szkody wyrządzone narodowi lub wspólnocie narodów muszą być długotrwałe, ciężkie i niezaprzeczalne; wszystkie inne środki zmierzające do położenia im kresu okazały się nieprzydatne lub nieskuteczne; istnieją uzasadnione perspektywy powodzenia akcji zbrojnej; użycie broni nie może przynieść większego zła i zamętu niż zło, które zamierza się zlikwidować. Wszystkie te warunki muszą być spełnione łącznie, a ponadto należy wziąć pod uwagę siłę rażenia nowoczesnych broni. Ocena tych wszystkich elementów należy do osób podejmujących decyzję o wszczęciu działań zbrojnych<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 247.

Teoretycy stosunków międzynarodowych, którzy odwołują się do katolickiej nauki społecznej, skłaniają się ku temu, by za wojnę sprawiedliwą uznawać przede wszystkim konieczną wojnę obronną, która jest reakcją na bezpośredni atak. Natomiast neokonserwatyści, którzy nie budują swojej doktryny politycznej na chrześcijańskim gruncie, są bardziej skorzy do uznania za wojnę sprawiedliwą także przypadków humanitarnych interwencji i uderzeń prewencyjnych. Za przykład takiej sprawiedliwej interwencji humanitarnej może uchodzić operacja sił NATO w obronie Kosowa przed ofensywą wojsk serbskich. Natomiast przykładem słusznej wojny prewencyjnej będzie obalenie irackiego reżimu<sup>59</sup>.

Tak więc dla neokonserwatystów praktykowanie postawy radykalnego pacyfizmu byłoby przejawem niebezpiecznego ignorowania brutalnych realiów międzynarodowej polityki. Tomasz A. Kisielewski posunął się jeszcze dalej i stwierdził, że pacyfizm może uchodzić za postawę niegodziwą<sup>60</sup>. Jest tak, ponieważ pacyfiści wyrzekając się możliwości użycia wszystkich dostępnych im środków w celu powstrzymania zła, ostatecznie stają po jego stronie, zwiększając jego szanse na ostateczny triumf. Poza tym pacyfiści mogą zawsze liczyć, że w ostateczności zostaną ocaleni przez ludzi o mniej pacyfistycznym nastawieniu, którzy nie wyrzekają się używania siły w kryzysowych sytuacjach. Dlatego neokonserwatyści skłaniają się raczej ku postawie aktywnego pacyfizmu, który przyjmuje, że pokój trzeba wywalczyć, stawiając opór zapędom autorytarnych dyktatur. Nie może więc dziwić, że jednym z najpopularniejszych haseł neokonserwatystów są słynne słowa Edmunda Burke'a, który przestrzegał, że jedyna droga do triumfu zła wiedzie przez bierność dobrych ludzi, którzy nie odpowiadają działaniem na wezwanie dobiegające ze strony wyniszczanych ciał.

Obrona hegemonicznej pozycji Stanów Zjednoczonych na arenie rywalizacji międzynarodowej ściągnęła na głowy neokonserwatystów wiele krytycznych opinii. Także Caputo dostrzega w ich doktrynie politycznej przejaw złowrogiego imperializmu i militarizmu. Jednakże mając na uwadze przytoczoną wcześniej charakterystykę głównych postulatów geopolityki uprawianej przez neokonserwatystów, warto na zakończenie zwrócić się ku opinii na ich temat sformułowanej przez Adama Curtisa. Ten angielski reżyser w swojej trzyczęściowej serii filmów dokumentalnych pod tytułem *The Power of Nightmares* uczynił z neokonserwatystów jednych z głównych bohaterów swej opowieści o współczesnej polityce strachu. Jednakże nie-

---

<sup>59</sup> Historycznym przykładem takiej sprawiedliwej wojny prewencyjnej mógł stać się prewencyjny atak na III Rzeszę, który zachodnim mocarstwom proponował marszałek Józef Piłsudski (należy jednak podkreślić, że historycy spierają się, czy taka propozycja rzeczywiście została złożona).

<sup>60</sup> Ibidem, ss. 258-259.

oczekiwanie Curtis, który bardzo krytycznie ocenił działalność amerykańskich neokonserwatystów, dokonał bardzo celnej charakterystyki tego jednego z najbardziej kontrowersyjnych stronnictw politycznych początków XXI wieku, stwierdzając, że neokonserwatyści są idealistami, którzy uznali, że misją Ameryki jest walka ze złem na świecie<sup>61</sup>. Tym samym zarówno Caputo, jaki i neokonserwatyści starają się odpowiadać, na różne sposoby, na wezwania moralnego zobowiązania do oddania sprawiedliwości ofiarom przemocy.

---

<sup>61</sup> Zob. Adam Curtis (reż.), *The Power of Nightmares*, 2004.



## ROZDZIAŁ VIII

# PRÓBA PODSUMOWANIA

### **1. Pięć pytań do radykalno-hermeneutycznego projektu Johna D. Caputo**

John D. Caputo przeszedł długą intelektualną drogę od kreowania pomostów między chrześcijańską filozofią i myśleniem Heideggera, poprzez wykuwanie idei radykalnej hermeneutyki w bliskiej kooperacji z filozofią dekonstrukcji zaproponowanej przez Derridę, aż po apostolskie głoszenie dobrej nowiny postmodernistycznego chrześcijaństwa. W filozofii jest Caputo przede wszystkim wnikliwym i krytycznym czytelnikiem pism Heideggera oraz jednym z najważniejszych kontynuatorów filozoficznej spuścizny Derridy. To jednak na polu rozważań teologicznych amerykański myśliciel wypracował swoje największe osiągnięcia, gdyż dzięki zaproponowaniu kompleksowej interpretacji dekonstrukcji w ramach kategorii religijnych i przedstawieniu nowatorskiej koncepcji ponowoczesnej teologii chrześcijańskiej zapewnił sobie wyróżniającą się pozycję pośród współczesnych przedstawicieli myśli postsekularnej.

Trzeba także podkreślić, że Caputo wytrwale pozostaje apologetą myśli postmodernistycznej i to pomimo wyraźnego zakończenia czasu największej popularności tego sposobu myślenia i uprawiania filozofii. Postmodernizm, który czołową pozycję na zachodniej scenie intelektualnej zdobył po młodzieżowych rewoltach lat 60. i stał się na pewien czas dominującą filozoficzną modą, dziś znajduje się w głębokiej defensywie, do której został zepchnięty przez dynamiczny wzrost popularności filozofii uprawianej z wykorzystaniem osiągnięć kognitywistyki i neuronauk.

Przykład Caputo pokazuje jednak, że nie należy jeszcze składać postmodernizmu do grobu. Odtrąbienie końca postmoderny wydaje się nazbyt pochopne, gdyż nadal wiele z jej kluczowych postulatów, takich jak nakaz pomnażania różnic czy też rozbijania jedności tradycyjnych tożsamości, to jedne z podstawowych intelektualnych aksjomatów współczesnej kultury Zachodu.

Caputo pomimo osłabienia koniunktury na idee postmodernistyczne z uporem kontynuuje swoją misję bycia apostołem postmoderny, który zanosi jej przesłanie do nierzadko nieprzychylnych wobec niej wspólnot religijnych. Amerykański hermeneuta w kwestii apologii etosu postmodernistycznej filozofii zdecydowanie obstaje przy twardej postawie Marcina Lutra, która streszcza się w jego pamiętnych słowach: „*Hier stehe ich, ich kann nicht anders*” („Tutaj stoję, inaczej nie mogę”).

Na zakończenie mych dociekań chciałbym sformułować pięć pytań, które mogą stanowić kontynuację krytycznego namysłu nad wybranymi aspektami filozoficzno-teologicznego projektu Caputo.

## **2. Jaka jest natura relacji łączącej krzyż Jezusa i *chorę* Platona w filozoficznym projekcie Johna D. Caputo?**

Starając się udzielić odpowiedzi na tak postawione pytanie, należy szczególną uwagę poświęcić dwóm kwestiom. Pierwsza z nich zwraca się ku pytaniu o ewentualną hierarchiczność, która może wkraść się w specyficzną relację krzyża Jezusa do *chory* Platona, i tym samym ustanowić relację podległości między nimi. Czy krzyż Jezusa ma dla Caputo pierwszeństwo przed *chorą* Platona? Czy też to raczej *chora* jako emblemat pluralizmu różnorodności będzie najważniejszym symbolem radykalno-hermeneutycznej filozofii? Natomiast druga kwestia, którą należy rozważyć, związana jest z uznaniem związku krzyża Jezusa i *chory* Platona za specyficzny przejaw relacji filozofii i teologii, Aten i Jerozolimy.

Biorąc pod uwagę teologiczne odchylenie intelektualnej twórczości Caputo, można optować za przyznaniem krzyżowi Jezusa prymatu pierwszeństwa. Byłoby to zgodne z wielokrotnie podkreślanym przez Caputo nastawieniem jego filozofii na uwrażliwianie na wszelkie przejawy niesprawiedliwości i wynikających z niej cierpień. Krzyż Jezusa jest dla amerykańskiego filozofa symbolem niesprawiedliwego cierpienia wytworzonego przez przemoc autorytarnej władzy politycznej i dogmatycznej hierarchii religijnej. Krzyż jest dla niego wyrzutem sumienia, znakiem ciągle przypominającym o braku tolerancji dla nowatorskiego nauczania oraz interpretacji świętych pism i tradycji religijnej, które zaproponował Jezus. Jest „niebezpieczną pracą pamięci” o niewinnych ofiarach brutalnych prześladowań. Tym samym krzyż Jezusa stanowi główny impuls kierujący radykalno-hermeneutyczną filozofią Caputo ku etycznej postawie związanej z poetyką moralnego zobowiązania wobec cierpiących ciał.

W tym miejscu należy wyraźnie podkreślić, że cały czas mamy do czynienia z jedną z partykularnych interpretacji wydarzenia śmierci Jezusa.

Jedną z wielu interpretacji, do których zalicza się także kanoniczna dla wielu chrześcijan interpretacja śmierci Jezusa jako zbawczej ofiary i triumfu najsłabszych, którzy nawet ponosząc śmierć, ostatecznie triumfują nad swymi potężnymi prześladowcami. Gwarantem tego interpretacyjnego pluralizmu jest dla Caputo *chora*. To właśnie pluralizujący wpływ *chory* jako zasady różnicującej wszelki byt sprawia, że powstaje możliwość sformułowania różnorodnych interpretacji śmierci Jezusa na krzyżu. Bez różnicującego działania *chory* istniałyby tylko jedna wykładnia rozumienia każdego wydarzenia. *Chora* czyni wydarzenie śmierci Jezusa niejednoznacznym, tym samym otwierając drogę do burzliwych sporów, które wykroczyły daleko poza wymiar intelektualnych kłótni hermeneutów. Interpretacyjne poróżnienie sprawia, że nie istnieje bezpieczna idea, która nie mogłaby zostać wykorzystana w służbie przemocy i niesprawiedliwości. Krzyż może stać się znakiem pamięci o cierpieniu niewinnych i jednocześnie stanowić militarny emblemat na rycerskich zbrojach. *Chora* jest więc warunkiem możliwości zaproponowania przez Caputo kolejnej interpretacji śmierci Jezusa i jednocześnie warunkiem niemożliwości ustanowienia jedynie prawdziwej i najwłaściwszej wykładni rozumienia tego przełomowego dla zachodniej cywilizacji wydarzenia.

Tym samym relację między krzyżem Jezusa i *chorą* Platona należy rozpatrywać na dwóch poziomach. Z jednej strony *chora* umożliwia rozumienie krzyża Jezusa na sposób zaproponowany przez amerykańskiego radykalnego hermeneutę, który w swojej interpretacji odchodzi od kanonicznych wykładni proponowanych przez chrześcijańskie Kościoły. Pod tym względem to *chorze* przysługuje palma pierwszeństwa. Z drugiej strony to przecież zobowiązanie wobec poszanowania odmienności Innego i odmowy jej redukcji przez odwołanie się do przemocy jest dla Caputo najważniejszym argumentem dla podtrzymania pluralizmu różnic. Pod tym względem to przesłanie krzyża Jezusa ma pierwszeństwo przed różnicującym wpływem *chory*.

Pytanie o relację krzyża Jezusa i *chory* Platona można także rozpatrywać przez pryzmat klasycznego przeciwstawienia Aten i Jerozolimy. Dla Leo Straussa wybór między Atenami i Jerozolimą, między filozofią i teologią, jest wyborem o charakterze albo-albo. Jest tak, ponieważ dla jednego z najważniejszych starożytników XX wieku Ateny i Jerozolima to dwa radykalnie odmienne od siebie sposoby życia. Już same źródła filozofii i teologii diametralnie się różnią, gdyż początkiem filozofii jest zdziwienie, a początkiem teologii – bojaźń Boża. Dla Straussa nie można więc być jednocześnie teologiem i filozofem. Trzeba wybierać między postawą filozofa otwartego na wyzwania teologii lub teologa otwartego na pytania filozofii<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> L. Strauss, *Sokratejskie pytania...*, s. 239.

Leo Strauss nie był oczywiście pierwszym filozofem, który poruszał kwestię relacji Aten i Jerozolimy. Już Tertulian, w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, pytał: „Co wspólnego mają Ateny i Jerozolima?”. Tym samym sprzeciwiał się próbom ich łączenia, radykalnie przeciwstawiając sobie wiarę jerozolimskich świątyń i mądrość ateńskich akademii. W bardzo podobny sposób spór Aten i Jerozolimy rozwiązywał Lew Szestow. W jego przypadku możemy mówić raczej o walce Jerozolimy przeciwko Atenom<sup>2</sup>. Na stronach książek rosyjskiego myśliciela nie ma miejsca na, obecne u Caputo, tendencje do wzajemnego przenikania się mądrości filozofii i religijnej wiary. Nie oznacza to jednak, że między tymi myślicielami nie może wywiązać się jakiś twórczy dialog. Tym, co może ich połączyć, jest krytyka tych totalizujących systemów filozoficznych, które usiłowały zniwelować wszystko to, co jednostkowe i osobliwe przez podporządkowanie tego jakiejś wyższej totalności lub temu, co uniwersalne. Poza tym Caputo mógłby przychylnym okiem spojrzeć na adogmatyczny charakter myśli Szestowa, jego apoteozę niepewności oraz podkreślanie roli niewiedzy w naszym życiu. Jednakże ten potencjalny dialog może łatwo przejść w polemikę. Caputo nie mógłby się zgodzić na tak bardzo jednostronne potępienie filozofii i wyolbrzymienie jej negatywnych tendencji. Szestow zdaje się także przemilczać fakt, iż nie wszystkie nurty filozoficzne przyjmowały tak bardzo totalizującą i wrogą postawę wobec tego, co jednostkowe i niepowtarzalne. Tak jak późny Heidegger w swojej rekonstrukcji historii filozofii starał się zmarginalizować w niej idee niewywodzące się z myśli grecko-germańskiej (tworząc kolejną wielką opowieść o „mieście Bycia”), tak i Szestow ukazuje historię filozofii w bardzo jednostronny sposób.

Natomiast Caputo w swoim rozumieniu tego dylematu zdecydowanie stwierdza, że żyjemy między Atenami i Jerozolimą. Tę przestrzeń między nimi nazywamy historią Zachodu. Dla Caputo Ateny i Jerozolima muszą permanentnie przekraczać otaczające je granice. Jerozolimską świątynia ma się otwierać na okrzyki dobiegające z Ateńskiej agory, a greckie szkoły filozoficzne mają nie zamykać swoich sal wykładowych przed profetycznym głosem żydowskich podróżników. Granice między Atenami i Jerozolimą mają pozostać otwarte, lecz nigdy nie może dojść do asymilacji lub redukcji jednego z elementów tej dualistycznej opozycji do drugiego, przez proces dialektycznego zniesienia prowadzącego do wyższej syntezy. Przeciwnieństwa mają się spotykać i wzajemnie przenikać, ale nie zawłaszczać i niwelować swe odmienności.

Krzyż i *chora*, teologia i filozofia, Jerozolima i Ateny – najważniejszym elementem tych dualistycznych relacji jest niejednoznaczna funkcja spójni-

<sup>2</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Znak, Kraków 2009, s. 59.

ka „i”<sup>3</sup>. Krzyż i *chora* mogą się wzajemnie wykluczać, filozofia i teologia mogą dążyć do wspólnego celu, wzajemnie się uzupełniając, Jerozolima i Ateny mogą się ignorować i podążać swoją własną drogą. Dla Caputo spójnik „i” będzie zawsze oznaczał żywą i twórczą relację opartą na wzajemnej kooperacji i obopólnej inspiracji. Pokazując różne próby radzenia sobie ze skomplikowaną relacją Aten i Jerozolimy, wyraźnie widać, że kluczowy w tym przypadku spójnik „i” jest kolejnym nierozstrzygalnikiem (tym, co Derrida i Caputo określają mianem *undecidability*), który nie pozwala nam raz na zawsze ustalić prawdziwej natury tej relacji.

### 3. Czy źródło radykalnej hermeneutyki wypływa z etycznego postulatu niekrzywdzenia Innego?

Przypomnijmy, że radykalna hermeneutyka Caputo nie jest hermeneutyką zorientowaną na dekodowanie i ustalanie właściwych sensów i znaczeń, lecz skupiającą się na pomnażaniu interpretacji, wynajdywaniu coraz to nowych sensów, sposobów rozumienia oraz pielęgnowaniu różnic. Czy źródłem dla takiego rozumienia idei radykalnej hermeneutyki jest poznawczy sceptycyzm, który powątpiewa w możliwość uchwycenia obiektywnych i jedynie właściwych sensów, co jest efektem afirmacji niedoskonałości i ograniczoności poznawczych możliwości skończonej ludzkiej egzystencji? Przytoczone idee poznawczego sceptycyzmu nie są obce filozofii Caputo i są przez niego w pełni akceptowane. Jednakże zdecydowanie ważniejszym źródłem stojącym za radykalno-hermeneutycznym postulatem pomnażania różnic i interpretacji jest etyczne zobowiązanie do pozwalania Innemu być takim, jakim on jest w pełni swej odmienności. Szacunek dla odmienności Innego i jego prawa do posiadania własnej interpretacji daje zielone światło pozwalające każdemu czytelnikowi rozumieć tekst na swój własny sposób.

Tak więc Caputo w pierwszej kolejności wcale nie chodzi o to, że nie jesteśmy w stanie ustalić i ostatecznie zdekodować znaczenia danego tekstu. Dla jego radykalnej hermeneutyki najważniejsze jest niedopuszczenie do sytuacji, w której nastąpiłoby wykluczenie kogoś za głoszenie nieortodoksyjnej interpretacji niezgodnej z kanoniczną wykładnią. Ujmując sprawę w nieco inny sposób, można stwierdzić, że formułowany przez Caputo sprzeciw wobec klasycznej koncepcji prawa naturalnego, w ramach których podejmuje się próby zdefiniowania natury ludzkiej zgodnej z ideałem człowieczeństwa, wynika przede wszystkim z obawy przed wykluczeniem osób, które w tak precyzyjnie definiowany ideał natury ludzkiej by się nie wpisywały. Można wprost stwierdzić, że dla Caputo dobro Innego ma pierwszeństwo przed

<sup>3</sup> J. D. Caputo, *Philosophy...*, s. 3.

Prawdą. Bardzo podobnej postawy można się doszukać w pismach Richarda Rorty'ego<sup>4</sup>, który w jednym ze swoich najgłośniejszych esejów przyznawał pierwszeństwo demokratycznemu głosowaniu przed filozoficznym dociekaniami prawd o świecie i człowieku.

To etyczne zobowiązanie wobec odmienności Innego jest początkiem, z którego wyrasta idea radykalnej hermeneutyki, ale jest to także podstawowy impuls stojący za teologiczną koncepcją postmodernistycznego chrześcijaństwa i polityczną wizją radykalnej demokracji. W proponowanej przez Caputo koncepcji „słabej teologii” Bóg przestaje stanowić centralną zasadę wszelkiego bytu, która gwarantuje jedność i jednoznaczność sensu. Z tego wynika odejście postmodernistycznego chrześcijaństwa od praktyki wyznaczania niepodważalnych religijnych dogmatów, co ma zapobiec „hermeneutycznym wojnom religijnym”<sup>5</sup> i dyskredytowaniu autorów oskarżanych o herezje.

Ten sam postulat etyczny stoi także za formułowaną przez Caputo wizją radykalnej demokracji, której naczelnym zadaniem jest obrona praw mniejszości i udzielanie głosu w demokratycznej debacie grupom dyskryminowanym przez obywatelską większość. Jest to więc demokracja, która nie ustanawia i nie dąży do zrealizowania jakiejś jednej wizji idei dobra wspólnego. Jest to demokracja, która skłania się raczej ku wszelkiego rodzaju mniejszościom niż ku zabezpieczeniu interesów większości. Wreszcie jest to demokracja, która nie pyta o Prawdę w polityce, lecz musi oddać sprawiedliwość różnicy i odmienności partykularnych mniejszości.

Podsumowując, można stwierdzić, że podstawą filozofii Caputo jest etyczny postulat afirmowania prawa Innego do odmienności, to właśnie na tym fundamencie nadbudowywane są koncepcje radykalnej hermeneutyki, teologii „słabego Boga” i radykalnej demokracji.

#### **4. Czy radykalna hermeneutyka realizuje postulat pełnej otwartości i afirmacji pluralizmu wszelkich możliwych interpretacji i opinii?**

Czy Caputo rzeczywiście dochowuje wierności postulowanemu przez siebie naczelnemu hasłu radykalnej hermeneutyki, które wzywa do multiplikacji różnic i otwartości na pluralizm interpretacyjny? Czy też także

---

<sup>4</sup> R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, w: idem, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, tłum. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, ss. 261-291.

<sup>5</sup> Także dla Odo Marquarda hermeneutyka stawiająca na wieloznaczność jest panaceum na traumę religijnych wojen interpretacyjnych. Zob. O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, ss. 112-113.

w jego przypadku tak radykalny postulat teoretyczny musi w praktyce ulec samoograniczeniu?

Podstawową kwestią, z którą w tym momencie trzeba się skonfrontować, jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy radykalno-hermeneutyczna afirmacja pluralizmu prawd i wartości oznacza zgodę na postawę typu *anything goes*. Jeśli odpowiedź byłaby twierdząca, to stajemy przed niebezpieczeństwem otwarcia się na postawę nihilistycznej bierności i niemożliwości sformułowania sprzeciwu wobec zbrodniczych ideologii. W takiej sytuacji także głosiciele totalitarnych idei prowadzących do brutalnej przemocy mieliby pełne prawo do głoszenia swych poglądów i pielęgnowania własnych antywartości.

Czytając wnikliwie pisma Caputo i zgłębiając ich meandry, z łatwością można zauważyć, że zdecydowanie odcina się on od związanych z klasyczną metafizyką idei uniwersalnych wartości, prawa naturalnego i postulatu stopniowego przybliżania się do obiektywnej prawdy. W tym miejscu powstaje wątpliwość związana z uzasadnieniem krytyki skierowanej przeciwko ideom klasycznej metafizyki. Ich krytykowanie wydaje się bowiem nie do końca spójne z radykalno-hermeneutycznym postulatem afirmacji pluralizmu różnorodnych opinii.

Afirmowany przez Caputo pluralizm poglądów zwraca się ku tym ideom, koncepcjom, teoriom i doktrynom, które otwarte są na pluralistyczną różnorodność i przyczyniają się do pomnażania różnic, a przynajmniej temu nie przeszkadzają i nie przeciwdziałają. Tak więc filozofia Caputo nie daje wolnej ręki totalitarnym ideologiom, gdyż zwraca się ku tym wszystkim różnicom, które te ideologie chcą zniwelować. Natomiast krytycyzm wobec metafizycznych koncepcji, takich jak idea obiektywnej prawdy lub uniwersalnej natury<sup>6</sup> ludzkiej, wynika z obawy, że przyjęcie takich teoretycznych konstrukcji ideowych może prowadzić do praktyk wykluczania, ograniczania pluralizmu interpretacyjnego, a w skrajnych przypadkach może stanowić impuls albo ideową legitymację dla realnych prześladowań i usprawiedliwiania przemocy wobec głosicieli idei heterodoksyjnych. Caputo obawia się więc, że totalizujące idee mogą prowadzić do totalitarnej polityki.

Caputo przyznaje jednak, że radykalno-hermeneutyczna filozofia nie może ostatecznie wykazać niesłuszności lub nieprawdziwości totalizujących idei. Nie może zadać im nokautującego ciosu, ale może dołożyć wszelkich starań, by postawić je w złym świetle, obnażyć ich niesprawiedliwość i poprzez to je marginalizować i zachęcać do ich porzucenia.

---

<sup>6</sup> Caputo raczej nie porusza tematyki związanej z naturą ludzką, zastępując ją tematem problematyczności kondycji ludzkiej. Jednakże gdybyśmy chcieli ująć zagadnienie natury ludzkiej z perspektywy radykalno-hermeneutycznej filozofii, to musielibyśmy zwrócić się ku koncepcjom głoszącym plastyczność, zmienność lub niedookreślenie ludzkiej natury.

W tym momencie wyraźnie już widać, że pełnia radykalno-hermeneutycznej otwartości skierowana jest jedynie ku tym ideom, które pozwalają na poszerzanie pluralizmu różnic i odmienności, a nie jego ograniczanie. Jednakże w takiej sytuacji powstaje widmo nowego zagrożenia, które od niechęci do idei klasycznej metafizyki może doprowadzić do ich wykluczającego marginalizowania i tym samym przyczynić się do ograniczenia pluralizmu opinii wygłaszanych na współczesnej filozoficznej agorze. Postmodernizm ma pełne prawo do radykalnego krytykowania idei metafizycznych i jednocześnie obowiązek bronięcia prawa do głoszenia tych idei w sferze publicznej. Bez tego filozofia pluralizmu i różnorodności szybko przekształciłaby się w nową ortodoksję dokonującą aktów dyskryminacji i wykluczania. Nie można bowiem zapominać, że to właśnie klasyczna metafizyka jest prawdziwym Innym dla postmodernizmu i to właśnie wobec niej radykalna filozofia Caputo powinna praktykować tolerancję, która nie musi przecież oznaczać akceptującej zgody na idee metafizycznych systemów.

### **5. Czy postmodernistyczna teologia prowadzi do ożywienia tradycji chrześcijańskiej, czy też do jej osłabienia i przeistoczenia w świecką duchowość?**

Czy postmodernistyczne chrześcijaństwo może stanowić realną alternatywę dla tradycyjnych kultów religijnych? W jakich środowiskach nowa interpretacja chrześcijaństwa, jaką zaproponował Caputo, może trafić na podatny grunt? Bez wątpienia radykalna teologia zdobyła zauważalną popularność pośród reprezentantów zachodnich środowisk intelektualnych, akademickich i artystycznych. Postmodernistyczne idee głoszone w ramach teologii „słabego Boga” mogą stanowić także interesującą alternatywę dla osób, które podobnie jak Caputo wzrastały w tradycji chrześcijańskiej ortodoksji, ale w pewnym momencie zdecydowanie się od niej zdystansowały i zwróciły ku ideom lewicowo-liberalnego światopoglądu<sup>7</sup>.

Jednakże poza środowiskami akademickimi ponowoczesne chrześcijaństwo póki co nie zdobyło zbyt wielu zwolenników. Tradycyjne formy kultów religijnych, które oferują kompleksowe narracje nadające ściśle określony sens ludzkiej egzystencji, nadal cieszą się nieporównywalnie większą popularnością niż postmodernistyczna religia Caputo<sup>8</sup>. Także pośród zdeklarowa-

---

<sup>7</sup> W Polsce podobną drogę duchową przeszli tacy intelektualiści i byli reprezentanci katolickiego duchowieństwa, jak Tomasz Polak, Tadeusz Bartoś i Stanisław Obirek.

<sup>8</sup> Największe zainteresowanie wzbudza ona pośród filozofów i teologów chrześcijańskich lub judaistycznych. Natomiast jej oddziaływanie w świecie islamu jest niewielkie. Poza tym zdarza się, że postmodernistyczna religijność jest utożsamiana z duchowością spod znaku

nych ateistów dominuje raczej postawa twardego ateizmu oświeceniowego, który po odrzuceniu nadprzyrodzonej natury religii nie widzi większego sensu w dalszym posługiwaniu się religijną terminologią.

Na pytanie o skutki przeniesienia idei postmodernistycznych na grunt religii można odpowiedzieć przynajmniej na dwa sposoby. Dla Caputo bez wątpienia idee postmodernizmu pozwoliły na ożywienie tradycji chrześcijańskiej, a dekonstrukcja niesie ze sobą dobrą nowinę dla chrześcijańskich Kościołów. Co konkretnie wnosi do chrześcijaństwa postmodernizm i w jaki sposób, zdaniem Caputo, jego idee rewitalizują wielowiekową tradycję tej religii? Przede wszystkim przynosi on idee otwartej, inkluzywnej i radykalnie ekumenicznej wspólnoty. Wyrywa tradycyjne koncepcje religijne z ich historycznego kontekstu, w którym powstawały i dostosowuje je do czasów „płynnej nowoczesności”. Demokratyzuje wspólnoty i instytucje religijne, m.in. przez zwiększenie funkcji duszpasterskich, do których sprawowania dopuszczone są także kobiety<sup>9</sup>. Intensyfikuje także postawę pokory, gdyż postmodernistyczne chrześcijaństwo nie rości sobie prawa do posiadania jedynie prawdziwej i słusznej wiedzy o Bogu lub jego zamiarach.

Z perspektywy bardziej ortodoksyjnych chrześcijan, których głos w niniejszej rozprawie reprezentował Chesterton, wpływ idei postmodernistycznych na chrześcijaństwo może być postrzegany jako osłabienie wielowiekowej tradycji i otwarcie jej na ideowo obce jej wpływy, które religię chrześcijan sprowadzają do wymiaru bardzo zindywidualizowanej i bardziej świeckiej niż religijnej duchowości. Tym samym postmoderna wprowadza ideowy zamęt do jasno określonej chrześcijańskiej ortodoksji. Inkorporuje także do doktryny chrześcijańskiej lewicowo-liberalne wartości oraz dokonuje radykalnego rozliczenia z wielowiekową tradycją teologiczną poprzez krytykowanie jej autorytetu i reinterpretowanie pism klasyków teologii zawsze przez pryzmat współczesnych idei religijnego postmodernizmu. Najważniejszy zarzut dotyczy jednak kwestii odrzucenia nadprzyrodzonego charakteru religijnego objawienia, postrzegania wiary w cuda jako przejawu myślenia magicznego oraz podejrzenia, że postmodernizm pod pozorem odnowy tradycji chrześcijańskiej dokonuje jej cichej sekularyzacji.

Nie można wykluczyć, że postmodernistyczne chrześcijaństwo podzieli los oświeceniowego kultu Najwyższej Istoty. Propagowany m.in. przez Maksymiliana Robespierre'a kult Najwyższej Istoty był deistyczną religią opartą na fundamencie teologii naturalnej i miał stanowić alternatywną religijną

---

New Age, jednakże trzeba wyraźnie zaznaczyć, że w przypadku koncepcji Caputo nie mamy do czynienia z mieszaniem elementów różnych religii, lecz konsekwentnym pozostawianiem w ramach religii judeochrześcijańskiej.

<sup>9</sup> J. D. Caputo, L. M. Alcoff, *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion*, Indiana University Press, Bloomington 2011, ss. 1-16.

opcję wobec dominacji tradycyjnej religijności i radykalizmu ateistycznego materializmu<sup>10</sup>. Kult Najwyższej Istoty nie był jednak w stanie zaspokoić potrzeb religijnych chrześcijańskich tradycjonalistów ani zadowolić antyreligijnego radykalizmu oświeceniowych ateistów, dlatego jego oddziaływanie na francuskie społeczeństwo szybko ograniczyło się do niektórych salonów elit intelektualnych. Podobny los może także spotkać koncepcję postmodernistycznego chrześcijaństwa, której wpływ może ograniczyć się do wąskiej grupy akademików pielęgnujących swoją ponowoczesną „religię bez religii”.

## 6. Czy radykalni hermeneuci modlą się przez łzy, czy śmiech?

Radykalni hermeneuci nie muszą stawać przed takim wyborem, gdyż ich miłość do śmiechu idzie w parze z ich umiłowaniem łez<sup>11</sup>. Modlitwa jest intymną rozmową, przez którą wyraża się pamięć i troska o los świata i ludzi. Ponowoczesna modlitwa może przybrać formę przepełnioną uśmiechem i afirmatywnym okrzykiem „tak, tak” dla otwierających się nowych możliwości. Niedoścignionym wzorem dla takiej afirmatywnej modlitwy przepełnionej uwielbieniem jest modlitwa *Magnificat*, którą wypowiedziała Maryja podczas zwiastowania narodzin Jezusa. Jednakże modlitwa może przyjąć także formę lamentu. Dla Caputo nie będzie to lament nad utraconym światem jedności prawdy religijnej, gdyż łzy ponowoczesnego lamentu zarezerwowane są dla cierpiących ciał ofiar niesprawiedliwości i przemocy.

Amerykański filozof wielokrotnie podkreśla, że jego radykalna hermeneutyka przeciwstawia się totalizującym projektom metafizyki nie przez brutalną siłę młota lub dynamitu Nietzschego, lecz przez lekkość bycia, ironię i dystans do życia przepełnionego śmiechem. To właśnie śmiech okazuje się być najlepszym środkiem oporu oraz destabilizacji autorytarnych systemów ideologicznych i opresyjnych instytucji. Także Odo Marquard stwierdza, że śmiech oraz płacz są prostymi formami apologii przypadkowości:

Tak więc gotowość do śmiechu i do płaczu – czyli humor i melancholia – są konkretyzacjami tolerancji i współczucia: nie tylko w ludzki sposób, ale i w arcyludzki sposób osiąganymi formami respektowania wolności i godności człowieka. Wolny – to zaś należy do implikacji i rezultatów moich przemyśleń – wolny jest ten, kto może śmiać się i płakać; godność ma ten, kto śmieje się i płacze, i – pośród ludzi – zwłaszcza ten, kto wiele śmiał się i płakał. I te zatem graniczne reakcje śmie-

<sup>10</sup> M. Burleigh, *Ziemska władza. Polityka jako religia*, tłum. J. Korfanty, Świat Książki, Warszawa 2011, ss. 117-118.

<sup>11</sup> J. D. Caputo, *An American and a Liberal: John D. Caputo's Response to Michael Zimmerman*, „Continental Philosophy Review” 31/1998, s. 216.

chu i płaczu są formami tego, na co chciałem tu zwrócić uwagę: formami apologii przypadkowości<sup>12</sup>.

Caputo chcąc zobrazować destabilizującą i uwalniającą moc śmiechu, odwołuje się do zakończenia powieści *Imię róży* Umberto Eco, w którym na jaw wychodzi, że popełniane w średniowiecznym zakonie zbrodnie miały na celu ukrycie przed światem zaginionego traktatu Arystotelesa poświęconego komedii<sup>13</sup>. Dla starego mnicha Jorge śmiech jest śmiertelnym zagrożeniem, dysponującym możliwością wstrząsania eklezjalnym autorytetem Kościoła i ustanowionym hierarchicznym porządkiem świata. Śmiech jest także ożywiającym impulsem, który uruchamia twórcze siły wyobraźni. Demaskatorska siła śmiechu ujawniła się także w satyrycznej działalności duetu rosyjskich klaunów Bima i Boma<sup>14</sup>, którzy za parodiowanie rewolucyjnej władzy bolszewików zapłacili swoim życiem.

Tak więc dla Caputo radykalno-hermeneutyczna dekonstrukcja totalizujących systemów metafizycznych i opresyjnych instytucji jest pracą wykonywaną przy akompaniamencie śmiechu afirmującego wolność i wprowadzającego ironicznym zdystansowaniem wobec naszej egzystencji w świecie. Caputo zdaje się zapominać o tym, że także śmiech może łatwo przeistoczyć się w narzędzie przemocy niszczyielskiego ośmieszania i umacniania władzy silnych nad słabymi<sup>15</sup>. Spośród wielu przykładów obrazujących taką możliwość wystarczy przytoczyć dwa, które powinny być w sposób szczególny bliskie filozofii Caputo. Pierwszym z nich jest oczywiście przykład Jezusa, który był szyderczo wyśmiewany i poniżany przez żołnierzy reprezentujących majestat imperialnej władzy Rzymu. Drugim znamienym przykładem niech będzie los Kierkegaarda, który pod koniec swego życia stał się obiektem prześmiewczych ataków ze strony redaktorów *Korsarza*, duńskiej gazety, która publikowała kąśliwe karykatury chrześcijańskiego filozofa. W obu przytoczonych przypadkach mamy do czynienia z przejawami wykorzystania śmiechu jako narzędzia represji, używanego przez potężne instytucje przeciwko słabym i osamotnionym jednostkom.

Dla Caputo radykalno-hermeneutyczny śmiech ma zapobiegać pojawianiu się łez cierpiących. Amerykański filozof nie może jednak zapominać, że śmiech może także stać się przyczyną łez, które będą potrzebowały otarcia w akcie pocieszającej modlitwy.

<sup>12</sup> O. Marquard, *Apologia...*, ss. 141-142.

<sup>13</sup> J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, s. 293.

<sup>14</sup> Historię duetu rosyjskich klaunów opowiada brytyjski miniserialem dokumentalny *The Russian Revolution in Colour*, w reżyserii Iana Lilleya.

<sup>15</sup> Także w tej kwestii Marquard dokonał celnego rozróżnienia na humorystyczne śmieianie się, które jest aktywnością otwierającą, i zamykające wyśmianie kogoś lub czegoś. Zob. O. Marquard, *Apologia...*, s. 150.



## ZAKOŃCZENIE

### CZY ŚWIĘTA ANARCHIA PRZEZWYCIĘŻA METAFIZYKĘ?

Historia filozofii nowożytnej jest w dużej mierze historią radykalizacji krytyki myślenia metafizycznego. Jeden z najważniejszych ciosów, jaki otrzymała metafizyka, został jej zadany przez sceptycyzm Hume'a, który przebudził filozofów z pograżenia w wielowiekowej „dogmatycznej drzemce”. Z tego intelektualnego przebudzenia zrodziła się myśl Kanta, który w nowatorski sposób połączył idee racjonalizmu i empiryzmu oraz sformułował program filozofii krytycznej, która miała być drogą wyjścia poza ułomności dogmatyzmu i sceptycyzmu. Antymetafizyczne nastawienie filozofii Kanta nie zadowoliło Nietzschego, który skostniałe struktury filozoficznego systemu „królewieckiego chińczyka” rozbijał za pomocą radykalizmu „filozofowania młotem”. Apologeta dionizyjskiego witalizmu sam stał się obiektem krytyki ze strony Heideggera, który w jego koncepcji woli mocy dostrzegł zwieńczenie metafizycznych dążeń do pełnego zapanowania nad wszelkim możliwym bytem. Na niedostatki zaproponowanej przez Heideggera krytyki metafizyki wskazywał z kolei Derrida, który spuściznę zachodniej metafizyki poddał radykalnej dekonstrukcji. Natomiast z idei Derridy i Heideggera skorzystał Caputo, który zaproponował własny projekt filozofii radykalno-hermeneutycznej, przez który amerykański hermeneuta starał się dokonać reinterpretacji metafizycznych systemów filozofii.

Podczas pierwszych spotkań z filozoficzno-teologicznymi pismami Caputo można łatwo ulec mylnemu wrażeniu, że pragnie on sformułować możliwie jak najbardziej radykalną krytykę metafizycznego myślenia, a jego an-archiczna radykalna hermeneutyka ma być narzędziem ostatecznego przewyciężenia metafizyki i wbić ostatni gwóźdź do jej trumny. Jednakże po głębszym wnikięciu w filozoficzne koncepcje proponowane przez amerykańskiego hermeneutę wyraźnie można dostrzec, że nie jest on zwolennikiem dogmatycznego postmodernizmu, który głosi pompatyczne hasła kresu metafizyki. Caputo podkreśla, iż nie można obyć się bez przyjęcia jakiejś wersji metafizyki i że ogłaszanie jej końca samo w sobie wpisuje się w ramy

kolejnej metafizycznej narracji o ostatecznym końcu i zwieńczeniu pewnego intelektualnego procesu. Dlatego Caputo nie ogłasza końca metafizyki, lecz zwraca się ku zadaniu reinterpretacji dziedzictwa metafizycznej filozofii, by w ten sposób poluzować paradygmatyczne ramy jej systemów, a tym samym zaproponować pewne metafizyczne minimum, które pozbawione byłoby najbardziej totalizujących aspektów klasycznej metafizyki.

Radykalno-hermeneutyczny postmodernizm stanowi przykład radykalnej filozofii, świadomej jednak ograniczeń, z którymi powinna skonfrontować się każda myśl krytyczna wobec metafizyki. Owe ograniczenia wskazują na niemożliwość totalnego odrzucenia metafizyki oraz na niemożność ostatecznego wykazania nieprawdziwości promowanych przez metafizykę metanarracji. Dlatego Caputo woli raczej mówić (pod tym względem podążając za Lyotardem) o nieatrakcyjności i niewiarygodności metafizycznych odpowiedzi oraz teorii, którym nie możemy już dłużej ufać i traktować poważnie. Tak jak „nowe oświecenie”, za którym opowiadają się Caputo i Derrida, ma być krytycznym spojrzeniem na ograniczenia myśli oświeceniowej, tak też radykalno-hermeneutyczna filozofia ma być krytyczną oceną ograniczeń postmodernistycznego odrzucenia metafizyki.

Wkład Caputo do rozwoju i popularyzacji myśli postmodernistycznej jest niezaprzeczalny. Jego wieloletnia apologia postmodernizmu może być postrzegana przynajmniej na dwa sposoby. Z jednej strony Caputo może być odbierany jako myśliciel, który tworząc już po odejściu większości najważniejszych filozofów postmoderny (Derrida, Lyotard, Deleuze, Foucault, Rorty, Baudrillard), zbiera pozostawione po nich idee i najcenniejsze z nich stara się zachować i przekuć na postulaty własnej filozofii radykalno-hermeneutycznej. Tym samym jego projekt filozoficzny miałby być próbą podsumowania dotychczasowej spuścizny myśli postmodernistycznej. Z drugiej strony Caputo może być postrzegany jako myśliciel, który pojawia się w okresie zmięchu popularności postmodernizmu i poprzez przeniesienie jego idei na nieprzychylny mu grunt teologicznej refleksji stara się raz jeszcze tchnąć życie w postmodernistyczną filozofię.

Hybrydowa myśl Caputo przyczynia się nie tylko do odnowienia twórczego spotkania filozofii i teologii, ale także do wyciszenia odwiecznego konfliktu filozofii i poezji. Już bowiem w zamierzchłych czasach Arystofanes dokonał ataku na filozoficzną mądrość Sokratesa, na co odpowiedział mu Platon, postulując wygnanie poetów z idealnej *polis*. W twórczości Caputo nie ma śladu po tym konflikcie, gdyż często jego analityczne komentarze przeplatane są literackimi poematami pisanymi prozą. Caputo przekuwa filozoficzne argumenty na literackie frazy i dzięki temu daje im nowe życie oraz pozwala im łatwiej dotrzeć do publiczności niezaznajomionej z meandrami analitycznego dyskursu akademickiej filozofii. Caputo kończąc swoje

książki filozoficzno-teologicznymi poematami pozostawionymi bez komentarza, pragnie uczynić z nich dzieła prawdziwie otwarte, które pozostawiają czytelników z różnorodnością zagadnień do dalszego przemyślenia.

W tym miejscu podróż po labiryntach radykalno-hermeneutycznej filozofii Caputo musi zostać przerwana. Przerwana, lecz nie zakończona. W słowniku radykalnej hermeneutyki nie ma bowiem miejsca na zamykającą wszystko konkluzję, która stawałaby się ostatnim słowem w toczonej się dyskusji<sup>1</sup>. Każdy artykuł lub książka nie są definitywnymi rozwiązaniami badanego problemu, lecz otwarciem, które nakreśla potencjalne drogi. Mogą nimi podążyć czytelnicy chcący zostać autorami kolejnych książek.

Filozoficzno-teologiczny projekt Caputo nie jest jeszcze domknięty. Właśnie trwają przygotowania do opublikowania kolejnej książki radykalnego hermeneuty, która poświęcona będzie tematyce teologii ciała<sup>2</sup>. Niniejsza rozprawa miała na celu dokonanie kompleksowego i krytycznego ujęcia oraz przybliżenia intelektualnego dorobku twórcy koncepcji radykalnej hermeneutyki i „słabej teologii”. Nie wyczerpuje ona w pełni tematyki związanej z wielowątkowością filozoficzno-teologicznego projektu Caputo. Nie stawiając końcowej kropki, odsłania interesujące tropy, za którymi będą mogli podążyć przyszli badacze skomplikowanego i burzliwego romansu radykalnej hermeneutyki i chrześcijańskiej teologii.

---

<sup>1</sup> J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, s. 294.

<sup>2</sup> Jej prowizoryczny tytuł to *The Fate of All Flesh: A Theology of the Event II*. Będzie to refleksja nad różnymi formami cielesności pojawiającymi się w Nowym Testamencie (chore ciała trędowatych, umęczone ciało Jezusa, uświęcone ciała zmartwychwstałe). Por. J. D. Caputo, *Bodies Still Unrisen, Events Still Unsaid: A Hermeneutic of Bodies without Flesh*, w: Ch. Boesel, C. Keller, *Apophatic Bodies. Negative Theology, Incarnation and Relationality*, Fordham University Press, New York 2010, ss. 94-116.



## BIBLIOGRAFIA

### Książki i artykuły Johna D. Caputo

- Caputo J.D., *A Final Word (Eight Famous One)*, w: J.L. Marsh, M. Westphal, J.D. Caputo, *Modernity and Its Discontents*, Fordham University Press, New York 1992.
- Caputo J.D., *Against Ethics*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1993.
- Caputo J.D., *An American and a Liberal: John D. Caputo's Response to Michael Zimmerman*, „Continental Philosophy Review” 31/1998.
- Caputo J.D., *Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition*, w: M. Martin, *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Caputo J.D., *Being, Ground and Play in Heidegger*, „Man and World” 3(1)/1970.
- Caputo J.D., *Bodies Still Unrisen, Events Still Unsaid: A Hermeneutic of Bodies without Flesh*, w: Ch. Boesel, C. Keller, *Apophatic Bodies. Negative Theology, Incarnation and Relationality*, Fordham University Press, New York 2010.
- Caputo J.D., *Deconstruction in the Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York 1997.
- Caputo J.D., *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1993.
- Caputo J.D., *Gadamer's Closet Essentialism: A Derridean Critique*, w: D.P. Michel-felder, R.E. Palmer (red.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, Albany 1989.
- Caputo J.D., *God and Anonymity: Prolegomena to an Ankhoral Religion*, w: M. Dooley (red.), *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*, State University of New York Press, Albany 2003.
- Caputo J.D., *Hearing the Voices of the Dead. Wyschogrod, Megill, and the Heterological Historian*, w: E. Boynton, M. Kavka (red.), *Saintly Influence. Edith Wyschogrod and the Possibilities of Philosophy of Religion*, Fordham University Press, New York 2009.
- Caputo J.D., *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*, Fordham University Press, New York 1982.

- Caputo J.D., *Heidegger and Theology*, w: Ch. B. Guignon (red.) *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Caputo J.D., *Hermeneutics as the Recovery of Man*, „Man and World” 15/1982.
- Caputo J.D., *How to Read Kierkegaard*, W.W. Norton & Company, New York 2008.
- Caputo J.D., *Husserl, Heidegger and The Question of a „Hermeneutic” Phenomenology*, „Husserl Studies” 1/1984.
- Caputo J.D., *Infestations: The Religion of the Death of God and Scott’s Ascetic Ideal*, „Research in Phenomenology” 25/1995.
- Caputo J.D., *Jak odróżnić stronę lewą (niewłaściwą) od prawej (właściwej)?*, tłum. A. Przybysławski, „Sztuka i Filozofia” 22-23/2003.
- Caputo J.D., *Kant’s Refutation of the Cosmological Argument*, „Journal of the American Academy of Religion” 42/1974.
- Caputo J.D., *Love Among The Deconstructibles: A Response To Gregg Lambert*, „Journal for Cultural and Religious Theory” t. 5, 2/2004.
- Caputo J.D., *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 2000.
- Caputo J.D., *On Being Inside/Outside Truth*, w: J.L. Marsh, M. Westphal, J.D. Caputo (red.), *Modernity and Its Discontents*, Fordham University Press, New York 1992.
- Caputo J.D., *On Religion*, Routledge, New York 2001.
- Caputo J.D., *Philosophy and Theology*, Abingdon Press, Nashville 2006.
- Caputo J.D., *Postcards from Paul: Subtraction Versus Grafting*, w: L.M. Alcoff, J.D. Caputo (red.), *St. Paul Among The Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington 2009.
- Caputo J.D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1987.
- Caputo J.D., *Reason, History, and a Little Madness. Toward an Ethics of the Kingdom*, w: K. Richard, M. Dooley (red.), *Questioning Ethics. The Contemporary Debate in Philosophy*, Routledge, London 2002.
- Caputo J.D., *Shedding Tears Beyond Being: Derrida’s Confession of Prayers*, w: M.J. Scanlon, J.D. Caputo (red.), *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, Indiana University Press, Bloomington 2007.
- Caputo J.D., *Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event*, w: J.W. Robbins (red.), *After The Death of God*, Columbia University Press, New York 2007.
- Caputo J.D., *Temporal Transcendence: The Very Idea of à venir in Derrida*, w: M.J. Scanlon, J.D. Caputo (red.), *Transcendence And Beyond: A Postmodern Inquiry*, Indiana University Press, Bloomington 2007.
- Caputo J.D., *The Mystical Element in Heidegger’s Thought*, Fordham University Press, New York 1986.
- Caputo J.D., *The Poetics of the Impossible and the Kingdom of God*, w: G. Ward (red.), *The Blackwell Companion to the Postmodern Theology*, Blackwell Publishing, Oxford 2005.
- Caputo J.D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1997.

- Caputo J.D., *The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology*, „Journal for Cultural and Religious Theory” 11.2/2011.
- Caputo J.D., *The Weakness of God and the Iconic Logic of the Cross*, w: M. Zlomislić, N. DeRoo, *Cross and Khôra. Deconstruction and Christianity in the Work of John D. Caputo*, Pickwick Publications, Eugen 2010.
- Caputo J.D., *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 2006.
- Caputo J.D., *What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy*, w: J.D. Caputo, M. Dooley, M.J. Scanlon, *Questioning God*, Indiana University Press, Bloomington 2001.
- Caputo J.D., *What Would Jesus Deconstruct?: The Good News of Postmodernism for The Church*, Baker Academic, Grant Rapids 2007.
- Caputo J.D., *Without Sovereignty, Without Being: Unconditionality, the Coming God and Derrida's Democracy to Come*, „Journal of Cultural and Religious Theory” 4.3/2003.
- Caputo J.D., *Zimna hermeneutyka*, tłum. T.K. Sieczkowski, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article66> [1.12.2014].
- Caputo J.D., Alcoff L.M., *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion*, Indiana University Press, Bloomington 2011.
- Caputo J.D., Martinez R., *A Philosophical Propaedeutic: On the Very Idea of Radical Hermeneutics*, w: R. Martinez (red.), *The Very Idea of Radical Hermeneutics*, Humanity Books, Amherst 1997.
- Caputo J.D., Sherwood Y., *Otobiographies or How a Torn and Disembodied Ear Hears a Promise of Death*, w: Y. Sherwood, K. Hart (red.), *Derrida and Religion. Other Testaments*, Routledge, New York 2005.

### **Prace zbiorowe i artykuły dotyczące filozofii Johna D. Caputo**

- Dooley M. (red.), *Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*, State University of New York Press, Albany 2003.
- Martinez R. (red.), *The Very Idea of Radical Hermeneutics*, Humanity Books, Amherst 1997.
- Olthuis J.H., *Religion With/Out Religion: Prayers and Tears of John D. Caputo*, Routledge, London 2002.
- Simpson Ch.B., *Religion, Metaphysics and the Postmodern: William Desmond and John D. Caputo*, Indiana University Press, Bloomington 2009.
- Zimmerman M.E., *John D. Caputo: A Postmodern, Prophetic, Liberal American in Paris*, „Continental Philosophy Review” 31/1998.
- Zlomislić M., DeRoo N., *Cross and Khôra. Deconstruction and Christianity in the Work of John D. Caputo*, Pickwick Publications, Eugen 2010.

### Pozostała literatura

- Agamben G., *Co pozostaje z Auschwitz*, tłum. S. Królak, Sic! Warszawa 2008.
- Alex B., *Søren Kierkegaard – Życie prawdziwe*, tłum. M. Zdeb, Oficyna Wydawnicza Vacatio, Warszawa 1998.
- Almond I., *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn Arabi*, Routledge, London 2004.
- Arystofanes, *Chmury*, w: idem, *Komedie*, t. I, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.
- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2004.
- Baran B., *Fenomenologia amerykańska*, inter esse, Kraków 1990.
- Baszkiewicz J., *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, PIW, Warszawa 1993.
- Below S., *Revelstein*, tłum. Z. Batko, Rebis, Poznań 2001.
- Biblia Tysiąclecia, Pallottinum, Poznań 2003.
- Bielik-Robson A., *Inna nowoczesność, Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000.
- Bloom A., *Jak Nietzsche podbił Amerykę*, tłum. D. Chylińska, „Res Publica” 11/1988.
- Bloom A., *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997.
- Boot M., *Prawdy i mity o neokonserwatyźmie*, w: I. Stelzer (red.), *Neokonserwatyźm*, tłum. D. Suwik, A. Warso, T. Żaro, Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Borzym S., *Wolfgang Welsch. Vernunft*, w: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- Buksiński T., *Współczesne filozofie polityki*, Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2006.
- Burleigh M., *Ziemska władza. Polityka jako religia*, tłum. J. Korfanty, Świat Książki, Warszawa 2011.
- Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2007.
- Casacuberta D., *Umysł. Czym jest i jak działa*, tłum. J. Krzyżanowski, Świat Książki, Warszawa 2007.
- Celan P., *Fuga śmierci*, tłum. S.J. Lec, „Przegląd Polityczny” 97-98/2009.
- Chesterton G.K., *Człowiek, który był czwartkiem*, tłum. M. Skibniewska, Fronda, Warszawa 2008.
- Chesterton G.K., *Obrona świata: wybór publicystyki (1901-1908)*, tłum. J. Rydzewska, Fronda, Apostolicum, Warszawa – Ząbki 2010.
- Chesterton G.K., *Ortodoksja*, tłum. M. Sobolewska, Fronda, Apostolicum, Warszawa – Ząbki 2004.
- Chesterton G.K., *Wiekuiasty człowiek*, tłum. M. Sobolewska, Fronda, Apostolicum, Warszawa – Ząbki 2004.
- Derrida J., *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, w: idem, *Marginesy filozofii*, tłum. J. Margański, KR, Warszawa 2002.

- Derrida J., *Chora*, tłum. M. Gołębowska, KR, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Wiara i wiedza*, w: M. Ferraris, G. Vattimo (red.), *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo*, tłum. M. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszak, KR, Warszawa 1999.
- D'Souza D., *Listy do młodego konserwatysty*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2006.
- D'Souza D., *To wspaniałe chrześcijaństwo*, tłum. K. Korzeniewska, A. Wołek, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2011.
- Dybel P., *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004.
- Dziuban Z., *Jak przygotować się na nadejście innego – odpowiedź hermeneutyki radykalnej*, w: P. Cieliczko, P. Kuciński (red.), *Obcy – obecny. Literatura, sztuka i kultura wobec inności*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2008.
- Dziuban Z., *Kinetyka hermeneutyczna. Rozważania na marginesie filozoficznego projektu Johna D. Caputo*, w: G. Dziamski, E. Rewers (red.), *Nowoczesność po ponowoczesności*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2007.
- Dziuban Z., *Obcość, bezdomność, utrata. Wymiar atopii współczesnego doświadczenia kulturowego*, Wyd. Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2009.
- Dybel P., *Oblicza hermeneutyki*, Universitas, Kraków 2012.
- Ehrman J., *Neokonserwatyzm. Intelktualiści i sprawy zagraniczne 1945-1994*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Einstein M., *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*, Routledge, New York 2008.
- Engelking R., *Testament poety*, w: Ch. Baudelaire, *Paryski spleen*, tłum. R. Engelking, Klio, Łódź 1993.
- Finkielkraut A., *Porażka myślenia*, tłum. M. Ochab, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1992.
- Fukuyama F., *Ameryka na rozdrożu. Demokracja, władza i dziedzictwo neokonserwatyizmu*, tłum. R. Staniecki, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2006.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Znak, Kraków 2009.
- Fukuyama F., *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Gray J., *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i koniec utopii*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Warszawa 2009.
- Gunall J.G., *Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss and Liberal Democracy*, w: K.L. Deutsch, W. Soffer, *The Crisis of Liberal Democracy. A Straussian Perspective*, State University of New York Press, Albany 1987.
- Gutierrez G., *The Task and Content of Liberation Theology*, w: Ch. Rowland (red.), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukaszewicz, Universitas, Kraków 2005.

- Habermas J., *Świadomość tego, co zostało utracone*, tłum. J. W. Korab-Karpowicz, „Pressje” XXVIII/2012.
- Hägglund M., *Autoimmunity of Life: Derrida's Radical Atheism*, w: idem, *Radical Atheism: Derrida and the Time Of Life*, Stanford University Press, Stanford 2008.
- Hägglund M., *The Radical Evil of Deconstruction: A Reply to John Caputo*, „Journal for Cultural and Religious Theory” 11.2/2011.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. J. Mizera, w: idem, *Odczyty i rozprawy*, Aletheia, Warszawa 2007.
- Heidegger M., „...poetycko mieszka człowiek...”, tłum. J. Mizera, w: idem, *Odczyty i rozprawy*, Aletheia, Warszawa 2007.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Heidegger M., *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Rolewski, Nowa Wieś 2007.
- Houellebecq M., *Poszerzenie pola walki*, tłum. E. Wieleżyńska, W.A.B, Warszawa 2009.
- Horkheimer M., *Społeczna funkcja filozofii*, w: idem, *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, tłum. J. Dołtór, PIW, Warszawa 1987.
- Horubała A., *Upokorzenia teatralne*, „Uważam Rze” 40(87)/2012.
- Januszkiewicz M., *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz – Borowski – Różewicz*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009.
- Januszkiewicz M., *Kim jestem Ja, kim jesteś Ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2012.
- Januszkiewicz M., *W-koło hermeneutyki literackiej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Jaranowski M., *Transcendencja jako ocalenie. Soren Kierkegaard a problem teologii postmodernistycznej*, Nomos, Kraków 2007.
- Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 2003.
- Juchacz P.W., *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2004.
- Kermody F., Norris Ch., *Music, Religion and Art. After Theory*, w: M. Payne, J. Schad (red.), *Life. After. Theory*, Continuum, London 2004.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982.
- Kisielewski T. A., *Imperium Americanum? Międzynarodowe uwarunkowania sprawowania hegemonii*, Trio, Warszawa 2004.
- Kołąkowski L., *Główne nurty marksizmu. Rozkład*, Zysk i S-ka, Poznań 2001.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Korab-Brzozowski S., *Modlitwa*, w: M. Podraza-Kwiatkowska (red.), *Stanisław Korab-Brzozowski. Poezje zebrane*, Wyd. Literackie, Kraków 1978.
- Korab-Brzozowski S., *Próżnia*, w: M. Podraza-Kwiatkowska (red.), *Stanisław Korab-Brzozowski. Poezje zebrane*, Wyd. Literackie, Kraków 1978.
- Korab-Karpowicz J.W., *Nieświadomość tego, co zostało utracone*, „Pressje” XXVIII/2012.
- Korpikiewicz H., *Kosmoekologia obraz zjawisk*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2006.
- Kowalska M., *Deleuze Gilles. Différence et Répétition*, w: B. Skarga (red.) *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 4, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1996.

- Kristol W., Kagan R., *Interes narodowy i odpowiedzialność globalna*, w: I. Stelzer (red.), *Neokonserwatyzm*, tłum. D. Suwik, A. Warso, T. Żaro, Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Kubiak Z., *Literatura Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 2003.
- Leśniewski N., *O hermeneutyce radykalnej*, Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998.
- Leśniewski N., *Projekt hermeneutyki radykalnej Johna D. Caputo*, „Ruch Filozoficzny” t. LIII, 2-3/1996.
- Lilla M., *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*, tłum. J. Margański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.
- Lorenc W., *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Scholar, Warszawa 2003.
- Liotard J.-F., *Heidegger i „żydy”*, tłum. S. Magala, „Odra” 2/1994.
- Markowski M.P., *Dekonstrukcja, postmodernizm, oświecenie. Krótkie wprowadzenie do pism Christophera Norrisa*, w: Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. A. Przybysławski, Universitas, Kraków 2006.
- Markowski M.P., *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Domini, Bydgoszcz 1997.
- Marquard O., *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Marzec A., *Différance Derridy. Czy błąd daje się (wy)tłumaczyć?*, „Przekładaniec. Półrocznik Katedry UNESCO do Badań nad Przekładem i Komunikacją Międzykulturową UJ” 24/2010.
- Mikurda K., *Jaka kukła, jaki karzeł? Žižek, psychoanaliza i myśl postsekularna*, „Krytyka Polityczna” 14/2007-2008.
- Milchamn A., Rosenberg A., *Eksperymenty w myśleniu o Holocauście. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*, tłum. L. Krowicki, J. Szacki, Scholar, Warszawa 2003.
- Mordarski R., *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Wyd. Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2007.
- Nietzsche F., *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: idem, *Pisma pozostałe*, tłum. M. Skalska, Aletheia, Warszawa 2009.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem: Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. P. Pieniążek, Zielona Słowa, Kraków 2005.
- Norris Ch., *Dekonstrukcja, postmodernizm a filozofia: Habermasa krytyka Derridy*, tłum. J. Jarniewicz, S. Konopacki, w: B. Banasiak (red.), *Derridiana, inter esse*, Kraków 1994.
- Norris Ch., *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. A. Przybysławski, Universitas, Kraków 2006.
- Norris Ch., *Derrida and Kant*, w: idem, *What's Wrong with Postmodernism. Critical Theory and the End of Philosophy*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1990.
- Norris Ch., *Limited Inc: How Not to Read Derrida*, w: idem, *What's Wrong with Postmodernism. Critical Theory and the End of Philosophy*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1990.

- Nowak L., *Byt i myśl: u podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. I, Zysk i S-ka, Poznań 1988.
- Novak M., *Boga nikt nie widzi. Noc ciemna ateistów i wierzących*, tłum. M. Pasicka, Znak, Kraków 2010.
- Ostolski A., *Lewica po stronie prawdy*, „Krytyka Polityczna” 14/2007-2008.
- Pangle T.L., *Uszlachetnianie demokracji: wyzwanie epoki postmodernistycznej*, tłum. M. Klimowicz, Znak, Kraków 1994.
- Pismo Święte Nowego Testamentu, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1990.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2003.
- Platon, *Timaios*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2003.
- Poe E.A., *Zagłada domu Usherów*, w: idem, *Wybór opowiadań*, tłum. S. Studniarz, Świat Książki, Warszawa 2009.
- Pospieszyl M., *Wszystko co chcielibyście wiedzieć o chrześcijaństwie, ale baliście się zapytać* Żiżka, „Pressje” XXV/2011.
- Przyłębski A., *Etyka w świetle hermeneutyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Przyłębski A., *Hermeneutyczny zwrot w filozofii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2005.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Jedność, Kielce 2005.
- Rice C., *Strategia bezpieczeństwa narodowego*, w: I. Stelzer (red.), *Neokonserwatyzm*, tłum. D. Suwik, A. Warso, T. Żaro, Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Rorty R., *Filozofia jako rodzaj pisarstwa: esej o Derridzie*, w: *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, tłum. Cz. Karkowski, Wyd. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1998.
- Rorty R., *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, w: idem, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, tłum. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999.
- Rosen S., *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- Rowland Ch. (red.), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Scarry E., *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York 1985.
- Schnädelbach H., *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2001.
- Scruton R., *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, tłum. J. Prokopiuk, J. Przybył, Thesaurus, Łódź 2007.
- Stelzer I. (red.), *Neokonserwatyzm*, tłum. D. Suwik, A. Warso, T. Żaro, Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Sternhell Z., *Antyświęcenie*, tłum. M. Warchala, „Przegląd Polityczny” 108/2011.
- Strauss L., *Note on the Plan of Nietzsche's „Beyond Good and Evil”*, „Interpretation: A Journal of Political Philosophy” 3/1973.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1969.
- Strauss L., *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.

- Szahaj A., *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.
- Szahaj A., Jakubowski M.N., *Filozofia polityki*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Znak, Kraków 2009.
- Śpiewak P., *Filozofia jako utopia zrealizowana*, w: L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje Wybrane*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- Wiśniewski Ł., *Filozofia po Auschwitz – Le Différend, Jeana-François Lyotarda*, „Homo Communicativus” 1/2006.
- Wodziński C., *Kairos. Konferencja w Todnaubergu Celan – Heidegger*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Wodziński C., *O milczeniu*, „Przegląd Polityczny” 97-98/2009.
- Wolin R., *Answer to the Question: What is Counter-Enlightenment*, w: idem, *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance With Fascism: From Nietzsche to Postmodernism*, Princeton University Press, Princeton 2004.
- Wolin R., *Fascism and Hermeneutics: Gadamer and the Ambiguities of „Inner Emigration”*, w: idem, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance With Fascism: From Nietzsche to Postmodernism*, Princeton University Press, Princeton 2004.
- Woods T.E. Jr, *Jak Kościół katolicki zbudował zachodnią cywilizację*, tłum. G. Kucharczyk, AA, Kraków 2006.
- Žižek S., *Dialectical Clarity Versus the Misty Conceit of Paradox*, w: C. Davis (red.), *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, The MIT Press, Cambridge Mass. 2009.
- Žižek S., *Kruchy absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. M. Kropiwnicki, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Žižek S., *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. M. Kropiwnicki, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2006.
- Žižek S., *Lacrimae rerum: Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch*, tłum. G. Jankowicz, J. Kutyla, K. Mikurda, P. Mościcki, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2007.
- Žižek S., *O wierze*, tłum. B. Baran, Altheia, Warszawa 2008.
- Žižek S., *The Fear of Four Words: A Modest Plea For The Hegelian Reading of Christianity*, w: C. Davis (red.), *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, The MIT Press, Cambridge Mass. 2009.
- Žižek S., *W obronie przegranych spraw*, tłum. J. Kutyla, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

### Źródła internetowe

- Bandura A., *Czym jest ciało w body art?*, [http://www.asp.wroc.pl/dyskurs/Dyskurs12/Agnieszka\\_Bandura.pdf](http://www.asp.wroc.pl/dyskurs/Dyskurs12/Agnieszka_Bandura.pdf) [1.12.2014].
- Cole E., *Interview with John D. Caputo*, [http://www.themodernword.com/features/interview\\_caputo.html](http://www.themodernword.com/features/interview_caputo.html) [1.12.2014].

- Hitchens Ch., *Machiavelli in Mesopotamia*, [http://www.slate.com/articles/news\\_and\\_politics/fighting\\_words/2002/11/machiavelli\\_in\\_mesopotamia.html](http://www.slate.com/articles/news_and_politics/fighting_words/2002/11/machiavelli_in_mesopotamia.html) [1.12.2014].
- Kagan R., *The Benevolent Empire*, <http://people.cas.sc.edu/rosati/a.kaplan.benevolentempire.fp.sum98.pdf> [1.12.2014].
- Legutko R., Łagowski B., *Ideologia neokonserwatywna a sprawa polska*, <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/191885,ideologia-neokonserwatywna-a-sprawa-polska.html> [1.12.2014].
- Liszewski D., *Ekologia głęboka wobec tradycji filozoficznej – Martin Heidegger*, <http://pracownia.org.pl/dziki-zycie-numery-archiwalne,2152,article,2988> [1.12.2014].
- Matuszewska E., *Piekarz z Legnicy przegrał przed sądem*, [http://podatki.gazeta-prawna.pl/wywiady/547746,piekarz\\_z\\_legnicy\\_przegral\\_przed\\_sadem.html](http://podatki.gazeta-prawna.pl/wywiady/547746,piekarz_z_legnicy_przegral_przed_sadem.html) [1.12.2014].
- O’Gorman T., *I’m gay, but I’m against same-sex marriage*, <http://www.ionainstitute.ie/index.php?id=1392> [1.12.2014].
- Perazzo J., *Saul Alinsky*, <http://www.discoverthenetworks.org/individualProfile.asp?indid=2314> [1.12.2014].
- Ratzinger J., *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x143/instrukcja-o-chrzescijanskiej-wolnosc-i-wyzwoleniu-libertatis-conscientia/?print=1> [1.12.2014].
- Ratzinger J., *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x151/instrukcja-o-niektorych-aspektach-teologii-wyzwolenia-libertatis-nuntius/?print=1> [1.12.2014].
- Sidoti L., *McCain Favors a League of Democracies*, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/04/30/AR2007043001402.html> [1.12.2014].
- Wolański K. ks., *Gniew Jezusa*, <http://www.niedziela.pl/artykul/21443/nd/Gniew-Jezusa> [1.12.2014].
- Žižek S., *Israel’s best hope lies in a single state*, <http://www.newstatesman.com/middle-east/2011/03/jewish-girls-israel-arab-state> [1.12.2014].
- Žižek S., *The Situation is Catastrophic*, [http://www.lacan.com/thesymptom/?page\\_id=1951](http://www.lacan.com/thesymptom/?page_id=1951) [1.12.2014] [1.12.2014].

## Filmografia

- Derrida* (2002), reż. K. Dick, A.Z. Kofman.
- Rewolucja październikowa w kolorze / The Russian Revolution in Colour* (2004), reż. I. Lilley.
- Siła koszmarów: powstanie polityki strachu / The Power of Nightmares: The Rise of the Politics of Fear* (2004), reż. A. Curtis.
- Stalker* (1979), reż. A. Tarkowski.
- Vaterland – Tajemnica III Rzeszy / Fatherland* (1994), reż. Ch. Menaul.

## SUMMARY

# SACRED ANARCHY. AN INTRODUCTION TO THE RADICAL HERMENEUTICS OF JOHN D. CAPUTO

John D. Caputo is a great example of a hybrid thinker. He combines Italian temper with American idealism and (what is the most important) in his intellectual activity freely crosses the boundaries separating philosophy from religion, poetry, politics, economy and science. He specializes in European continental philosophy and belongs to the group of contemporary propagators of Derridian deconstruction. Caputo used Derrida's ideas to develop his own version of postmodern hermeneutics, which he called radical hermeneutics.

The book is divided into two parts. First part has three main objectives. The first goal is to show how the basic ideas of radical hermeneutics can be used to develop original project of post-metaphysical ethics. The second goal is to use a radical hermeneutics as a tool, to interpret Bible and the theological traditions of Christianity. The third objective is to identify the consequences of transferring Caputo's ideas to the field reserved for the political philosophy. The second part of the book has a much more polemical character and contains a series of critical confrontations with the philosophico-theological ideas formulated in the first part of the book.

The first part of the book consists of four extensive chapters that address the following issues. The first of these chapters begins with placing Caputo's philosophy in the broader context of postmodern thought and then the basic ideas of radical hermeneutics are presented. The focus of classical hermeneutics is the search for the true meaning while radical hermeneutics finds the main goal in creating new interpretations. Radical hermeneutics doesn't seek to decipher a truth, but to pluralize differences. For Caputo the lack of objective meaning and truth is not necessarily bad news, because the lack of access to the metaphysical Truth prevents us from the dominance of one point of view. Without access to absolute Truth we do not know who

we are and from that the new possibilities arises to create our own being. After metaphysics we restore our lives to its original difficulty. That means that we live in the state of permanent contingency, trying to cope with the flux of dynamic existential experiences. The symbol of differentiating activity of radical hermeneutics is Platonic *khôra*, which is the primordial womb in where everything that exists was born. This chapter also touches upon the problems of the relationship between Caputo's philosophy and Martin Heidegger's thought, critical reception of Gadamer's hermeneutics and interesting alliance between radical hermeneutics and deconstruction.

The next chapter begins by presenting two concepts of post-metaphysical ethics. Caputo describes them as ethics of dissemination and ethics of *Gelassenheit*. American thinker provides also a new analysis of the limits of ethics and searches for its basis in the postmodern situation. Reconstruction of Caputo's practical philosophy focuses on the themes of suffering body/flesh, poetics of obligation, inexpressibility of physical pain and the post-modern approach to the Holocaust genocide.

The fourth chapter is devoted entirely to presenting the postmodern interpretation of Christianity. Caputo is not only a philosopher, but he also has a very strong weakness for theology. He is one of the main contemporary post-secular thinkers. For Caputo the Nietzschean proclamation of the death of God means that we cannot think any more about God in the categories taken from the scholastic metaphysics. After the death of that kind of God (God of metaphysician and protectors of the orthodox dogmas) new possibilities arises to think of God otherwise. This is the task of the postmodern theology. For the postmodern theologian God is not an almighty creator of the world. We can see the true face of God at the Jesus' Cross, because Jesus is an icon of God. The sign of the Jesus' weakness is the sign of God's powerlessness. The main message of the Cross is that God has not power for saving his beloved son. In the Caputo's interpretation the only force that belongs to God is the weak force of forgiveness, which is the power of powerlessness. The weak force of forgiveness is enough to change our hearts and sets our lives into new direction, toward new possibilities. That's why the Cross is the main symbol of the postmodern theology of the weak God.

In the fifth chapter philosophical ideas of radical hermeneutics are used at the field of political theory. The radical philosophy that tries to deconstruct all unity and pluralized differences must lead to the conception of radical democracy. That kind of democratic regime will fight for the justice and equal right for all kinds of disadvantaged groups (for examples illegal immigrants). For Caputo's radical political philosophy one of the main problems concerns the idea of the one and universal common good. The notion of common good is problematic for postmodern thinkers, because it could

be oppressive and lead to a reduction of values diversity and limitations of political pluralism. Theory of radical democracy has also an implication for foreign policy doctrine. It leads to the vision of a multipolar world without a hegemonic position of American empire.

Polemical second part of the book consists of three chapters and final critical summary. The sixth chapter confronts Caputo's radical hermeneutics with critical realism of Christopher Norris. First, the voices of both thinkers are placed in the context of a broader philosophical dispute on the legacy of Jacques Derrida and his idea of deconstruction, then Norris' ideas are used to criticize postmodern approach to the philosophy of science.

Seventh chapter places Caputo's philosophico-theological project in the context of contemporary quarrels on postsecularism. The concept of post-secular thought, promoted by the American philosopher, is criticized from three radically different theoretical perspectives. The first perspective is adopted by Martin Hägglund. He rejects religious interpretations of Deridian philosophy and suggests the perception of deconstruction as a manifestation of radical atheism. The second critical perspective belongs to Gilbert Keith Chesterton. He was a fearless defender of common sense, which criticized liberal religiosity from the perspective of centuries-old tradition of Christian orthodoxy. Third alternative to Caputo's post-secular thought is proposed by Slovenian philosopher Slavoj Žižek. He politicized his version of post-secular philosophy, making it a useful tool in promoting the ideals of the left-wing social revolution.

Eight chapter begins with the use of the idea of radical democracy in the area of international politics. This leads Caputo to the formulation of an egalitarian vision of a multipolar world. Then, the idea of radical democracy is critically confronted with the postulate of the ennobling of democracy, promoted by the followers of Leo Strauss. At the end of this chapter, multipolar vision of the world is contrasted with the neoconservative doctrine of "benevolent empire." The last chapter summarizes entire work and contains five critical questions regarding the most important issues and problems of Caputo's philosophico-theological project.

