

**Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu**  
**Instytut Filozofii**

**Mgr Łukasz Czajka**

***Krzyż i chora***

**Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo**

Praca doktorska napisana pod kierunkiem  
Prof. zw. dr. hab. Andrzeja Przyłębskiego

Poznań 2013

*„Kto ły nie wylał na widok nędzarza  
I lez nie otarł płaczącemu bratu;  
Kto nie oglądał grobowców cmentarza  
I kto tęsknego nie ma wspomnień kwiatu:  
Ten Boga nie zna!”*  
Stanisław Korab-Brzozowski

<b>Spis treści</b>	3
<b>I. Wprowadzenie</b>	5
1.1. Radykalny hermeneuta i ponowoczesny teolog	5
1.2. Recepcja w Polsce	6
1.3. Krzyż i <i>chora</i> , dlaczego?	13
1.4. Główne cele i struktura rozprawy	14
Cześć pierwsza: Radykalna hermeneutyka a etyka, religia i polityka	17
<b>II. Postmodernizm a filozofia radykalno-hermeneutyczna</b>	18
2.1. Filozofia Caputo jako przejaw myśli postmodernistycznej	18
2.2. Radykalna hermeneutyka – podstawowe idee	31
2.3. Heidegger – od hermeneutyki faktyczności do „mitu Bycia”	39
2.4. Spór z hermeneutyką filozoficzną Gadamera	47
2.5. Derrida – dekonstrukcja i radykalna hermeneutyka	51
<b>III. Radykalno-hermeneutyczne spojrzenie na etykę</b>	58
3.1. Etyka rozproszenia i <i>Gelassenheit</i>	58
3.2. Koniec etyki i poetyka zobowiązania	62
3.3. Poetyka zobowiązania wobec Holocaustu	72
<b>IV. John D. Caputo jako postmodernistyczny teolog</b>	80
4.1. Teologiczne tropy w filozofii Heideggera	80
4.2. Mesjaniczność „religii bez religii”	84
4.3. Teologia „słabego Boga”	89
4.3. Teologia wydarzenia	93
<b>V. Ku radykalno-hermeneutycznej filozofii politycznej</b>	98
5.1. Niedokończona demokratyczna rewolucja	98
5.2. Prawo i sprawiedliwość	106
5.3. Ku ponowoczesnym wspólnotom religijnym	111

Cześć druga: Polemiki	117
VI. Christophera Norrisa krytyka postmodernizmu	118
6.1. Filozoficzne spory o dekonstrukcję	118
6.2. Krytyczny realizm Christophera Norrisa a postmodernizm w nauce	127
6.3. Radykalna hermeneutyka a nauka	133
VII. Spory o postsekularyzm	141
7.1. Strategie myśli postsekularnej	141
7.2. Martin Hägglund i dekonstrukcja jako radykalny ateizm	144
7.3. Gilbert K. Chesterton i paradoks w służbie ortodoksji	148
7.4. Slavoj Žižek i postsekularyzm jako narzędzie społecznej rewolucji	159
VIII. Neokonserwatywna krytyka politycznych postulatów Caputo	166
8.1. Radykalna filozofia w służbie wielobiegunowego świata	166
8.2. Neokonserwatywne „uszlachetnianie demokracji” jako alternatywa dla radykalnej demokracji Caputo	170
IX. Próba podsumowania	189
9.1. Pięć pytań do radykalno-hermeneutycznego projektu Johna D. Caputo	189
9.2. Jaka jest natura relacji łączącej krzyż Jezusa i <i>chorę</i> Platona w filozoficznym projekcie Caputo?	190
9.3. Czy źródło radykalnej hermeneutyki wypływa z etycznego postulatu niekrzywdzenia Innego?	192
9.4. Czy radykalna hermeneutyka realizuje postulat pełnej otwartości i afirmacji pluralizmu wszelkich możliwych interpretacji i opinii?	194
9.5. Czy postmodernistyczna teologia prowadzi do ożywienia tradycji chrześcijańskiej, czy też do jej osłabienia i przeistoczenia w świecką duchowość?	196
9.6. Czy radykalni hermeneuci modlą się poprzez łzy czy śmiech?	198
9.7. Zakończenie	200
X. Bibliografia	203

## I. Wprowadzenie

### 1.1. Radykalny hermeneuta i ponowoczesny teolog

John D. Caputo (ur. 26 października 1940) łączy włoski temperament z amerykańskim idealizmem. Jest doskonałym przykładem hybrydowego myśliciela, 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 Jacquesa Derridy, 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, której nadał 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 Giannię Vattimo i Zygmunta Baumaną, 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 Mistra Eckharta. Nie może więc dziwić, że łączenie filozofii postmodernistycznej z chrześcijańską teologią zaowocowało stworzeniem 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>1</sup>. Po konflikcie z przełożonymi odszedł z zakonu i oddał się studiowaniu filozofii oraz pracy akademickiej. Między innymi od początku lat dziewięćdziesiątych organizuje cykliczne międzynarodowe konferencje naukowe i sympozja na temat relacji postmodernizmu do religii. Obecnie jest emerytowanym profesorem Uniwersytetu Syracuse i Uniwersytetu Villanova.

---

<sup>1</sup> John D. Caputo, *Holding On by Our Teeth: A Response to Putt*, [w:] Mark Dooley (red.), *Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*, State University of New York Press, Albany 2003, s. 251.

## 1.2. Recepcja w Polsce

Do dnia dzisiejszego na język polski nie została przetłumaczona żadna z książek amerykańskiego hermeneuty. Dostępne są jedynie przekłady jego dwóch artykułów<sup>2</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 lub Gianni Vattimo. Książka Leśniewskiego jest gruntownym studium metodologicznym radykalnej hermeneutyki, którą poznański filozof opisuje w następujący sposób:

Hermeneutyka radykalna jest więc propozycją takiego rozumiejąco-interpetacyjnego 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>3</sup>.

Natomiast 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 oczywiście pisma Sørensa Kierkegaarda, którego egzystencjalne powtórzenie dotyczy procesu stawania się „Ja” chrześcijanina, który podnosząc się z upadku grzechu dokonuje moralnej odnowy swej tożsamości.

---

<sup>2</sup> Tenże, *Jak odróżnić stronę lewą (niewłaściwą) od prawej (właściwej)?*, [w:] „Sztuka i Filozofia” 22-23 2003, tłum. A. Przybysławski, s. 14-15; tenże, *Zimna hermeneutyka*, tłum. T. K. Sieczkowski, [w:] <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article66>, (dostępność 18 marca 2013).

<sup>3</sup> Norbert Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998, s. 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 naszych 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>4</sup>.

Należy jednak zaznaczyć, że powtórzenie w ujęciu Husserla nie jest powtórzeniem w przód, lecz jest 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*, poprzez powrót do źródeł, poprzez 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>5</sup>.

Ostatnim rodzajem powtórzenia rozważanym przez Caputo jest propagowane przez Heideggera powtórzenie hermeneutyczne. Heideggerowskie powtórzenie hermeneutyczne jest swoistym połączeniem dwóch uprzednio przytoczonych koncepcji powtórzenia. Z jednej strony zawiera w sobie nawiązanie do egzystencjalnego powtórzenia Kierkegaarda, a z drugiej strony odwołuje się także do idei epistemicznego powtórzenia Husserla:

---

<sup>4</sup> Cytat za: tamże, s. 139.

<sup>5</sup> Tamże, s. 143.

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 przedstrukturę świadomości na gruncie ontologicznym<sup>6</sup>.

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

Natomiast bardzo 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 załamań” 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>7</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. Jednakże trzeba wyraźnie zaznaczyć, że Caputo zwraca się ku trudowi życia

---

<sup>6</sup> Tenże, *Projekt hermeneutyki radykalnej Johna D. Caputo*, [w:] „Ruch Filozoficzny”, Tom LIII, Nr. 2-3, 1996, s. 382.

<sup>7</sup> Agata Bielik-Robson, *Inna nowoczesność, Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 340.

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 pomiędzy 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>8</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 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>9</sup>.

Jednakże Husserl opuścił drogę zmierzającą ku hermeneutycznemu radykalizowaniu jego filozofii i faktyczności empirycznego ego przeciwstawił nieuwarunkowane i wyizolowane z empirycznych ograniczeń fenomenologiczne ego transcendentalne. Dopiero późniejszy zwrot Husserla ku realności „świata życia”

---

<sup>8</sup> John D. Caputo, *Husserl, Heidegger and the Question of a „Hermeneutic” Phenomenology*, [w:] „Husserl Studies” Nr. 1(1984), s. 157-178.

<sup>9</sup> Bogdan Baran, *Fenomenologia amerykańska*, Inter Esse, Kraków 1990, s. 159.

(*Lebenswelt*) może być odczytywany z perspektywy Caputo jako przejaw pozytywnego podjęcia badań nad trudem faktycznej egzystencji.

Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że 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 przeegzaminowane pod względem ich możliwego wykorzystania na polu współczesnych badań z zakresu filozofii człowieka. Dla Lorenca filozofia Caputo jest przede wszystkim radykalnym sposobem myślenia, którego głównym zadaniem jest 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 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 ile tę hermeneutykę charakteryzuje dążenie odwrotne, i dlatego właśnie nazywa ją Caputo „hermeneutyka poza hermeneutyką”<sup>10</sup>.

Dla Lorenca radykalno-hermeneutyczna próba odpowiedzi na pytanie o człowieka i jego kondycję musi prowadzić do pesymistycznego przeświadczenia o niemożliwości przewyciężenia 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-hermeneutycznej 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. Januszkiewicz w swojej pracy *W-koło hermeneutyki literackiej*<sup>11</sup> wskazywał, że dla radykalnych hermeneutów wszystko jest interpretacją, a samo interpretowanie jest naszym specyficznym sposobem funkcjonowania w świecie. Zastosowanie radykalno-hermeneutycznych idei 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.

Natomiast w pracy *Kim jestem Ja, Kim jesteś Ty?*<sup>12</sup>, Januszkiewicz poświęcił jej fragmenty na prześledzenie drogi 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 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

---

<sup>10</sup> Włodzimierz Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003, s. 380-381.

<sup>11</sup> Michał Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 112-134.

<sup>12</sup> Tenże, *Kim jestem Ja, Kim jesteś Ty? Etyka, Tożsamość, Rozumienie*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 190-195.

podążenia trzecią drogą, którą będzie promowana przez Caputo opcja ponowoczesnego chrześcijaństwa opartego na koncepcji teologii „słabego Boga”.

Idee radykalno-hermeneutycznej filozofii wykorzystała 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>13</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”. Natomiast drugi z artykułów został poświęcony zaprezentowaniu idei 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>14</sup>.

Filozofka i kulturoznawczyni wykorzystała także idee zaczerpnięte z filozoficznego projektu Caputo do przeprowadzenia własnych badań i analiz współczesnego przeżywania obcości, bezdomności i doświadczania utraty<sup>15</sup>.

Trzeba jeszcze krótko wspomnieć, iż nazwisko amerykańskiego radykalnego hermeneuty pojawia sporadycznie w najnowszej książce Pawłą Dybla zatytułowanej *Oblicza hermeneutyki*<sup>16</sup>, oraz w artykule Agnieszki Badury<sup>17</sup>, która idee zaczerpnięte z filozofii ciała Caputo wykorzystuje do analiz fenomenu *body artu*.

---

<sup>13</sup> Zuzanna Dziuban, *Jak przygotować się na nadejście Innego – odpowiedź radykalnej hermeneutyki*, [w:] <http://www.badanaliterackie.pl/obcy/dziuban.pdf>, (dostępność 18 marca 2013).

<sup>14</sup> Też, *Kinetyka hermeneutyczna. Rozważania na marginesie filozoficznego projektu Johna D. Caputo*, [w:] Grzegorz Dziamski, Ewa Rewers (red.) *Nowoczesność po ponowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007, s. 57.

<sup>15</sup> Też, *Obcość, bezdomność, utrata. Wymiar atopii współczesnego doświadczenia kulturowego*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk społecznych UAM, Poznań 2009.

<sup>16</sup> Paweł Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Universitas, Kraków 2012.

<sup>17</sup> Agnieszka Bandura, *Czym jest ciało w body art?*, [w:] [http://www.asp.wroc.pl/dyskurs/Dyskurs12/Agnieszka\\_Bandura.pdf](http://www.asp.wroc.pl/dyskurs/Dyskurs12/Agnieszka_Bandura.pdf), (dostępność 18 marca 2013).

### 1.3. Krzyż i *chora*, dlaczego?

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, Eckhartem 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 emblematicznych symboli, filozofii Caputo przypisali *chorę* Platona, a jego teologii krzyż Jezusa<sup>18</sup>.

W tytule niniejszej rozprawy 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, wprowadzającą poróżnienie w system tożsamego bytu. Natomiast tytułowy 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.

---

<sup>18</sup> Marko Zlomislić, Neal DeRoo, *Cross and Khôra. Deconstruction and Christianity in the Work of John D. Caputo*, Pickwick Publications, Eugen 2010, s. 2-4.

Tak dziwnie zestawioną parę może wiele łączyć i jeszcze więcej dzielić. Próba udzielenia odpowiedzi na pytanie o to, co łączy ateńsko-paryską<sup>19</sup> *chorę* z jerozolimskim krzyżem Jezusa stanie się jednym z zadań niniejszej rozprawy.

#### 1.4. Główne cele i struktura rozprawy

Niniejsza rozprawa 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 następującą zagadnienia.

Rozdział drugi rozprawy 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 Jacquesa Derridy.

Rozdział trzeci rozpoczyna się od zaprezentowania dwóch koncepcji postmetafizycznej etyki, które Caputo określa mianem etyki rozproszenia i etyki *Gelassenheit*. Następnie zaprezentowana zostaje 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.

---

<sup>19</sup> Caputo odczytuje znany z dialogu Platona motyw *chory* poprzez pryzmat interpretacji zaproponowanej przez Derridę. Zob. Jacques Derrida, *Chora*, M. Gołębiewska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Rozdział czwarty w całości poświęcony jest zaprezentowaniu postmodernistycznej interpretacji religii chrześcijańskiej. Z jednej strony w rozdziale tym zaprezentowana zostaje postsekularna interpretacja dekonstrukcji, która zaowocowała koncepcją „religii bez religii”. Z drugiej strony rozdział przedstawia dwa flagowe dla refleksji religijnej Caputo projekty: teologię „słabego Boga” oraz teologię wydarzenia.

Natomiast rozdział piąty ukazuje w jaki sposób Caputo kontynuuje zapoczątkowaną przez Derridę tematykę związaną z ideami radykalnej demokracji, tożsamości ponowoczesnych wspólnot politycznych i koncepcji sprawiedliwości, w imię której dekonstruuje się każdy niesprawiedliwy system prawny.

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

Rozdział siódmy umieszcza 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 postrzeganie 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 ósmy 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 „życziwej hegemonii” amerykańskiego mocarstwa.

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

\* \* \*

### **Nota bibliograficzna**

Niniejsza rozprawa jest wynikiem moich czteroletnich 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 zaprezentowane na łamach następujących publikacji: 1) *Człowiek jako cierpiące ciało w filozofii Johna D. Caputo*, [w:] „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2 (82), s. 425-440; 2) *Radykalna hermeneutyka i Bóg. Johna D. Caputo zmagania z teologią*, [w:] Rafał Ilnicki, Juliusz Iwanicki (red.), *Sfery refleksji religioznawczej*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2012, s. 67-79.

\* \* \*

### **Podziękowania**

Pragnę serdecznie podziękować wszystkim osobom, które w okresie minionych kilku lat udzielały mi różnorodnego wsparcia w trakcie mojej pracy badawczej. 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 II. Postmodernizm a filozofia radykalno-hermeneutyczna**

### **2.1. Filozofia Caputo jako przejaw myśli postmodernistycznej**

Dla myśli prenowożytnej najważniejsze było poszukiwanie tego co stałe i niezmiennie. Celem było zawsze przedarcie się poprzez 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. Doskonale w ten typ myślenia wypisywał się także Platon, dla któregoznaczony zmiennością i przygodnością materialny świat ludzkiej egzystencji był jedynie ułudą lub senna 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 wiecznych idei jest tożsame w wyzwoleniu 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. Tak więc dla myślenia prenowożytnego cenne jest to, co wieczne, stałe, doskonałe, czyste i niezmiennie, a wszelka zmienność, przygodność i niedoskonałość jest godna przewyciężenia.

Charakter relacji wieczności do skończoności zaczyna się zmieniać wraz z 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 egzorcyzmować, lecz ją zaakceptować i się z nią pogodzić, gdyż droga ku wieczności wiedzie tylko poprzez 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 straszemu światu, w którym przyszło wam żyć, szukajcie wzniosłości i piękna; patrzcie, współczujcie i marzcie, ale nie upijajcie się marzeniem; myślcie i twórcie 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>.

Tak więc dla myślenia modernistycznego kontakt z doskonałością wieczności jest możliwy jedynie poprzez 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

---

<sup>1</sup> Ryszard Engelking, *Testament poety*, [w:] Charles Baudelaire, *Paryski spleen*, tłum. R. Engelking, Wydawnictwo Klio, Łódź 1993, s. 240.

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

Należy więc w tym miejscu postawić pytanie: czym jest filozofia postmodernistyczna postrzegana z perspektywy amerykańskiego radykalnego hermeneuty<sup>3</sup>? 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.

W opinii Caputo postmodernizm czerpie inspirację dla swojej afirmacji pluralizmu między innymi 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 pozytywną inspirację może także stanowić zaproponowana przez późnego Wittgensteina idea nieredukowalnej kompleksowości i wielości różnorodnych gier językowych.

---

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

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

Natomiast jeśli chodzi o kwestie oporu 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 w szczególności do jego abstrakcyjności i tendencji do przyjmowania ahisterycznej perspektywy. Abstrakcyjnej, wyzbytej z empirii i uniwersalnej etyce Kantowskich imperatywów, Hegel przeciwstawiał 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 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 historyzoficzna 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 historyzoficznej mogłaby stać się jedynie kolejnym etapem w procesie triumfalnego postępu ducha dziejów.

Sceptycyzm postmodernizmu budzi także wyznaczanie binarnych opozycji, które skrupulatnie zakreślają granicę pomiędzy 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 poprzez próbę ich pojednania 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 zajęciem 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 już z posiadanych presupozycji, które stanowią punkt wyjścia dla każdego procesu rozumienia. Z tego powodu niemożliwością jest ustanowienie jakiegoś transcendentalnego 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 dostrzegł podczas pisania swoich *Medytacji*, że cała jego praca sceptycznego wątplenia oparta była na języku, była przez język zapośredniczona. Kartezjusz poprzez odwołanie się do praktyki medytacji sugerował możliwość zagłębienia się w wewnętrzne 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 stwierdzał, że nie ma języków prywatnych, 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.

Natomiast trzeci zwrot, określany przez Caputo mianem zwrotu rewolucyjnego, związany jest z ideami promowanymi przez wspomnianego już wcześniej historyka nauki Kuhna. Tym razem chodzi głównie o przeświadczenie, że naukowcy nie są jedynie pasywnymi obserwatorami obrazu świata, lecz uczestniczą także do pewnego stopnia w jego projektowaniu oraz o dostrzeżenie, że naukowe rewolucje wykazują pewne podobieństwo do rewolucji politycznych lub estetycznych. Tak jak niektóre awangardowe prace artystów (np. dzieła Marcela Duchampa) muszą poczekać na

---

<sup>4</sup> Tenże, *Philosophy and Theology*, Abingdon Press, Nashville 2006, 45-48.

przeformułowanie kryteriów estetycznej oceny dzieła, by możliwym stało się postrzeganie takich nietypowych prac w kategoriach dzieła sztuki. W podobny sposób niektóre odważne idee naukowe muszą poczekać na zmianę panującego paradygmatu naukowego, by mogły one 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, a nie innej, 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 przeskakiwania 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 zebrane razem składają się zdaniem Caputo na postmodernistyczną sytuację, w ramach której świat staje się nieco nieuporządkowany, mniej zaprogramowany i niedokończony. Tym samym postmodernistyczny obraz świata staje się podobny do chaosmosu<sup>5</sup> (chaos/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 tym świecie wielości różnic. Prenowożytni metafizycy i obrońcy „filozoficznego dyskursu nowoczesności” budują swoje 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

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 49.

<sup>6</sup> Także współczesna kosmologia wyraźnie podkreśla, że to właśnie różnorodność Wszechświata jest warunkiem koniecznym dla jego rozwoju. Zob. Honorata Korpikiewicz, *Kosmoekologia obraz zjawisk*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2006, s. 38-42.

<sup>7</sup> John D. Caputo, *Philosophy and...*, dz. cyt., s. 50.

wybrał drogę multiplikacji języków, a co za tym idzie także wielości perspektyw, poprzez które możliwym staje się spoglądanie na świat. Postmodernizm, którego afirmacji oddaje się Caputo, zastrzega boski punkt widzenia dla samego Boga, ludziom pozostawiając skromniejszą opcję wielości perspektyw nie dających dostępu do pełnej wiedzy.

Dla Caputo jego radykalno-hermeneutyczny postmodernizm jest także twórczym połączeniem dwóch postaw: minimalistycznej i maksymalistycznej<sup>8</sup>. Amerykański filozof do grona minimalistów zalicza tych, których Johannes Climacus zwykł określać mianem „biednych egzystujących indywiduów” (*poor existing individuals*). Minimaliści przyznają, że nie mają dostępu do „Sekretu” (ostatecznej prawdy) rzeczywistości i nie przeceniają swojej wiedzy. Cały czas żyją obawiając się, że wątle 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.

Natomiast maksymaliści 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, 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. Życiowym zadaniem jest 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 przeszkody dla realizacji tego celu. Natomiast minimaliści przyznają, że nie mają

---

<sup>8</sup> Tenże, *God and Anonymity: Prolegomena to an Ankhoral Religion*, [w:] Mark Dooley (red.), *A Passion for the Impossible...*, dz. cyt., s. 1-4.

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 wyraźnie zaznaczyć, że 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 Caputo z postacią 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

---

<sup>9</sup> Tamże, 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 przyjmiemy, 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> Tenze, *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1993, s. 55-64.

ograniczać wolności tworzenia nowych różnic. Kultuwując heteromorfizm dźwigamy zobowiązanie jedynie wobec siebie, wobec swojej 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, to 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 owych 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, przy pomocy której można zredukować metafizyczny bagaż filozofii do niezbędnego

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 60.

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 ufego witania Innego. Nie jest to jednak do końca dobre imię, gdyż nie uwzględnia w sobie 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 Żydogrek 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 kontrrewolucyjni chcieli bronić partykularyzmu narodowych tradycji przed uniwersalistycznymi

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 220-221.

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

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

założeniami oświeceniowego kosmopolityzmu. Istotę tego sporu pomiędzy tymi dwiema doktrynami znakomicie opisał Alain Finkielkraut:

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, niezwyciężony 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 jest „miękkim

---

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

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

totalitaryzmem<sup>18</sup>”, marginalizującym odmienności i różnice. Dlatego amerykański historyk idei obawia się, że postmodernistyczna polityka oparta na kulcie różnicy może otwierać drzwi dla powrotu nacjonalistycznych ruchów politycznych (np. partii nieżyjącego już austriackiego polityka Jörga Haidera), które będą promować nacjonalizm pod sztandarem prawa do podążania swoją 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 i wyłącznie na podstawie tego, że 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 antyoświeceniem, lecz „nowym oświeceniem”, które kwestionuje aksjomaty i pewniki „starego oświecenia”. W starym myśleniu oświeceniowym filozof osądza i oświeca innych oraz jest skoncentrowany na kultywowaniu swojej własnej autonomii i duchowej wyższości. „Stare oświecenie” zwraca się całkowicie ku rozumowi, natomiast

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 14

<sup>19</sup> Zeev Sternhell, *Antyoświecenie*, tłum. M. Warchala, [w:] „Przegląd Polityczny” Nr. 108/2011, s. 103.

postmodernistyczne „nowe oświecenie” pyta o racje uprawomocniające osady 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 ekstremistycznych idei nacjonalistycznych, gdyż radykalno-hermeneutyczny postmodernizm zwraca się ku tym wszystkim osobliwości i odmienności, które ekskluzywizm nacjonalizmu próbuje wykluczyć i marginalizować. Wezwanie do pluralizmu nie oznacza więc afirmacji tych doktryn, które pluralizm chcą radykalnie ograniczać.

Podsumowując można stwierdzić, że postmodernizm w ujęciu Caputo jest pewną krytyczną kontynuacją 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 scjentystycznej racjonalności. Dla Caputo postmodernizm jest więc poszukiwaniem nowej drogi do oświecenia samego oświeceniowego myślenia, które skonfrontowane być musi z ograniczeniami własnych projektów intelektualnych.

---

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

## 2.2 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 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 wyartykułowania 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

---

<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. John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1987, s. 116.

<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. Stanley Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 200-201.

<sup>24</sup> Tęgi poeta znany z pism Rorty'ego, który oddaje się permanentnemu wynajdowaniu 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. Paweł Śpiewak, *Filozofia jako utopia zrealizowana*, [w:] Leo Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 5-21.

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 aresztującym 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. Natomiast drugi związany jest z postulatem podtrzymania ciągłej pasji nie-wiedzy<sup>26</sup> (*passion of non-knowledge*) o tym kim jesteśmy.

Zwrot ku faktyczności życia i wynikające z tego podkreślanie trudu ludzkiej egzystencji jest związany z odrzuceniem stabilizujących rozwiązań metafizyki oraz uznaniem 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,

---

<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-wiedzą kim jesteśmy możemy z pasją oddać się kreacji.

<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> Norbert Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej...*, dz. cyt., s. 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

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 upływ 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 upływu 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 upływu 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.

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 niezmiennej natury ludzkiej<sup>31</sup>. Z jednej strony kieruje się epistemologicznym sceptycyzmem, który powątpiewa w możliwość obiektywnego poznania istoty człowieczeństwa. Z drugiej strony 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

---

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.

<sup>30</sup> John D. Caputo, *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2000, s.17.

<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.

pozytywnych kategoriach odpowiedzi na pytanie o to kim jest człowiek<sup>32</sup>. Niewiedza o tym kim jesteśmy nie ma prowadzić do pogrążenia się w pesymizmie i marazmie, ale ma stanowić sposobność do przepelnionego 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 tego kim jesteśmy.

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

Choć Caputo bez wątpliwości zgłasza akces do obozu postmodernistów, to jednak jego refleksję nad człowiekiem uruchamia antyczne wyznanie św. Augustyna z Hippony, który stwierdzał, 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).

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 absolutnie 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

---

<sup>32</sup> Thomas S. Carlton, *Negative Theology and Deconstructive Ethics: Caputo's Reading of the Mystics*, [w:] M. Złomislíč, N. DeRoo, *Cross and Khora...*, dz. cyt., s. 151-152.

<sup>33</sup> Widocznym śladem po tym zamiarze jest artykuł zatytułowany *Hermeneutyka jako odzyskanie człowieka*. Zob. John D. Caputo, *Hermeneutics as the Recovery of Man*, [w:] „Man and World” 15:(1982), s. 343-367; tenże, *Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>34</sup> W tym momencie widać dług jaki Caputo zaciąga u Kierkegaarda. Duński filozof, określany przez Caputo mianem proto-postmodernisty, 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.

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

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>36</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 samemu sobie? Czy podcina gałąź, na której sam się znajduje, tym samym tracąc grunt pod nogami? 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, że 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

---

<sup>36</sup> John D. Caputo, *A Final Word (Eight Famous One)*, [w:] James L. Marsh, Merold Westphal, John D. Caputo, *Modernity and Its Discontents*, Fordham University Press, New York 1992, s. 184.

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 do wyboru pomiędzy różnorodnymi teoriami ma być ich moralna waloryzacja 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 mian 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 nie podlegającą prawdziwościowej weryfikacji. Jednakże wystarczy, że umieścimy ją w odpowiednim kontekście, by nabrała ona 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>37</sup>.

Dla radykalnego hermeneuty prawda przejawia się poprzez różnorodność historyczno-kulturowych form życia<sup>38</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

---

<sup>37</sup> Tenże, *On Being Inside/Outside Truth*, [w:] James L. Marsh, Merold Westphal, John D. Caputo (red.), *Modernity and...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>38</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.

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 mimo tego 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 stwierdzające, że musi to być Sokrates nie posługujący się metodą majeutyczną. 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>39</sup>. Dialogi wczesne (takie jak *Obrona Sokratesa* lub I księga *Państwa*) zawierają w sobie 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. *Timaios*, 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 majeutyczna 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 majeutyczną, 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 zapomnienia (Lete), dlatego w ziemskim życiu dusza przypomina sobie to, co było jej już wcześniej znane. Wyraźnie widać, że metoda majeutyczna opiera

---

<sup>39</sup> Szerzej na ten temat zob. Piotr W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2004, s. 34-37.

się na fundamencie rozbudowanej metafizyki Platona<sup>40</sup>, której Sokrates nie mógł znać. Radykalny hermeneuta musi odrzucić majeutykę, gdyż zawarta w niej *anamneza* jest najlepszym przykładem Kierkegaardowskiego przypomnienia, które jest przeciwieństwem 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>41</sup> (*doxa*) w radykalno-hermeneutycznej wersji przybiera postać rozbijania idoli metafizyki, które stawiają się przedstawić to, co przygodne i skonstruowane jako to, co uniwersalne, naturalne i bezpośrednio dane. Natomiast poprzez ironię sokratejską, która polegać ma na powstrzymaniu się przed wygłoszeniem własnego sądu, by wpieryw pozwolić uczynić to innym uczestnikom dialogu, radykalny hermeneuta może realizować postulat ufego otwarcia się na głosy innych.

Podsumowując można stwierdzić, że Sokrates zadający pytania wytrącające jego rozmówców z dobrego samopoczucia<sup>42</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 docierają do *episteme*, taką inspiracją być nie może.

\* \* \*

Roy Martinez<sup>43</sup>, redaktor pierwszej pracy zbiorowej poświęconej filozofii Caputo, stwierdził, że trzy źródła radykalnej hermeneutyki wywodzą się z hermeneutyki faktyczności Heideggera, z hermeneutyki filozoficznej Gadamera oraz z dekonstrukcji

---

<sup>40</sup> Problematycznym dla powyższego wywodu może być pewien zagadkowy epizod z *Chmur* Arystofanesa. Chodzi o fragment przedstawiający moment, 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 myślą, 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:] tenże, *Komedie Tom I*, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 181.

<sup>41</sup> Trzeba zaznaczyć jednakże, że Caputo nie dąży do wyznaczenia wyraźnej granicy oddzielającej *doxa* od *episteme*.

<sup>42</sup> Taki Sokrates jest drętwą lub gzem, które zakłócają spokojny sen metafizyków.

<sup>43</sup> Roy Martinez, John D. Caputo, *A Philosophical Propaedeutic: on the Very Idea of Radical Hermeneutics*, [w:] Roy Martinez (red.), *The Very Idea of Radical Hermeneutics*, Humanity Books, Amherst 1997, s. 13.

hermeneutyki zaproponowanej przez Derridę. Dokładnie w taki sam sposób Caputo dokonał podziału na trzy różne drogi jakimi podążała hermeneutyka po *Byciu i czasie*<sup>44</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 Gadamera, 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.

### 2.3. 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>45</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”.

---

<sup>44</sup> John D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 95.

<sup>45</sup> Do odpowiedzi na oba pytania wracam w rozdziale IV, który jest poświęcony relacji radykalnej hermeneutyki do religii.

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>46</sup>. Pojęciowe uchwycenie faktyczności życia jest zawsze wymagającym zadaniem 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, odwracania od grzechu, dokonywania przemiany serca (*metanoia*). W ten sposób chrześcijańska egzystencja tkwi w ciągłym ruchu upadania i podnoszenia się z grzechu.

Doświadczenie greckiej *koiné* i chrześcijańskiej *ecclesia*, tworzą zdaniem Caputo żydogrecką strukturę faktyczności życia. Choć Heidegger przygotowując własną hermeneutykę faktyczności życia czerpał z obu tych źródeł, to jednak 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

---

<sup>46</sup> Tenże, *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1993, s. 44

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, iż trud życia jest przez Heideggera różnorodnie definiowany w różnych okresach jego filozoficznej działalności. Caputo wyróżnia u niego trzy etapy takiej filozofii trudu<sup>47</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 trzydziestych 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>48</sup> epoki Weimaru. Wyrazem tej filozofii trudu jest *Mowa rektorska* z 1933 roku 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>49</sup>. Caputo podsumowuje ten zaproponowany podział następującymi słowami:

---

<sup>47</sup> Tamże, s. 55.

<sup>48</sup> Dla Jüngera im większe grozi nam niebezpieczeństwo, tym korzystniejsze stwarza to warunki do hartowania narodowego ducha. Natomiast czasy pokoju i bezpieczeństwa sprzyjają osłabianiu sił witalnych narodu.

<sup>49</sup> Jednakże w chwili, w której niebezpieczeństwo jest największe wzrasta także nadzieja na ocalenie i nowy początek.

Trzy wersje filozofii trudu: egzystencjalna, mito-heroiczna i mitopoetyczna; onto-hermeneutyczna, onto-polityczna, onto-mitopoetyczna; 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 zapominania Bycia w głęboko mitycznym obrazie jego historii<sup>50</sup>.

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

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 pomiędzy 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 między innymi 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.

---

<sup>50</sup> Tamże, s. 56.

Przykładem takiego hermeneutycznego czytania metafizycznej tradycji jest Heideggerowska wykładnia zasady racji Leibniza<sup>51</sup>. W klasycznym metafizycznym odczytaniu brzmi ona w następujący sposób (podaje w języku angielskim 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 dlaczego. Tym czymś jest Nic, nicość, otchłań (*Abgrund*<sup>52</sup>).

Tak postrzegana hermeneutyka jest tylko jednym z elementów spektakularnej opowieści Heideggera, którą Caputo określa mianem „mitu Bycia<sup>53</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 (*eidōs, ousia*), za którą skrywa się Bycie. Kulminacją owego procesu, 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

---

<sup>51</sup> Tenze, *The Mystical Element in the Heidegger's Thought*, Fordham University Press, New York 1986, s. 67-69; Michael E. Zimmerman, *John D. Caputo: A Postmodern, Prophetic. Liberal American in Paris*, [w:] „Continental Philosophy Review” 31:1998, s. 196-197.

<sup>52</sup> John D. Caputo, *Being, Ground and Play in Heidegger*, [w:] „Man and World” 3,1 (1970), s. 30-36.

<sup>53</sup> Tenze, *Demythologizing...* dz. cyt., s. 1

wyjątkowa więź łącząca Greków i Niemców. Pierwszy grecki początek zostaje powtórzony w nowym niemieckim początku. Niemcy stają się ziemią wybraną, nowym domostwem dla 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>54</sup>. Heidegger stopniowo coraz bardziej 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>55</sup>. Natomiast istota ból 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 schronienie, 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.

---

<sup>54</sup> Tamże, s. 119.

<sup>55</sup> Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. J. Mizera, [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 140-157; tenże, „...Poetycko mieszka człowiek...”, tamże, s. 183-201.

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>56</sup>.

Caputo bardzo mocno podkreśla negatywne konsekwencje takiego zwrotu ku esencjalizującemu myśleniu. Jeśli idąc śladami Habermasa<sup>57</sup> przyjmiemy, 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>58</sup>. Przedsiębiorstwa kapitalistycznych demokracji poprzez 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.

Gdyby Heidegger nie zrezygnował ze swojej wczesnej filozofii faktyczności życia, to mógłby dostrzec znaczące różnice między tymi politycznymi systemami. Jednakże dla esencjalizującego myślenia są to trzy wersje technologicznego

---

<sup>56</sup> Dokładnie w tym poglądzie znajduje się źródło pamiętnego stwierdzenia Heideggera, że nauka nie myśli.

<sup>57</sup> John D. Caputo, *Demythologizing...*, dz. cyt., s. 223.

<sup>58</sup> Podobny sposób zrównywania różnych ustrojów politycznych można dostrzec w pismach Herberta Marcusego, który łącząc elementy filozofii Heideggera z marksizmem stwierdzał, że zachodnia demokracja liberalna może być systemem politycznym równie totalitarnym jak sowiecki komunizm. Różnica pomiędzy nimi jest jednak taka, iż komunizm ZSRS był systemem jawnie totalitarnym, a zachodni liberalizm sprzymierzony z kapitalizmem skrywa swoją autorytarną naturę za pozorami wolności.

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 odmienność sposobów bycia-w-świecie. Należy zaprzestać poszukiwania jednie 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 dostrzegać. W tym momencie przechodzimy już od demitologizacji do ponownej remitologizacji związanej z zastąpieniem „mitu Bycia” innym mitem hiperbolicznej sprawiedliwości<sup>59</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 wpychających 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

---

<sup>59</sup> Tamże, s. 186.

sprawiedliwość pokryje ziemię niczym przepływająca woda unosząc tych, którzy byli unieźni<sup>60</sup>.

## 2.4. 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, iż 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>61</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.

Podejmując 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>62</sup> ze ślepyimi i błędnymi uprzedzeniami, które zamykają na doświadczenie inności,

---

<sup>60</sup> Tamże, s. 146.

<sup>61</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 zdystansowania się od hermeneutycznych idei Gadamera, nadal określa swoją filozofię mianem hermeneutyki?

<sup>62</sup> Źródła idei przedsądów należy upatrywać w koncepcji pre-struktur rozumienia znanej z hermeneutyki Heideggera.

doprowadziło do niesłusznego oskarżenia filozofii Gadamera o reakcjonistyczny konserwatyzm<sup>63</sup>.

Choć Gadamer czerpał inspirację z wczesnej filozofii Heideggera, to swojej hermeneutyce filozoficznej nadawał charakter bardziej dialogiczny. Tym samym przełamywał Heideggerowskie skoncentrowanie na „mojności” egzystencji *Dasein* i wprowadzał dynamiczną relację dialogiczną wzajemnych oraz przyjacielskich zapytań i wezwań do odpowiedzi. Gadamer krytykując Heideggera stwierdzał, iż jego współbycie (*Mitsein*) nie jest bezpośrednim i bliskim byciem-ze-sobą, lecz raczej jedynie „pozwoleniem innemu być”, jest jedynie tolerowaniem bycia innych<sup>64</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>65</sup>. Froneza jako praktyczna mądrość umożliwiającą 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. Tym ograniczeniem jest problematyczność działania w sytuacji ponowoczesnej paralogii (*paralogy*), która jest permanentnym konfliktem nieporównywalnych paradygmatów światopoglądowych, dla których nie ma metareguly jednoznacznie rozstrzygającej ten konflikt. Klasyczna *froneza*<sup>66</sup> sprawdza się w sytuacjach zakorzenienia i operowania

---

<sup>63</sup>Richard Wolin, *Fascism and Hermeneutics: Gadamer and the Ambiguities of „Inner Emigration”*, [w:] tenże, *The Seduction of Unreason...*, dz. cyt., 89-128.

<sup>64</sup>Por. Andrzej Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005, s. 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. tenże, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 69-70.

<sup>65</sup>Hans Georg Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 427-443.

<sup>66</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.

w ramach pewnego paradygmaty 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>67</sup> w swoim krytycznym komentarzu wobec idei metafronezy stwierdza, że sytuacja ponowoczesnej paralogii, projektowana przez takich myślicieli jak Caputo lub Lyotard, jest zbyt radykalna i w rzeczywistości nigdy nie mamy z nią do czynienia. Żaden nowy paradygmat nie jest nigdy kreowany *ex nihilo*, a raczej jest pewną kreatywną transformacją 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.

Natomiast najpoważniejszy zarzut formułowany przez Caputo pod adresem hermeneutyki filozoficznej Gadamera dotyczy jej ukrytego esencjalizmu<sup>68</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 zaowocować 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>69</sup>. W takim ujęciu stopienie horyzontów ma być kolejnym wcieleniem Heglowskiej mediacji oraz ma polegać na

---

<sup>67</sup> Shaun Gallagher, *The Place of Phronesis In Postmodern Hermeneutics*, [w:] Roy Martinez (red.), *The Very Idea of... dz. cyt.*, s. 22-32.

<sup>68</sup> John D. Caputo, *Gadamer's Closet Essentialism: A Derridean Critique*, [w:] Diane P. Michelfelder, Richard E. Palmer (red.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, Albany 1989, s. 258-264.

<sup>69</sup> John D. Caputo, *Radical Hermeneutics ... dz. cyt.*, s. 113.

włączeniu tego, co inne w ramy naszej własnej 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 „falszywego przyjaciela” zmienności *kinesis*, który pod powierzchnią historycznej wielości manifestacji znaczeń, głęboko skrywa esencjalizm ponadhistorycznej i niezmiennej prawdy. Nie jest on antyświeceniowym 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 jego wybór<sup>70</sup>.

W pierwszym uzasadnieniu swojego wyboru 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

---

<sup>70</sup> Tenże, *More Radical...* dz. cyt., s. 55-59.

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, ciągle trwając w akcie permanentnego podważania metafizycznego *status quo*.

Radykalizm jest przez Caputo utożsamiany z pozytywną i godną afirmowania postawą zdecydowanego przewyciężania opresyjnych koncepcji metafizycznych, które ograniczają pluralizm i stanowią pretekst do wykluczania tego co inne, obce i niezgodne z wizją całościowego, domkniętego systemu. Jednakże radykalizm myśli wcale nie musi oznaczać czegoś pozytywnego. Może być on 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 rozpatrzenie 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 swojej interpretacyjnej praktyce.

## **2.5. 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, iż 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>71</sup>. Rozsyłany tekst utwalony na pewnym nośniku (kartka papieru, plik elektroniczny) może po drodze zaginać i nigdy nie dotrzeć do swojego 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 radykalnej hermeneutyki. 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 rekontekstualizacji 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 dekonstrukcjonistycznej praktyki ich czytania. Caputo bardzo mocno oponuje przeciwko postrzeganiu dekonstrukcji jako nihilistycznego rozbijania (przy pomocy zapożyczonych od Nietzschego młotów) wszelkich prawd, prowadzącego do nieodpowiedzialnej anarchii i bezsensowności ludzkiej egzystencji. Dekonstrukcja nie jest bowiem niszczycielską destrukcją sensu i sprowadzaniem go do bezsensu, lecz jest 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>72</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

---

<sup>71</sup> Tenże, *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*, Baker Academics, Grant Rapids 2007, s. 47

<sup>72</sup> Tenże, *Deconstruction in a Nutshell...* dz. cyt., s. 34.

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 dialogu platońskiego *Timaios*, 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>73</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 Idee, Platon wprowadził do swojej opowieści trzeci element, którym jest zagadkowa *chora*. To właśnie ona jest owym zagadkowym miejscem poprzedzającym wszelkie światowe byty, które zradzają się w bezkształcie i nieokreśloności tworu, który nie znajduje się ponad bytem (tak jak *agathon*), lecz poniżej bytu. To właśnie 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.

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 przestrzeń, która, nie pozwalając się zdominować przez żadną instancję teologiczną,

---

<sup>73</sup> Platon, *Timaios*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 48-51.

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, uczłowieczeniu, teologizacji, udoskonaleniu, uhistorycznieniu<sup>74</sup>.

W dekonstrukcjonistycznym odczytaniu *chora* staje się wypartą przez metafizykę skazą, która zanieczyszcza swym różnicującym oddziaływaniem stabilną tożsamość filozoficznych systemów. *Chora* jest poważnym wyzwaniem dla filozofii, ponieważ jej nieokreśloność stawia opór wszelkim próba 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>75</sup> przyjmuje, że jeśli aktywnością dekonstrukcji i radykalnej hermeneutyki kieruje przepelniona miłością afirmacja różnorodności, to *chora* musi być postrzegana jako kochająca matka<sup>76</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, nie będącego ciepłym matczynym łonem, ani złowrogą otchłanią. Poprzez *chorę* wszystko się różnicuje i już zawsze w tym poróżnieniu pozostaje. Rola *chory* polega

---

<sup>74</sup> Jacques Derrida, *Wiara i wiedza*, [w:] Maurizio Ferraris, Gianni Vattimo (red.), *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, tłum. M. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 31-32.

<sup>75</sup> James H. Olthuis, *Testing the Heart of Khôra: Anonymous or Amorous*, [w:] M. Złomisić, N. DeRoo, *Cross and Khôra...*, dz. cyt., s. 175.

<sup>76</sup> Tą drogą podążał sam Platon, który przyrównywał *chorę* do opiekuńczej piastunki.

na naśladowaniu anonimowości Heideggerowskiego *Es gibt* i ciągłym kontynuowaniu rozdawania nieskończonych darów różnorodności.

Jednakże w tym ciągłym obdarowywaniu *chora* ma wyjątkowego pomocnika, którym jest Derridiańska *différance*<sup>77</sup>. „Różnica<sup>78</sup>” jest kuzynką *chory*, łączy je pokrewieństwo rodzinne. Platońska narracja o *chorze* jest antyczną alegorią 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* jest nazwiskiem dla niekończącej się gry różnic i śladów<sup>79</sup>. Razem stanowią quasi-transcendentalny warunek możliwości multiplikacji różnic i niemożliwości ustanowienia czystej tożsamości.

W tym miejscu czas najwyższy przeegzaminować niejednoznaczność relację łączącą Derridiańską dekonstrukcję z radykalną hermeneutyką Caputo. Amerykański hermeneuta uznał Derridę za doskonały przykład myśliciela afirmującego radykalno-hermeneutyczny *flux*<sup>80</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>81</sup>.

Analizując powiązania łączące dekonstrukcję i radykalną hermeneutykę trzeba rozpocząć od ważnej deklaracji Caputo<sup>82</sup>, w której stwierdza on, 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

---

<sup>77</sup> Być może inspiracji dla Derridiańskiej *différance* należy doszukiwać się w Heideggerowskiej wykładni terminu *Aufrag*, tłumaczonego przez Caputo jako *dif-ference* (najczęściej spotykanym polski przekład to wyróżnia, jednakże idąc za propozycją Caputo tłumaczę ten termin jako róż-nica. Zob. John D. Caputo, *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*, Fordham University Press, New York 1982, s. 147-148.

<sup>78</sup> *Différance* tłumaczę za propozycją Andrzeja Marca jako „różnicę” Szerzej na temat polskich sporów o tłumaczenie tego kluczowego dla dekonstrukcji terminu zob. Andrzej Marzec, *Différance Derridy. Czy błąd daje się (wy)tłumaczyć?*, [w:] „Przekładaniec. Półrocznik Katedry UNESCO do Badań nad Przekładem i Komunikacją Międzykulturową UJ”, Nr 24 2010, s. 263-279.

<sup>79</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>80</sup> Jednakże 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. Keith Putt, *Faith, Hope and Love: Radical Hermeneutics as a Pauline Philosophy of Religion*, [w:] Mark Dooley, *Passion for the Impossible...*, dz. cyt., s. 237.

<sup>81</sup> Mark Dooley, *The Becoming Possible of the Impossible: An Interview With Jacques Derrida*, [w:] tenże, *Passion for the Impossible...*, dz. cyt., s. 21.

<sup>82</sup> John D. Caputo, *Radical Hermeneutics...* dz. cyt., s. 97.

ugruntowanie. Postmodernistyczna krytyka metafizyki obecności sprawiła, iż hermeneutyka sensu została zastąpiona przez hermeneutykę multiplikującą różnice. Radykalna hermeneutyka jest właśnie taką afirmującą różnice hermeneutyką uprawianą po wyciągnięciu wniosków z dekonstrukcji metafizyki zaproponowanej przez Derridę.

Wyznaczając granice pomiędzy hermeneutyką Caputo a Derridiańską dekonstrukcją można podążyć dwiema drogami. Pierwsza oddziela oba filozoficzne projekty, a droga 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, która podejmuje się próby skonstruowania temporalnego i podatnego na kolejne reinterpretacje sensu, który będzie wznoszony na słabo-ontologicznym gruncie upływu. 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>83</sup> pluralizmu różnic, a nie destruktywnej negacji<sup>84</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>85</sup>. Caputo nie jest krytykiem Derridy, lecz twórczym kontynuatorem jego filozofii, który przez wielu komentatorów jest zaliczany do grona czołowych dekonstrukcjonistów<sup>86</sup>. Można więc próbować interpretować filozofię

---

<sup>83</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 z zreinterpretowaniem dziejów metafizyki. Być może gdyby Derrida zamiast o dekonstrukcji pisał o radykalnej hermeneutyce, to łatwiej byłoby mu przekonać krytyków do tego, że dekonstrukcja jest afirmatywną pracą miłości.

<sup>84</sup> Tenże, *Love Among The Deconstructibles: A Response To Gregg Lambert* [w:] „Journal for Cultural and Religious Theory” Vol. 5 No. 2 (April 2004), s. 57.

<sup>85</sup> Tenże, *Abyssus Abyssum Invocat: a Response to Kerney*, [w:] Mark Dooley (red.), *Passion for the Impossible...* dz. cyt., s. 126.

<sup>86</sup> Caputo, naśladowując 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. Z drugiej strony Caputo często umieszcza w swoich książkach rozdziały, które napisał skrywając się za literackimi pseudonimami, a które następnie

Caputo jako egzemplifikację swoistej dekonstrukcjonistycznej hermeneutyki<sup>87</sup>. Przenosząc dekonstrukcję 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>88</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.

---

komentuje pod swoim własnym nazwiskiem, co podkreśla nieustanną oscylację jego radykalno-hermeneutycznej myśli pomiędzy różnymi ideowymi perspektywami.

<sup>87</sup> Geoffrey Bennington zdecydowanie sprzeciwił się kojarzeniu dekonstrukcji z nawet najbardziej radykalną hermeneutyką, gdyż jego zdaniem hermeneutyka jest zawsze nakierowana na ustanowienie jakiejś (choćby kruchej) jedności znaczenia, a dekonstrukcja ma przyjmować perspektywę, w świetle której takiego jednego znaczenia nie ma. Zob. Thomas R. Flynn, *Squaring the Hermeneutic Circle: Caputo as Reader of Foucault*, [w:] Mark Dooley, *Passion for the Impossible...* dz. cyt., s. 194.

<sup>88</sup> Można rozważać dekonstrukcję bez odnoszenia się do radykalnej hermeneutyki, ale jednocześnie jest ona jej ważnym uzupełnieniem.

## Rozdział III. Radykalno-hermeneutyczne spojrzenie na etykę

### 3.1. 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 realnością cierpiących ciał pchnęła Caputo do podjęcia próby sformułowania analizy granic filozoficznej etyki uprawianej w ramach radykalno-hermeneutycznej sytuacji. To zaowocowało 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 (prześlągnięta 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 zapewniać prawo do krytyki konkurencyjnych stanowisk. Naczelnym celem takiej deliberacji ma być wypracowanie takiej formuły społeczno-politycznego współbycia, która będzie zapewniać możliwie jak najszerszą szansę na indywidualne definiowanie wizji dobra i ich wyboru z pośród wielu dostępnych opcji. To natomiast musi prowadzić do ustanowienia nowych instytucji społecznych, politycznych, biznesowych i religijnych, których reguły funkcjonowania będą 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.

---

<sup>1</sup> John D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 257-264.

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 kluczowych dla życia decyzji, dla których nie można poddać niepodważalnego ugruntowania. Søren Kierkegaard zwykł nazywać jednostki tkwiące w takiej sytuacji mianem „biednych egzystujących indywiduów”, które reagowały bojaźnią i drżeniem na załamanie się obietnic zapewnienia metafizycznego bezpieczeństwa dawanego 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 strony oznacza 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 litościwość 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 egalitaryzmu i powszechnego współczucia dla wszystkich cierpiących i wołających o pomoc, których Nietzsche w wykluczający sposób określa

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 259.

mianem niewolników. Zadaniem etyki rozproszenia jest także dekonstruowanie 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 wpięrow 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 przy pomocy swojej 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 takiej egalitarnej sfery publicznej, w której będzie mogło rozkwitać możliwie wiele bukietów kwiatów uformowanych przez różnorodne tradycje.

Drugą, proponowaną przez Caputo, postmetafizyczną koncepcją etyczną jest etyka *Gelassenheit*<sup>5</sup>. Przytoczony niemiecki termin *Gelassenheit*<sup>6</sup> pojawił się w

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 263.

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

<sup>5</sup> John D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 264-267.

mistycznych traktatach Mistrza Eckharta, a następnie powrócił w późnej filozofii Heideggera. W mistycyzmie Eckharta *Gelassenheit* jest związane z wyzbywaniem 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 swoje dwie główne fazy<sup>8</sup>. W pierwszej negatywnej fazie dusza uwalnia się od pragnień, od swojego własnego 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 własnej woli. Nie chodzi tu o pragnienie realizowania tylko woli Boga, ani o chcenie niechcenia, lecz bardziej radykalny stan bezwolności (*willlessness*), nie przejawiania jakiegokolwiek chcenia. Natomiast 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 ostatniej 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 swojej 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 transcendentalno-horyzontalnego myślenia oraz od troszczenia się o byty. Oznacza to także zrezygnowanie z woli chcenia, gdyż samo chcenie, zdaniem Heideggera, także przynależy do rozumianego w szerszym sensie myślenia reprezentacyjnego. Natomiast w drugiej fazie pozytywnej dochodzi do otwarcia się *Dasein* na samo Bycie. Jest to otwarcie pozwalające Byciu być i manifestować się w swojej nieskrytości. Dzięki takiemu otwarciu się *Dasein*, także rzeczy, które do tej pory były wtłaczane w różne ramy pojęciowe transcendentalno-horyzontalnego myślenia, mogą teraz manifestować się takimi jakimi są, jako rzeczy same.

---

<sup>6</sup> Caputo tłumaczy ten termin na dwa sposoby. Po pierwsze jako *letting-be* (pozwolenie być), a po drugie jako *releasement* (uwolnienie).

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

<sup>8</sup> Tenże, *The Mystical Element in...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>9</sup> Tamże, 173-183.

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 swojej filozofii postuluje, by umieścić *Gelassenheit* Eckharta i Heideggera w etycznym kontekście. Etyka *Gelassenheit* zwraca się więc ku niezgłębionej tajemnicy Innego, który jest przeciwległym brzegiem, do którego nie możemy nigdy ostatecznie dotrzeć. W relacji z Innym należy wyzbyć się pragnienia udomowienia lub spacyfikowania jego odmienności. Trzeba uwolnić się od chcenia sprowadzenia jego inności do naszej tożsamości. Tym samym musi nastąpić śmiałe 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 swojej krótkiej i pamiętnej maksymie św. Augustyn z Hippony, który stwierdził: „*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>.

### 3.2. 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 znajdą. 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

---

<sup>10</sup> Caputo nie zapomina jednakże 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> Tenże, *Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 267.

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

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 zdawanie 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 być szansą do przemyślenia 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, to moralne zobowiązanie było już tematem wielkich greckich tragedii. To poeci przed miłośnikami mądrości i poszukiwaczami wiedzy byli głosem 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

---

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

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

<sup>15</sup> Tenże, *More Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 174.

<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.

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, który zbiera świadectwa o bohaterach, którzy odpowiedzieli na wezwanie zobowiązania oraz uwiecznia ich czyny w postaci liryczno-filozoficznych rozpraw<sup>18</sup>. Owe rozprawy nie mają być przepełnione specjalistycznym słownictwem analitycznych filozofów, ani żargonem źródłowej etyki Heideggera, lecz mają być przesiąknięte 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>.

W pierwszej kolejności taki liryczno-filozoficzny dyskurs poetyki zobowiązania ma zapobiec zdryfowaniu w kierunku utworzenia kolejnego uniwersalnego przewodnika etycznego, który podając schematy postępowania w różnych sytuacjach osłabiałby naszą zdolność do krytycznego myślenia i oceniania każdego konfliktu różnych racji poprzez pryzmat wyjątkowego dla niego kontekstu. Pisarstwo odwołujące się do poetyki zobowiązania ma być wyrazem sprzeciwu wobec konkretnej niesprawiedliwości, realnych aktów przemocy lub przypadków zubożenia na cierpienia innych. Nie chodzi o to by filozofia praktyczna totalnie zanegowała swoje uczone i analityczne traktaty o etyce, lecz o przekonywanie, że samo intelektualne badanie zagadnień takich 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

---

<sup>17</sup> Søren Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 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> John D. Caputo, *Against Ethics...*, dz. cyt., s. 20-21.

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

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

odbiorcach, którzy nie mogą zwlekać z odpowiedzią na wezwanie zobowiązania do przerwania 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 jesteśmy zobowiązani<sup>22</sup>? Po pierwsze, jesteśmy 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, jesteśmy zobowiązani do pomnażania różnic i przeciwdziałania próbom ich niwelowania. Jednakże zdecydowanie najczęściej przytaczanym przez Caputo przykładem zobowiązania jest zobowiązanie do troski i udzielania pomocy cierpiącym ciałom.

Natomiast co do samego zobowiązania, to Caputo stwierdza, że zobowiązanie jest czymś, co się nam przydarza. Tak po prostu, zrazu i zwykle jesteśmy 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 jesteśmy 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 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>. Natomiast 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, iż nie wystarczy tylko przestrzegać Prawa (nie kraść, nie zabijać

---

<sup>22</sup> Tamże, 163.

<sup>23</sup> John D. Caputo, *Against Ethics...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>24</sup> Tenże, *More Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 184-185.

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>. Ciało nie wytwarza zobowiązania, nie jest jego przyczyną sprawczą. Ciało jest raczej miejscem lub sceną, 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 jest jednym 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>.

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 Heideggerowski

---

<sup>25</sup> Caputo postuluje by kategorie Innego rozszerzyć na zwierzęta, organizmy roślinne oraz także 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. tenże, *Against Ethics...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>27</sup> Tamże, s. 194-196.

<sup>28</sup> Tenże, *Infestations: The Religion of the Death of God and Scott's Ascetic Ideal*, [w:] „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 właśnie ciałem sprowadzonym do wulgarnego, biologicznego wymiaru mięsiowości najbardziej interesuje się Caputo.

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. Dokładnie 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 jednak 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 wyszydzania i gnębienia osób z niesprawnymi ciałami. Widok zmasakrowanych ciał może wzbudzać poczucie zobowiązania do ich należytego pochowania, ale nawet martwe ciało może nadal wzbudzać 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 roku, w którym to 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>.

Caputo dokonując napiętnowania oprawców ciała, jednocześnie wskazuje na szlachetne przykłady kobiecych bohaterek, które odpowiadając na zobowiązanie

---

<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 нефункционалне, 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 swojej *Zgładzie domu Usherów*. Zob. Edgar Allan Poe, *Wybór opowiadań*, tłum. S. Studniarz, Świat Książki, Warszawa 2009, s. 38-58.

dobiegające z otchłani zgładzonego 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 Polinejkesa. 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 zadanym ciału. Caputo parafrazując słowa Nietzschego z *Poza dobrem i złem*<sup>34</sup> pyta: „czy zobowiązanie jest kobietą?”. Jeśli tak, to jest żydogrecką kobietą, która jest strażniczką ciała i towarzyszką jego cierpienia.

Człowiek, który staje się ciałem zanurzonym w ogromie cierpienia, uzyskuje absolutną pewność co do realności swojego bólu. Mieć ból, to mieć pewność. 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 realność lub intensywność może wzbudzać wątpliwości osób trzecich, którym nie może przysługiwać bezpośredni wgląd w intymne doświadczenie mojej cielesności. Niewiara innych w realność 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 przy pomocy 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 potężny 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

---

<sup>32</sup> John D. Caputo, *Against Ethics...*, dz. cyt., s. 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. Andrzej Horubała, *Upokorzenia teatralne*, [w:] „Uważam Rze” 40(87), s. 48-50.

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

lub traumatyczność tragedii Króla Leara, ale nie potrafi jednak znaleźć słów, by wyrazić doświadczenie fizycznego bólu głowy<sup>35</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 powyżej przykładach widać wyraźnie, jak bardzo język jest nieporadny w swoich podejściach do ekspresji bólu. Jednakże fizyczny ból nie tylko stawia opór językowi, lecz może być wręcz czynnikiem, który dokonuje destrukcji języka. Potworny ból doznawany przez torturowanego człowieka sprawia, że taka osoba cofa się do stanu pre-językowej egzystencji. Gdy wyniszczone ciało nie może już używać słów, to 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 katorgi 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. W ten sposób świat zewnętrzny ulega destrukcji i przestaje się liczyć.

Nieco inaczej na kwestię przeraźliwego bólu spoglądał Leszek Kołakowski<sup>36</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 naszej fizjologicznej natury. Zwalczając ból staramy się przywrócić jedność naszej jaźni i cielesności. Tym samym

---

<sup>35</sup> Elanie Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York 1985, s. 4.

<sup>36</sup> Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyńska i S-ka, Warszawa 2005, s. 106-107.

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>37</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 groźbę swoich przepelnionych 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 nie dysponujący 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 problematycznym staje się postmodernistyczny postulat głoszący potrzebę ciągłego multiplikowania wszelkich interpretacji i odrzucenie realistycznego<sup>38</sup> podejścia do relacji język-rzeczywistość. Choć nigdy nie możemy przestać funkcjonować w ramach hermeneutycznej sytuacji skazującej nas na

---

<sup>37</sup> Elanie Scarry, *The Body in Pain...*, dz. cyt., s. 7-11.

<sup>38</sup> Diagnostyka medyczna musi funkcjonować w ramach realistycznego podejścia do relacji język-rzeczywistość. Lekarz musi przyjąć, że sformułowane 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).

konieczność zapośredniczenia poznania przez jego interpretację, to mimo tego diagnostyczna potrzeba prawidłowego opisywania przeżywanego bólu, wymaga od nas wzmocnienia wysiłków, których celem będzie możliwie 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 kwestii porównania bólu fizycznego i duchowego<sup>39</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, to ból fizyczny (poza skrajnymi patologicznymi przypadkami) jest przed wszystkim zwalczany i unikany<sup>40</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 przewyciężenie, 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

---

<sup>39</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>40</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. Natomiast, 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.

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 realności fizycznego cierpienia. Dla Heideggera nie mają znaczenia przepełnione bólem słowa z wojennych poematów Trakla<sup>41</sup>, które niemiecki filozof odczytuje jako świadectwa o utracie Bycia w epoce panowania zestawu (*Gestell*). Gdyby umęczony żołnierz z Traklowskiego poematu *Grodek* dotarł do górskiej *Hütte* Heideggera, to 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 słychać głosu boskich, lecz da się już dostrzec złowrogie zwiastuny następnej katastrofy. Katastrofy dla Bycia, czy ciał?

### 3.3. Poetyka zobowiązania wobec Holocaustu

Poeci zobowiązania nie mogą przejść obojętnie i bez słowa koło wielkiej erupcji przemocy i cierpienia, jaką był zbrodniczy plan wymordowania narodu żydowskiego. Jednakże 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 zawieszane 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?

---

<sup>41</sup> John D. Caputo, *Demythologizing...*, dz. cyt., s. 158.

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>42</sup>. W ten sposób dochodzi do konfrontacji dwóch koncepcji barbarzyństwa<sup>43</sup>. Barbarzyństwa rozumianego jako niestosowne poetyczne pisanie o Holocauście i barbarzyństwa, którym jest milczenie o zbrodni.

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>44</sup>. *Fuga śmierci* jest piękna, ale sama nie przydaje piękna Zagładzie<sup>45</sup>.

Otwarcie się na możliwość pisania o Szoa ma swoje daleko idące konsekwencje. Zagłada może być opisywana i przepisywana 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>46</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>47</sup>”, już u samego początku wdrażania planu ludobójczej eksterminacji uwzględniono w nim przyszłe

---

<sup>42</sup> Radykalny hermeneuta może zastąpić niemożliwość milczenia przemożnością zobowiązania do dawania świadectwa o cierpieniu.

<sup>43</sup> Tamże, s. 180.

<sup>44</sup> Cezary Wodziński, *O milczeniu*, [w:] „Przegląd polityczny” Nr. 97/98 2009, s. 148.

<sup>45</sup> John D. Caputo, *Against Ethics...*, dz. cyt., s. 183.

<sup>46</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>47</sup> „Nowi filozofowie” to grupa francuskich myślicieli, którzy wyrastając z ducha rewolty Maja 68 stopniowo dystansowali się od idei marksistowskich i poststrukturalistycznych. Do głównych przedstawicieli tej grupy należą tacy filozofowie jak: Alain Finkielkraut, André Glucksmann, Bernard Henry Levy i Luc Ferry.

rewizjonistyczne przepisanie historii Zagłady. Rewizjonizm jest więc immanentną częścią zbrodni, jest 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 przemyslenia Szoa jako tematu godnego wielkiego myśliciela Bycia.

Mimo tego milczenia relacja łącząca filozofię Heideggera z koszmarem Holocaustu pozostaje nadzwyczaj ambiwalentna. Z jednej strony znamy bowiem Heideggerowską 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>48</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 pomiędzy życiem i śmiercią, odarty z godności, niezdolny do komunikacji i nie reagujący na bicie pałką<sup>49</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

---

<sup>48</sup> Alan Milchamn, Alan Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustcie. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*, tłum. L. Krowicki, J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 229-233.

<sup>49</sup> Dla Agambena pałka była obozowym tłumaczem, (*Dolmetscher*). Zob. Giorgio Agamben, *Co pozostaje z Auschwitz*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic! Warszawa 2008, s. 68.

Holocaustie<sup>50</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 komór 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>51</sup> (*im Wesen das Selbe*). Caputo w mocny słowach podsumował wypowiedź Heideggera, która przerwała jego milczenie o Holocaustie

Późniejsze myślenie Heideggera jest etycznie pozbawione smaku, nieczułe, skandalicznie bezmyślne. Monomaniakalne rozróżnienie pomiędzy *Geviert* a *Gestell* ignoruje różnicę między morderstwem a produkcją żywności, między utratą mitycznego *Ding* a spopieleniem nuklearnym. [...] Etyka ma do czynienia z nagimi, głodnymi, zbolętymi ludźmi i pomysł, że oto jakieś myślenie przebija się przez to do bardziej istotnego bólu, jest groteskowym i niebezpiecznym<sup>52</sup>.

Heidegger uchodzi za wnikliwego interpretatora poezji. Wskazuje się także na podobieństwa pomiędzy 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 *Antyгона* z tragedii o zobowiązaniu wobec sprofanowanego ciała brata stała się opowieścią traktowaną jako alegoria troski o Bycie<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> John D. Caputo, *Against Ethics...*, dz. cyt., s. 159-166.

<sup>51</sup> Obrońcy Heideggera mogą argumentować, że dokonał on zrównania jedynie na poziomie istotowo-ontologicznym, podczas gdy na poziomie ontycznej faktyczności życia różnice pomiędzy 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.

<sup>52</sup> Cytat za: Cezary Wodziński, *Kairos. Konferencja w Todnaubergu Celan – Heidegger*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2010, s. 190.

<sup>53</sup> John D. Caputo, *Against Ethics...*, dz. cyt., s. 281.

Caputo nie dziwi więc, iż 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. Natomiast Celan także dokonał wyróżnienia języka Germanów stwierdzając, że 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>54</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 momencie 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 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:

---

<sup>54</sup> Paul Celan, *Fuga śmierci*, [w:] „Przegląd polityczny” Nr. 97/98 2009, s. 145.

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 nieco by pokazał, jak żalosny, jak marny i powierzchowny, jak daremny i przypadkowy okazuje się ludzki umysł na tle natury; są wieczności, w których go nie było; kiedy przeminie, nie zdarzy się nic zgoła<sup>55</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 spopielnanego ciała Sulamith miesza się z chmurami i z czasem staje się deszczem<sup>56</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>57</sup>. Szoa nie jest punktem kulminacyjnym w historii zachodniej cywilizacji (swoistym zwieńczeniem jej ludobójczego potencjału), ani przełomowym punktem zwrotnym, 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 Kongu Belgijskim. Także wcześniejsze dzieje ludzkości (poprzedzające eksterminację Żydów) znały niewyobrażalne zbrodnie popełnione na Ormianach, oponentach Wielkiej Rewolucji Francuskiej, Katarach, czy też plemionach podbijanego przez Izraelitów Kanaanu. Caputo stwierdza więc, że pytanie Adorna było zawsze aktualne,

---

<sup>55</sup> Fryderyk Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] tenże, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 143.

<sup>56</sup> John D. Caputo, *Against Ethics...*, dz. cyt., s. 189.

<sup>57</sup> Tamże, 27-30.

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, że Holocaust był jednostkowym ludobójczym wydarzeniem, które należy rozważać poprzez 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>58</sup>.

Caputo w swoich refleksjach nad Holocaustem nie angażuje się w spory o źródła Zagłady, w których dominują dwie perspektywy<sup>59</sup>. Pierwsza dostrzega przyczyny nazistowskiego ludobójstwa w atawistycznym powrocie do barbarzyństwa, w niemieckim antymodernizmie i odrzuceniu idei oświeceniowych. W takim przypadku Auschwitz staje się przestrożą o kruchości fundamentów cywilizacji i impulsem do zreformowania lub „dokończenia projektu nowoczesności”. W tym kierunku zmierza refleksja takich intelektualistów jak Jürgen Habermas lub amerykański historyk idei Richard Wolin. Natomiast druga perspektywa reprezentowana przez wielu postmodernistów (od Lyotarda po Baumaną) dopatruje się przyczyn Zagłady w racjonalności nowoczesności, która stała za technicyzowanym 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>60</sup>. Caputo, który nie

---

<sup>58</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 zostało wymienionych wiele zbrodni i tym samym cierpienie ich ofiar zostało przemilczane.

<sup>59</sup> Alan Milchman, Alan Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu...*, dz. cyt., s. 33-36.

<sup>60</sup> Rewizjoniści w swojej argumentacji najczęściej nie odwołują się do postmodernistycznego osłabienia prawdy, lecz do twardych faktów. Brytyjski historyk, David Irving sformułował tezę głoszącą, 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 Kiszczaka za masakrę

skrywa przynależności do grona filozoficznej postmoderny 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 zreformowanie 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 idee zaczerpniętą od Waltera Benjamina) przyjmują, że to my żyjący jesteśmy prawdziwie „mesjańską generacją”<sup>61</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.

---

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

<sup>61</sup> John D. Caputo, *Hearing the Voices of the Dead. Wyschogrod, Megill, and the Heterological Historian*, [w:] Eric Boynton, Martin Kavka (red.) *Saintly Influence. Edith Wyschogrod and the Possibilities of Philosophy of Religion*, Fordham University Press, New York 2009, s. 161.

## Rozdział IV. John D. Caputo jako postmodernistyczny teolog

### 4.1. Teologiczne tropy w filozofii Heideggera

Radykalna hermeneutyka zawsze poszukiwała „Innego” filozofii. Podczas gdy wielu ponowoczesnych myślicieli owego „Innego” odnalazło w artystycznych dziełach poetycznej literatury, to 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 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 pomiędzy 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. Heidegger w konkluzjach swojej rozprawy habilitacyjnej<sup>2</sup> stwierdzał, że w średniowiecznym światopoglądzie scholastyka i mistyka przenikają siebie nawzajem. Scholastyka bowiem nie może być rozpatrywana w oderwaniu od religijnego doświadczenia, z

---

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

<sup>2</sup> Choć Heidegger był przekonany, że swoją rozprawę w całości poświęcił rozważaniom nad filozofią Dunska Szkota, to dziś wiemy, że część jego rozprawy została poświęcona komentowaniu pracy *De modis significandi*, której prawdziwym autorem był Tomasz z Erfurtu. Zob. tenże, *Heidegger and Aquinas...*, dz. cyt., s. 19.

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 wspomnienia 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 mistyce. Rozum dyskursywny (*ratio*), który jest fundamentem metafizyki scholastycznej zostaje uzupełniony poprzez sprawność intelektu<sup>6</sup> (*intellectus*), która pozwala poprzez intelektę na niezapośredniczone doświadczenie istoty rzeczy i bezpośrednio doświadczanie 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 zwrócić się ku mistyce<sup>7</sup>. Jednakże dla Caputo chrześcijańska mistyka wcale nie dokonuje przewyciężenia metafizyki, lecz raczej stanowi jej zwieńczenie. Mistyka jest „koroną metafizyki”, gdyż jej przedmiotem jest

---

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

<sup>4</sup> Tenże, *Kant's Refutation of the Cosmological Argument*, [w:] „Journal of the American Academy of Religion” 42/(1974), s. 686-691

<sup>5</sup> Tenże, *Heidegger and Aquinas...*, dz. cyt., s. 246-284.

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

<sup>7</sup> Tamże, s. 250.

*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 rozpląnięcia się w Absolucie. Taka asymilacji inności i zniesienie różnicy nie może (z perspektywy radykalnej hermeneutyki) stanowić skutecznego przekroczenie 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, że 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 pomiędzy nimi. Tą przestrzenią, otwarciem różnicującym Bycie i byty jest dla Heideggera róż-nica (*Austrag, dif-ference*). Mamy więc do czynienia z dwoma typami zapominania: z zapominaniem Bycia jako Bycia i z zapominaniem róż-nicy 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

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 272; tenże, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1997, s. 11.

<sup>9</sup> Tenże, *Heidegger and Aquinas...*, dz. cyt., s. 148-154.

<sup>10</sup> Tenże, *The Mystical Element in...*, dz. cyt., s. 223-240.

w niej pewnych elementów mistycznych lub zapożyczonych od mistyków motywów. Można w niej dostrzec nawiązania do religijnej myśli mistyki nadreńskiej, a zwłaszcza do twórczości Mistra 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 pomiędzy *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

---

<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> Tamże, s. 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. tamże, s. 203-217.

<sup>14</sup> Tenże, *Heidegger and Theology*, [w:] Charles B. Guignon (red.) *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 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.

wpływem radykalnej filozofii Nietzschego przestaje żywić zainteresowanie ideami takich chrześcijańskich myślicieli jak Luter, Kierkegaard, Pascal lub Augustyn. W tym okresie pojawiają się hasła powrotu do wczesnych Greków i oczyszczenia filozofii z wpływów myśli chrześcijańskiej, gdyż jest ona dekadencją odejściem od greckich początków filozofii. W tym naznaczonym Nietzscheńskim woluntaryzmem okresie Heidegger podkreśla także sprzeczność pomiędzy 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*). W tym okresie Heidegger dokonał 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.

#### **4.2. Mesjaniczność „religii bez religii”**

Czy Derrida może być myślicielem, który poprzez łyż 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, młodohegliści (Marks, Bauer) 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

---

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

interpretacji dekonstrukcji z kilku powodów<sup>18</sup>. Jego zdaniem różne teologie „śmierci Boga” zbyt bardzo zbliżają się do metanarracji o tym jak transcendentny Bóg rozplywa 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 rozplywa się we wspólnocie wierzących i od tego czasu nie jest już postrzegany jako transcendentna 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 uśmiercaniem 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 przy pomocy młota Nietzschego, który pozostawia po sobie zgliszcząca. Dekonstrukcja jest pracą afirmacji i jej zadaniem jest 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 autorytaryzm 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

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 82.

<sup>19</sup> Tenże, *On Religion*, Routledge, London 201, s. 109-149.

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 na teizm/ateizm<sup>21</sup>, a oświeceniowa religia rozumu stara się te sfery możliwie jak najdokładniej rozdzielać. Poza tym „religia bez religii” jest przepelniona i napędzana przez pasję niemożliwego<sup>22</sup> (*passion of the impossible*). Niemożliwe nie oznacza w tym przypadku 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. Życ 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 przepelniony 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 podpowiadał mu, że nie ma szans na ocalenie Izaaka, to on mimo tego oddał się szalonej nadziei wbrew wszelkiej nadziei na to, że wydarzy się to, co niemożliwe i Izaak zostanie mu zwrócony. Abraham podczas całej swej podróży nie maszerował z przekonaniem w głowie, że

---

<sup>20</sup> Kevin Hart, *Without*, [w:] Marko Zlomislić, Neal DeRoo (red.), *Cross and Khôra...*, dz. cyt., s. 84; John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida...*, dz. cyt., s. 151-156.

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

<sup>22</sup> John D. Caputo, *The Weakness of God...*, dz. cyt., s. 103; tenże, *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, s. 470-472.

<sup>23</sup> Derrida wyróżnia dwa typy przyszłości. Pierwszą jest przyszłość, która w większym lub mniejszym stopniu możemy przewidzieć i zaplanować. Jest to tak zwana „przyszła teraźniejszość” (*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 nazywa terminem „à venir”, a Caputo tłumaczy go jako „to come”. Tylko to co nieprzewidywalne wydarza się naprawdę. Zob. tenże, *On Religion...*, dz. cyt., s. 7-8. Refleksja nad przytoczonymi dwoma typami przyszłości otwiera także biograficzny film zatytułowany *Derrida*, w reżyserii Kirby’ego Dicka i Amy Ziering.

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 sprzecznymi ze sobą 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 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, że 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

---

<sup>24</sup> Tenże, *What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy*, [w:] Mark Dooley, Michael J. Scanlon, John 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 mesjańskie wyczekiwanie. Szycki odłam muzułmanów wyczekuje na powrót „ukrytego imama”. Natomiast dla chrześcijan mesjasz już nadszedł, ale nie oznaczało to kresu wszystkiego i zakończyło się przyjęciem postawy oczekiwania na jego drugie przyjście.

<sup>26</sup> Tenże, *Deconstruction in the Nutshell...*, dz. cyt., s. 160.

mogą one stanowić przykładów czegoś bardziej uniwersalnego<sup>27</sup>. Tu rozwiązania poszukuje Caputo w przyrównaniu mesjaniczności do formalnej wskazówki<sup>28</sup> znanej z wczesnej filozofii Heideggera. W następujący sposób dokonuje jej odróżnienia od uniwersalnego pojęcia:

Podstawowa różnica jest taka, że formalne wskaźniki są pustymi schematami i tak naprawdę nic nie znaczą dopóki nie wdrożysz ich w konkretność, w której nabierają ciała i kości<sup>29</sup>.

Także czysta mesjaniczność Derridy nabiera ciała poprzez ukonkretyzowanie się w postaci mesjanizmu nadchodzącej radykalnej demokracji. Czysta mesjaniczność to formalna wskazówka dla konkretnej struktury, którą dekonstrukcja próbuje sformalizować.

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 jednocześnie oczekiwane i zarazem z powodu jego nieprzewidywalność wywołuje bojaźń, która prowadzi do wzbudzenia chęci odroczenia owego nadejścia mesjasza. Padają wtedy słowa: „Przyjdź, ale jeszcze nie teraz!” Jednakże zarówno Derrida jak i Caputo najbardziej obawiają się tego, że spełnienie się mesjańskiej obietnicy oznacza absolutny koniec wszystkiego i niemożliwość nadejścia niczego nowego. Dlatego nawet gdyby meszasz pojawił się na ulicach świata, to musiałby odpowiedzieć na pytanie zaproponowane przez Blanchota<sup>30</sup>: „Kiedy przyjdiesz (ponownie)?”

---

<sup>27</sup> Tamże, 169-170.

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

<sup>29</sup> Keith B. Putt, *What Do I Love When I Love My God: An Interview with John D. Caputo*, [w:] James H. Olthuis, *Religion With/Out Religion: Prayers and Tears of John D. Caputo*, Routledge, London 2002 s. 165.

<sup>30</sup> John D. Caputo, *Deconstruction in the Nutshell...*, dz. cyt., s.163.

### 4.3. 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>31</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.

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>32</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 niejednoznacznym, podatnym 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. Ilustracja sugeruje, że słowa Sokratesa, które przekazała nam filozoficzna tradycja, zostały wypowiedziane przez samego

---

<sup>31</sup> Tenże, *More Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 198.

<sup>32</sup> Tamże, s. 201.

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>33</sup>”, podjął się próby ponownego odczytania początków biblijnej *Księgi Rodzaju*<sup>34</sup>. Wypracowując ją Caputo odwoływał się do chrześcijańskich<sup>35</sup> i żydowskich<sup>36</sup> sporów o sposób stworzenia świata przez Boga, korzystał z nowej teologii stworzenia Catherine Keller oraz odwołał się także do kosmogonicznego mitu Platona z jego *Timaios*. W teologicznej interpretacji zaproponowanej przez Caputo w momencie, w którym Bóg przystępował do dzieła kreacji, świat istniał już jako bezkształtna pustka (*tohu wa-bohu*), którą pokrywała ciemność oceanicznej głębi (*tehom*) wód, nad którą unosił się wiatr/Duch (*rauch*). To są właśnie owe pierwotne elementy, z których biblijny Elohim kształtował świat. Dokładniej mówiąc, to 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 pustkowi 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

---

<sup>33</sup> Formułowana przez Caputo teologia „słabego Boga” opiera się na trzech fundamentach: odrzuceniu koncepcji *creatio ex nihilo*, uznaniu, że śmierć Jezusa na krzyżu jest ikonycznym przedstawieniem Boga oraz na nauczaniu św. Pawła o tym jak Bóg wybrał to co słabe i głupie, by zawstydzić mądrych i potężnych.

<sup>34</sup> Tenże, *The Weakness of God...*, dz. cyt., s. 55-83.

<sup>35</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>36</sup> Caputo przytacza talmudyczny komentarz, w którym zapisano, iż Bóg stwarzał świat aż 27 razy, powołuje się także na biblijne komentarze średniowiecznego rabina Rashiego. Przypomina także, że pierwsze słowo (*bereshit*) otwierające *Księgę Rodzaju* nie rozpoczyna się od pierwszej litery alfabetu (aleph, alpha), lecz od drugiej (bet, beta).

działalności Boga). Caputo rysuje więc biblijnego Boga na pewne podobieństwo Demiurga z *Timaios*a Platona, a bezkształtną pustkę *tohu wa-bohu* przyrównuje do nieokreśloności *chory*. W ostateczności Bóg jawi się jako dobry, ale nie wszechmocy 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 przepelniona 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>37</sup>. W ujęciu propagowanym przez Caputo Jezus narodził się nie po to być 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 społeczno-religijną popadł w konflikt z władzą Rzymu i religijnymi hierarchami. Jego śmierć stała się profetyczną<sup>38</sup> zapowiedzią drogi krzyża jaką będą musieli podążyć wszyscy ci, którzy będą mieli odwagę naruszyć uprzywilejowaną pozycję możnowładców świata. Natomiast sam znak krzyża ma przypominać o niesprawiedliwości uczynionej niewinnemu człowiekowi. Wspominanie śmierci Jezusa ma stać się „niebezpieczną pamięcią cierpienia<sup>39</sup>” (*dangerous memory of suffering*), niebezpieczną dla władzy tych, którzy dopuszczają się przemocy. Przede wszystkim jednak dla Caputo śmierć Jezusa na krzyżu jest ikonicznym przedstawieniem Boga, który objawia, że jest Bogiem słabym i nie może w cudowny sposób zapobiegać cierpieniu. Jedyłą 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

---

<sup>37</sup> Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że w tej kwestii Caputo ignoruje nauczanie samego św. Pawła, w którego pismach idea odkupieńczej śmierci Jezusa jest także obecna.

<sup>38</sup> Tenże, *The Weakness of God and the Iconic Logic of the Cross*, [w:] Marko Zlomislić, Neal DeRoo, *Cross and Khôra ...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>39</sup> Tenże, *The Weakness of God...*, dz. cyt., s. 255.

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 przebaczenie. Być może śladów takiego przebaczenia, które miało być pozytywną prowokacją przywodzącą do dobra, możemy się doszukiwać w pamiętnym goście 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 *I 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).

Bóg św. Pawła jest Bogiem słabych, wyszydzanych i pogardzanych<sup>40</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>41</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

---

<sup>40</sup> Tenże, *Postcards from Paul: Subtraction Versus Grafting*, [w:] Linda M. Alcoff, John D. Caputo (red.), *St. Paul Among The Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington 2009, s. 11.

<sup>41</sup> Caputo do grona *les juifs* zalicza te wszystkie bezbronne grupy społeczne, które na przestrzeni wieków były wykluczane, wypędzane, przymusowo asymilowane lub eksterminowane. Por. Jean F. Lyotard, *Heidegger i „żydy”*, tłum. S. Magala, [w:] „Odra” 2 (1994), s. 51-57.

czym innym jest święta anarchia<sup>42</sup> (*sacred anarchy*), która obowiązuje w ewangelicznym Królestwie Bożym. Kieruje nią logika odwrócenia, która nakazuje kochać nieprzyjaciół, cieszyć się bardziej z 1 nawróconego niż 99 sprawiedliwych oraz tych 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>43</sup> zaproponował by tak rozumianą teologię „słabego Boga” uznać za ponowoczesną wersję *teodycei*, czyli obrony Boga przed zarzutem ponoszenia odpowiedzialności za dopuszczenie do wydarzania się zła w świecie. Ortodoksyjna teologia od zawsze zmagала się z problemem istnienia zła w świecie, którego stwórcą jest wszechmocny, 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 pomiędzy 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 problem istnienia zła jest problematyczny, 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. W ten sposób Caputo rozwiązuje problem relacji Boga do zła, poprzez usunięcie problematyczności tej kwestii.

#### 4.4. Teologia wydarzenia

Caputo realizując wiernie postulaty 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 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.

---

<sup>42</sup>John D. Caputo, *The Weakness of God...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>43</sup>Neal DeRoo, *The Weakness of God: A New Theodicy*, [w:] M. Złomislić, N. DeRoo (red.), *Cross and Khôra...*, dz. cyt., s. 311-315.

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 doświadczaniu transcendującego wykraczaniu 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>44</sup>. Wydarzenie Boga jest niezastygłym w żadnej definitywnej określoności ekscysem i przepelnieniem, pozostającym w nieskończonym ruchu. Natomiast imię Boga jest prowizoryczną próbą 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 szcążkową 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 przepelnienie wydarzenia Boga ową dekonstrukcją 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

---

<sup>44</sup> John D. Caputo, *Spectral Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 47-51.

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 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 na to, że postmodernistyczny nomada wybierający się w duchową podróż bez nakreślonego planu i ustalonego miejsca docelowego, musi przejść przez trzy stadia ponowoczesnej religijnej egzystencji<sup>45</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>46</sup>”. Dlaczego nie mógł wprost stwierdzić, że jest ateistą? Nie mógł tego uczynić, ponieważ cały czas znajdował się w stanie radykalnego rozdarcia pomiędzy 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

---

<sup>45</sup> Tenże, *On Religion...*, dz. cyt., s. 132-135.

<sup>46</sup> Tenże, *Philosophy and...*, dz. cyt., s. 63.

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 przepełniony Bogiem, czyli by rozkwitał przebaczeniem, miłością i sprawiedliwością.

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 posągiem 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>47</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

---

<sup>47</sup> Stanisław Korab-Brzozowski, *Modlitwa*, [w:] Maria Podraza-Kwiatkowska (red.), *Stanisław Korab-Brzozowski. Poezje zebrane*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978 s. 58.

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 pozwoli pchnąć poemat w stronę przeistoczenia go w przykład przepełnionej pasją modlitwy do nieznanego Boga. W tej sytuacji kluczowy stanie się wers: „I przed posągiem 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 stojącym za nim ekscyście 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>48</sup>.

---

<sup>48</sup> John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida...*, dz. cyt., s. 308.

## Rozdział V. Ku radykalno-hermeneutycznej filozofii politycznej

### 5.1. 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 słuszną jest teza Carla Schmitta o teologicznych źródłach podstawowych pojęć nowożytnej filozofii politycznej, to wynika z tego, że 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 samym do upadku *ancien régime* 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.

---

<sup>1</sup> W tym przypadku bardzo łatwo zaobserwować wielojęzyczność 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 niegdyśszego 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> John D. Caputo, *The Weakness of God...*, dz. cyt., s. 96.

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 zracjonalizowania 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 wspomnianego już 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 balastu przeszłości<sup>7</sup>. Zapomnieć o grzechu mają ci, którzy od niego

---

<sup>3</sup> Tenże, *Without Sovereignty, Without Being: Unconditionality, The Coming God and Derrida's Democracy to Come*, [w:] „Journal for Cultural and Religious Theory” 4.3 (August 2003), s. 10.

<sup>4</sup> Tenże, *The Weakness of God...*, dz. cyt., s. 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> Tamże, s. 209.

<sup>7</sup> Czyż przykładu takiego pięknego przebaczenia nie odnajdujemy na stronicach *Nędzników*, powieści autorstwa Wiktora Hugo. W jednej z kluczowych scen tej powieści obserwujemy głównego bohatera Jeana Valjeana, który okradł 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,

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 roku 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 władzy (Caputo chodzi głównie o imigrantów, zwłaszcza tych uznawanych za nielegalnych). Zadaniem radykalnej demokracji jest także

---

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> Jednakże sam winowajca jest stale zobowiązany do podtrzymywania pamięci o wyrządzonym przez siebie cierpieniu, by już nigdy ponownie go 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> Tenże, *Without Sovereignty...*, dz. cyt., s. 11.

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 Caputo autonomia liberalnego demokrata 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, która jest 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

---

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

<sup>12</sup> Tamże, s. 193-194.

reformy staje się skamieniałym idolem, zastygającym w swej przygodnej formie. Bez otwarcia się na obietnicę „nadchodzącej demokracji” instytucje demokratyczne zapadają się w swojej terażniejszości i odcinają się od zwrócenia ku przyszłości, dzięki któremu mogłyby transcendująco wykraczać poza swoje tu i teraz. To dobiegające z przyszłości wezwanie „nadchodzącej demokracji” ma wzbudzać poczucie winny 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

---

<sup>13</sup> Tenże, *Without Sovereignty...*, dz. cyt., 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. Jednakże dużo lepszym działaniem

natomiast wiąże się pielęgnowaniem gościnności<sup>15</sup>, która jest cnotą gospodarza, czyli tego, który ma władze nad domem lub państwem. Derrida i Caputo wskazują, że otwartość gościnności często dokonuje asekuranckiego samoograniczenia poprzez zarysowanie wyraźnego dystansu pomiędzy 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 władze 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

---

otwierającym społeczeństwa zamknięte na odmienne kultury, byłoby bronienie praw chrześcijan do budowania swoich świątyń w takich radykalnie islamskich krajach jak Arabia Saudyjska.

<sup>15</sup> Tenże, *Deconstruction in the Nutshell...*, dz. cyt., s. 109-110.

<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 w tym przypadku 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> Tamże, s. 111.

<sup>19</sup> Tamże, s. 113.

rozkwitać w pełni swego witalnego potencjału. Natomiast zagrożenie związane jest z wyznaczaniem granic danej wspólnoty i wykluczającym oddzieleniem Nas od Innych.

W sytuacji, w której wydaje się niemożliwym 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 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 pomiędzy 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

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 124.

<sup>21</sup> Tamże, s. 114.

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

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, 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 jednak 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 cały czas 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

---

<sup>23</sup> Max Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii*, [w:] tenże, *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, tłum. J. Doktor, PIW, Warszawa 1987, s. 238-241.

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

<sup>25</sup> John D. Caputo, *Temporal Transcendence...*, dz. cyt., s. 198-200.

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.

## 5.2. Prawo i sprawiedliwość

Jako powinno się formułować relację sprawiedliwości do prawa? Czy prawo powinno być orężem sprawiedliwości, ślepy miecze, 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>27</sup>.

Każda dekonstrukcja czegokolwiek jest zawsze podejmowana w imię afirmacji czegoś niedekonstruowalnego (*undeconstructible*). W tym przypadku dekonstrukcja prawa odbywa się zawsze w imię sprawiedliwości, która dekonstrukcji nie podlega. Natychmiast pojawia się pytanie o charakter i sposób rozumienia tak postrzeganej sprawiedliwości. Czy przypadkiem nie podlegająca 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

---

<sup>26</sup> Tenże, *More Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>27</sup> Tenże, *Deconstruction in the Nutshell...*, dz. cyt., s. 16.

to, co niedekonstruowalne nie jest żadnym nowym centralnym fundamentem filozofii, lecz raczej ek-centriczną ekstazą<sup>28</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 to 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 to by umieszczało 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 inwencjoniści zachęcają do ustanawiania prawa na nowo, gdyż dekonstrukcja nie jest nihilistycznym niszczeniem, lecz czynieniem giętkim, elastycznym i reformowalnym. Jednakże takie zawieszenie lub przekroczenie spisane 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>29</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.

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

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 128.

<sup>29</sup> Tamże, s. 132.

wszelkimi osobliwościami<sup>30</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, także pamiętano 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>31</sup>. Dla Caputo głos wzywającej nas sprawiedliwości pobrzmiwa 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>32</sup> ograniczają pluralizm osobliwości i różnic. Amerykański radykalny hermeneuta przyrównuje wezwanie sprawiedliwości do pojawiającego się w *Ewangelii św. Jana* motywu *parakleta*<sup>33</sup>. W ten sposób Jezus określił Ducha Świętego, który podczas Jego nieobecności będzie pełnił rolę obrońcy, wspomorzyciela 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 do przemawiania i świadczenia o sobie w swoim własnym idiomatycznym języku. Gdy niesłuszne prawo oskarża jednostkę o kultywowanie osobliwości swojego bycia, to sprawiedliwość wciela się w rolę adwokata i obrońcy prawa do zachowania różnic stylów bycia.

Sprawiedliwość rozpatrywana z perspektywy zaproponowanej przez duet Derridy i Caputo ma niewiele wspólnego z antyczną koncepcją sprawiedliwości jako rozdzielania dóbr w zależności od wniesionych zasług. Nie jest podobna do ślepego

---

<sup>30</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 „mojowości” (*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. tamże, s. 135.

<sup>31</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>32</sup> Uzasadnionym prawnym ograniczeniem różnic będzie np. zakaz propagowania totalitarnych ideologii.

<sup>33</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.

miecza sprawiedliwości znanego z rzymskich kodeksów. Nie przypomina także sprawiedliwości znanej z pism politycznych John'a 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>34</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 własnego filozofowania<sup>35</sup>:

Niech sprawiedliwość wystąpi jak woda z brzegów i prawość jak potok  
nie wysychający niech wyleje! (Am 5, 24)

---

<sup>34</sup> Tenże, *The Weakness of God...*, dz. cyt., s. 136.

<sup>35</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 Boskiej sprawiedliwości wzgórza Izraela spłyną krwią i zapełnią się ciałami. Zob. Yvonne Sherwood, John D. Caputo, *Otobiographies, or How a Torn and Disembodied Ear Hears a Promise of Death*, [w:] Yvonne Sherwood, Kevin Hart (red.), *Derrida and Religion. Other Testaments*, Routledge, New York 2005, s. 217.

Wsluchiwanie się w nawoływanie sprawiedliwości i wdrażanie jej w życie nie jest także obce ewangelicznym przypowieściom Jezusa. Caputo, 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>36</sup>. Owa patchworkowa konstrukcja przybrała ostatecznie postać przypowieści *Przed Prawem*. Jej głównym bohaterem stał się rabbi Jezua<sup>37</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>38</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, dla 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>39</sup>. Natomiast Jezua złoszcząc 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.

---

<sup>36</sup> John D. Caputo, *Against Ethics...*, dz. cyt., s. 146-147.

<sup>37</sup> Tamże, s. 147.

<sup>38</sup> Występujący przeciwko fundującym zasadom panującego porządku społeczno-religijnego.

<sup>39</sup> W tym miejscu pojawia się odwołanie do motywu człowieka oczekującego u wrót Prawa znanego z powieści Kafki.

Ciekawym przykładem nadającym się do rozpatrzenia z teoretycznej perspektywy proponowanej przez obu filozofów mógłby być przypadek Waldemara Gronowskiego<sup>40</sup>, polskiego piekarza, który rozdając chleb potrzebującym musiał zapłacić zaległy podatek od darowizny, którego nie musiałby 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 ponad 100 tysięcznej kwoty, 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.

### **5.3. 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 dla 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>41</sup>” lub proto-postmodernisty, który umożliwił filozofii ponowoczesnej dokonanie

---

<sup>40</sup> Ewa Matuszewska, *Piekarz z Legnicy przegrał przed sądem*, [w:] [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) (dostępność 18.01.2013).

<sup>41</sup> John D. Caputo, *The Weakness of God...*, dz. cyt., s. 28.

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>42</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. Powtórzenie, którym zainteresowana jest radykalna hermeneutyka w paradoksalny sposób wytwarza to, co powtarza i sprawia, że nigdy nie powraca to samo<sup>43</sup>.

Jednakże 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 uczy chrześcijaństwo odrażających występków: używania pod szyldem chrześcijaństwa policyjnej przemocy<sup>44</sup>.

Dla Kierkegaarda zadaniem chrześcijanina jest dążenie do ustanowienia osobistej relacji z Bogiem, i właśnie w tym przeszkadzają mu instytucje, które w nieudolny

---

<sup>42</sup> Tenże, *Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 13-16.

<sup>43</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 przewyciężaniem pozorów tożsamości. Zob. Małgorzata Kowalska, *Deleuze Gilles. Différence et Répétition*, [w:] Barbara Skarga (red.) *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku. Tom 4*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 136-148.

<sup>44</sup> Cytat za: Ben Alex, *Søren Kierkegaard – Życie prawdziwe*, tłum M. Zdeb, Oficyna Wydawnicza Vacatio, Warszawa 1998, s. 113.

sposób starają się go wyręczać 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 zadamawiać. Jednakże pod koniec życia Kierkegaarda poziom jego kontestacji świata bardzo się radykalizował. 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>45</sup>.

Choć Caputo podejmuje wiele filozoficzno-teologicznych tropów Kierkegaarda, to jednak zdecydowanie odrzuca jego późny ekstremizm, którego naturalną konsekwencją nie byłoby naprawienie Kościoła, lecz unicestwieniem chrześcijaństwa. Jednakże duch kwestionowania logiki „tego świata” jest bardzo bliski amerykańskiemu hermeneucie, a zwłaszcza jego koncepcji świętej 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 nadejście obcych, którzy kołaczą do drzwi, na podobieństwo samego Boga, dla którego nie znaleziono miejsca w gospodarce. Jednakże Caputo podkreśla, że Królestwo nie jest żadnym nowym miejscem gdzieś w świecie, lecz nową egzystencją, nowym sposobem życia<sup>46</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>47</sup>”. Można podjąć się próby umieszczenia tego wezwania w kontekście toczącego się konfliktu palestyńsko-izraelskiego i rozważyć cztery możliwości jego rozwiązania. Pierwsza droga do rozwiązania konfliktu proponuje rozwiązanie kwestii Autonomii Palestyńskiej poprzez 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

---

<sup>45</sup> John D. Caputo, *How to Read Kierkegaard*, Granta Books, London 2007, s. 5.

<sup>46</sup> Tenże, *The Weakness of God...*, dz. cyt., s. 270.

<sup>47</sup> Tamże, s. 276.

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>48</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 swoich 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 stworzona pomiędzy dwoma przyjściami Chrystusa. Dla Caputo instytucje kościelne są tylko prowizorycznym planem B, skonstruowanym pod wpływem nie ziszczenia się planu A<sup>49</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 hierarchie zinstytucjonalizowanych kościołów wcale nie muszą zamykać się na niesienie pomocy najuboższym. Caputo często przytacza w tym kontekście działalność

---

<sup>48</sup> Slavoj Žižek, *Israel's best hope lies in a single state*, [w:] <http://www.newstatesman.com/middle-east/2011/03/jewish-girls-israel-arab-state>, (dostępność 18.01.2013).

<sup>49</sup> John D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct...*, dz. cyt., s. 34-35.

afrykańskiego arcybiskupa Desmond Tutu<sup>50</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 odnoszenie się przez Caputo do spuścizny południowoamerykańskiej teologii wyzwolenia. Przedstawicielom tego religijnego ruchu można bowiem zarzucić nie tylko daleko idący flirt z ideologią marksistowską lub wręcz sprzedawanie marksizmu pod przykrywką chrześcijaństwa<sup>51</sup>, lecz także odwoływanie się do przemocy, której nie unikali księża z karabinami<sup>52</sup>.

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 sejentologia, która z opowieści o charakterze *science-fiction* przeistoczyła się w dochodowy religijny produkt. Mara Einstein określiła wszystkie przytoczone kultury mianem swoistych „religijnych marek” (*religious brands*), które funkcjonują jako kolejne produkty na rynku lifestylowej konsumpcji<sup>53</sup>. To właśnie tego typu nowe ruchy religijne są przeciwieństwem wspólnot zorientowanych na czynienie daru z siebie w służbie potrzebującym.

---

<sup>50</sup> Tamże, s. 128.

<sup>51</sup> Joseph Ratzinger, *Wiara-Prawda-Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, s. 93-94.

<sup>52</sup> Caputo opowiada się za naśladowaniem Jezusa, który w powieści Dostojewskiego rozbraja brutalną siłę Wielkiego Inkwizytora przy pomocy pocałunku. W sporze dotyczącym relacji chrześcijaństwa do stosowania przemocy za przeciwnym względem 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>53</sup> Mara Einstein, *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*, Routledge, New York 2008, s. I-XV.

Zupełnie inną inspirację dla ponowoczesnych wspólnot religijnych stanowi dla Caputo przykład niewielkiej grup religijnej *Icon* z Belfastu w Irlandii Północnej<sup>54</sup>. *Icon* trudno nazwać instytucją w tradycyjnym rozumieniu tego terminu, jest to raczej bardzo luźne i awangardowe zgromadzenie młodych ludzi, którzy nie stworzyli 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 ateści. 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>55</sup>.

Caputo podkreśla także, że przyszłe (nadchodzące) postmodernistyczne wspólnoty religijne muszą bronić się przed upadkiem w idolatrię<sup>56</sup>. Taką 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 idolatrią 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.

---

<sup>54</sup> John D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct...*, dz. cyt., s. 130.

<sup>55</sup> Tamże, s. 130.

<sup>56</sup> Tamże, 131.

**CZĘŚĆ DRUGA**  
**POLEMIKI**

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

Platon

## Rozdział VI. Christophera Norrisa krytyka postmodernizmu

### 6.1. Filozoficzne spory o dekonstrukcję

Pomimo upływu już dziewięciu lat od śmierci Jacquesa 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. Z drugiej strony przeciwnicy dekonstrukcji zarzucają jej promowanie nieodpowiedzialnego relatywizmu i nihilistycznej transgresji dla samej transgresji, której zgubną konsekwencją jest podważenie wszelkich trwałych fundamentów cywilizacji zachodniej. Do grona przeciwników filozoficznego projektu Derridy można zaliczyć takich filozofów jak Jürgen Habermas, Roger Scruton, czy też 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 niszczycielski 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>.

W ocenie Scrutona pisma Derridy lubują się w intelektualnych paradoksach, które stanowią wywrotową siłę i paliwo napędzające dekonstrukcyjną praktykę. Jej konsekwencją jest postrzeganie świata jako wytworu ludzkich konstrukcji, co sprawia,

---

<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. Michał Paweł Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Wydawnictwo Domini, Bydgoszcz 1997, s. 65-88.

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

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, że 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 spisanego prawa i pisemnych umów trwałą fundament regulujący charakter społecznych interakcji. Poza tym Scruton, który jest również kompozytorem muzyki operowej, nie omieszkiał wspomnieć także o fakcie przelewania pięknych muzycznych dźwięków na papier wypełniany symbolicznym zapisem znaków umieszczanych na pięciolinii.

Derridiański kult pisma wiąże się także z hucznym ogłoszeniem śmierci jego autora, co sprawia, że treść tekstów jest zależna tylko od naszego ich odczytania. 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, że 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

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 182.

<sup>4</sup> Tamże, s. 183-184.

<sup>5</sup> Tamże, s. 188.

ostrzach. *Écriture* jest imieniem podwójnej nieobecności znaku i jego desygnatu. W ten sposób miecz ten odcina dłoń Derridańskiego pisarza. Jeśli świat jest tekstem pisanym przez *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 rozstawania 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 zasypanie tej oddzielającej granicy 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

---

<sup>6</sup> Stanley Rosen, *Hermeneutyka jako...*, dz. cyt., s. 94-95.

<sup>7</sup> Tamże, s. 118.

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>, wskazał na ślepią uliczkę, do której prowadzi uprawiana przez wielu postmodernistów totalna krytyka rozumu, która ostatecznie musi zawsze 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

---

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

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

<sup>10</sup> Jürgen Habermas, tamże, dz. cyt., s. 234.

<sup>11</sup> Tamże, s. 235.

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 pomiędzy filozofią i literaturą jest także bardzo ważny dla amerykańskiego neopragmatysty Richarda Rorty'ego, który jednakże w przeciwieństwie do Habermasa, odnosi 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

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 238.

<sup>13</sup> Tamże, s. 239.

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

ciągłe i nigdy nie kończące 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 toczonej na demokratycznej agorze.

Jednakże autor *Filozofii i zwierciadła natury* z przykrością stwierdził, że także Derrida nie jest wolny od nostalgicznego pragnienia budowania filozoficznego systemu i posługując się takimi pojęciami jak *différance* lub *pra-pismo* oddał się próbom skonstruowania kolejnej wersji transcendentalnego 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 formułowanych 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 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 *Pochodzenie 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

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 143.

<sup>16</sup> Dobrym przykładem będzie książka *Glas*, w której Derrida starał się zestawzić 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> Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 81.

analitycznego dyskursu, tylko przy pomocy 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 przypadkach, w których francuski filozof oddawał się komentowaniu dzieł literatury<sup>22</sup>, jego analizy

---

<sup>18</sup> Christopher Norris, *Dekonstrukcja, postmodernizm a filozofia: Habermasa krytyka Derridy*, [w:] Bogdan Banasiak (red.), *Derridiana*, tłum. J. Jarniewicz, S. Konopacki, Inter Esse, Kraków 1994, s. 121.

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

<sup>20</sup> Tenże, *Dekonstrukcja, postmodernizm a filozofia...*, dz. cyt., s. 107.

<sup>21</sup> Tamże, s. 136.

<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. tenże, *Limited Inc: How Not to Read Derrida*, [w:] tenże, *What's Wrong With Postmodernism. Critical Theory and the End of Philosophy*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1990, s. 162.

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 nie jest ani w pełni zdeterminowane, ani skazane na totalną przygodność i relatywizację, lecz cały czas jest skazane na oscylowanie pomiędzy 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 rozdzielać. Dokładnie w taki sam sposób należy podchodzić do Derridaińskiej 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.

Christopher Norris zwięźliwie sformułował swoją apologię Derridy formułując 3 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>25</sup>.

Z tak sformułowaną 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 rozkwitać 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

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 142.

<sup>24</sup> Jacques Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, [w:] tenże, *Marginesy filozofii*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 262-336.

<sup>25</sup> Christopher Norris, *Limited Inc...*, dz. cyt., s. 160.

metafizycznych aksjomatów<sup>26</sup>. Derrida w swoich komentarzach zarysowywał jedynie drogę, która mógł podążać 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 antyświeceniowym 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>27</sup>. Jeśli chcemy postrzegać Derridę jako transcendentalnego filozofa<sup>28</sup>, to jest on raczej quasi-transcendentalistą. Taki quasi-transcendentalny filozof stara się pokazywać warunki, które czynią pewien x (np. dar) możliwym i jednocześnie czynią go niemożliwym<sup>29</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.

Ta różnica w ocenie stosunku dekonstrukcji i postmodernizmu ma najpewniej swoje źródło w przyjmowanej przez Norrisa dość wyraźnej orientacji proświeceniowej, 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 poprzez pryzmat religijnych kategorii<sup>30</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

---

<sup>26</sup> John D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 122.

<sup>27</sup> Tu należy jednak przyznać, że dzięki temu Norris wyraźnie przyczynił się do popularyzacji tej mniej znanej strony filozoficznych pism Derridy. Zob. tenże, *More Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 95.

<sup>28</sup> Christopher Norris, *Derrida and Kant*, [w:] tenże, *What's Wrong With Postmodernism...*, dz. cyt., s. 195.

<sup>29</sup> John D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 95.

<sup>30</sup> Frank Kermody, Christopher Norris, *Music, Religion and Art. After Theory*, [w:] Michael Payne, John Schad (red.), *Life. After. Theory*, Continuum, London 2004, s. 128-131.

dekonstrukcjonistycznej na motywy teologiczne. W ten sposób Caputo dokonał aktu wpisania dekonstrukcji w postsekularny zwrot współczesnej filozofii i nadał jej religijno-profetyczny wymiar.

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

Christopher Norris poświęcił w swojej intelektualnej aktywności wiele czasu i miejsca na zapisanych stronach swych książek na toczenie zaciętych sporów z szeroko rozumianym dziedzictwem myśli postmodernistycznej<sup>31</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 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>32</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

---

<sup>31</sup> W tym podrozdziale skupiam się głównie na polemikach Norrisa z takimi filozofami jak Lyotard, Kuhn, Feyerabend i Baudrillard.

<sup>32</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. Christopher Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, dz. cyt., s.29.

tłumienia narracyjnego pluralizmu. Oddanie sprawiedliwości<sup>33</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>34</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 postmoderniści historycy, tacy jak Hayden White<sup>35</sup>, idąc po tropach pozostawionych przez 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>36</sup>. W mniemaniu

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 25.

<sup>34</sup> Łukasz Wiśniewski, *Filozofia po Auschwitz - Le Différend, Jeana-Francoisa Lyotarda*, [w:] „Homo Communicativus”, 1/2006, s. 20.

<sup>35</sup> Anna Burzyńska, Michał Paweł Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 504-508.

<sup>36</sup> Christopher Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, dz. cyt., 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 Bastylii, 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

Norrisa w sukurs rewizjonistom historycznym może także przyjść promowana przez Baudrillarda koncepcja rzeczywistości wypieranej przez wirtualność medialnych symulaków<sup>37</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 technologicznie 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>38</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 jako Thomas S. Kuhn i Paul K. Feyerabend. W przypadku 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

---

rewolucja była karą za grzech. Por. Jan Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993, s. 12.

<sup>37</sup> Christopher Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, dz. cyt., s. 34.

<sup>38</sup> Tamże, s. 35

i Einsteina stają się wtedy nieporównywalne i niemożliwością staje się wydanie sądu przyznającego jednoznaczną słusność jednej z nich. Taki pogląd Norris kontruje przytaczając celny fragment z pism „wewnętrznego 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>39</sup>.

Norris przeciwstawia także idee Kuhna koncepcji Gastona Bachelarda<sup>40</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, Bachelarda wskazywał na niezbędność 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, że koncepcję Kuhna możemy interpretować poprzez przyrównanie odmiennych paradygmatów naukowych do różnokolorowych okularów, poprzez które spoglądamy na świat<sup>41</sup>. W takim przypadku mamy do czynienia z interpretacją bardziej epistemologiczną niż ontologiczną i nie możemy już stwierdzać, że zmiana paradygmatu oznacza życie w dwóch innych światach, lecz jedynie inny sposób percypowania jednego świata<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Cytat za: Christopher Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, dz. cyt., s 54.

<sup>40</sup> Tamże, s. 215-216.

<sup>41</sup> Tamże, s. 207.

<sup>42</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 i neopozytywizm Koła Wiedeńskiego? Zob. Leszek Nowak, *Byt i myśl: u podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej. Tom I*, Wydawnictwo Zysk i s-ka, Poznań 1988, s. 77.

Innym polemicznym adwersarzem Norrisa jest Paul 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 Voo Doo, jeśli spełniają swoją rolę w ramach pewnej określonej formy życia, mogą zostać uznane za aktywność równie racjonalną jak medycyna akademicka<sup>43</sup>?

Zgubne konsekwencje teorii Feyerabenda ujawniły się zdaniem Norrisa w momencie, w którym opowiedział się on po stronie katolickich krytyków Galileusza<sup>44</sup>. Wedle autora *Przeciw metodzie* dokonując wyboru pomiędzy różnorodnymi modelami naukowymi powinniśmy brać pod rozważę 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>45</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>46</sup>. Zwłaszcza ustalenia mechaniki kwantowej są często używane przez postmodernistów<sup>47</sup>, by ostatecznie rozprawić się z koncepcją realizmu

---

<sup>43</sup> Christopher Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, dz. cyt., s. 66.

<sup>44</sup> Tamże, s. 126-127.

<sup>45</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. Dinesh D'souza, *To wspaniałe chrześcijaństwo*, tłum. K. Korzeniewska, A. Wołek, Dom Wydawniczy RAFAEL, Kraków 2011, s. 117-127; Thomas E. Woods Jr., *Jak Kościół katolicki zbudował zachodnią cywilizację*, tłum. G. Kucharczyk, Wydawnictwo AA, Kraków 2006, s. 77-83.

<sup>46</sup> Christopher Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>47</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 teorie nauk przyrodniczych zaangażowano do wspierania idei postmodernistycznej filozofii. Artykuł spotkał się z bardzo pozytywnym przyjęciem ze strony reprezentantów różnych nauk humanistycznych. Jednakże

poznawczego zarówno w naukach przyrodniczych jak i humanistycznych<sup>48</sup>. Tym czasem 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>49</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 Christophera Norrisa określić można najlepiej jako realizm krytyczny<sup>50</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

---

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. John D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 151. Innym interesującym przykładem inicjatywy skierowanej przeciwko myśli postmodernistycznej jest internetowa strona, na której można znaleźć tzw. „generator postmodernizmu”, który jest programem komputerowym samodzielnie tworzącym postmodernistyczne teksty. Program jest dostępny na stronie: <http://www.elsewhere.org/pomo/> (dostępność 02.02.2013).

<sup>48</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>49</sup> Tamże, s. 225-226.

<sup>50</sup> Michał Paweł Markowski, *Dekonstrukcja, postmodernizm, oświecenie. Krótkie wprowadzenie do pism Christophera Norrisa*, [w]: Christopher Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, dz. cyt., s. XVII.

realistyczno-krytycznego nastawienia do rzeczywistości służy emancypacji i oświeceniu, a postmodernistyczny radykalny sceptycyzm sprzyja reakcjonistycznym ideologiom<sup>51</sup>. By nauka była odpowiedzialna etycznie i przekonywująca społecznie, to musi ona 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 postulatowi językowych konstruktywistów, dla których znika rzeczywistość poza tekstem<sup>52</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 sądzymy, 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>53</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.

### **6.3. 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

---

<sup>51</sup> Christopher Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, dz. cyt., s. 136.

<sup>52</sup> Michał Paweł Markowski, *Dekonstrukcja, postmodernizm, oświecenie...*, dz. cyt., s. XV.

<sup>53</sup> Christopher Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi...*, dz. cyt., s. 61.

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 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 późniejsze 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 ujęcie naukowych teorii. Egzystencjalna koncepcja nauki dotyczy zdaniem Caputo nauki uprawianej przez Kierkegaardowskie „biedne egzystujące indywiduum<sup>54</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

---

<sup>54</sup> John D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 155.

egzystencjalne rozumie naukę jako sposób egzystencji, a przez to jako modus bycia-w-świecie, który byt lub bycie odkrywa lub otwiera<sup>55</sup>.

Heidegger wskazuje, że genealogiczne źródło nauki wypływa z pre naukowego 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 metodologią 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 pre naukowe życie, dwa różne modusy egzystowania *Dasein* i jego bycia-w-świecie. Prenaukowe życie opiera się na praktycznym zaangażowaniu w faktyczną egzystencję i obcowaniu

---

<sup>55</sup> Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 449.

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>56</sup>. Także dla Caputo nie ma czystych faktów, bowiem mamy do czynienia jedynie z faktami jakoś już zinterpretowanymi<sup>57</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 pomiędzy 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>58</sup>.

---

<sup>56</sup> John D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 159.

<sup>57</sup> Tamże, s. 162.

<sup>58</sup> Martin Heidegger, *Bycie i...*, dz. cyt., s. 14.

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>59</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>60</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 sprowadzonymi do roli surowego zasobu (*Bestand*) materiału przeznaczonego 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

---

<sup>59</sup> Tamże, s. 13.

<sup>60</sup> John D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 164.

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>61</sup>.

Warto podkreślić, że radykalna hermeneutyka Caputo nie postuluje poddania rozumowi i przejścia na pozycje irracjonalistyczne. Jej celem jest raczej emancypacja rozumu z ograniczeń narzucanych mu przez metafizykę, co zaowocowałoby wypracowaniem postmetafizycznej wizji racjonalności<sup>62</sup>. Pomóc może w tym koncepcja zaproponowana przez Gadamera<sup>63</sup>, który postulował by także rozum teoretyczny został pomyślany w kategoriach *phronesis*, czyli dostosowywania norm, które są ogólnymi schematami, do nowych sytuacji<sup>64</sup>. Taka postmetafizyczna racjonalność będzie zdolna do radzenia sobie w kryzysowych sytuacjach załamania się 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 kognitywistów, filozofów umysłu i teoretyków sztucznej inteligencji, którzy przyrównują ludzki umysł do sprawnie działającego komputera<sup>65</sup>. Jego zdaniem spontanicznej kreatywności ludzkiego umysłu nie uda się nigdy zamknąć w ograniczających ramach

---

<sup>61</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 czwórmi. Zob. Dariusz Liszewski, *Ekologia głęboka wobec tradycji filozoficznej – Martin Heidegger*, [w]: <http://pracownia.org.pl/dzikiel-zycie-numery-archiwalne,2152,article,2988> (dostępność 02.02.2013).

<sup>62</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. Stanisław Borzym, *Wolfgang Welsch, Vernunft*, [w]: Barbara Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku. Tom 5*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 480-488.

<sup>63</sup> John D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 210.

<sup>64</sup> Gdy ogólne reguły sądzienia i działania zawiodą w sytuacji konfrontacji z osobliwymi sytuacjami, to 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 dłuższej problemu. Można także pod wpływem wyjątkowych przypadków zreformować dotychczas obowiązujące reguły. To właśnie ta druga opcja jest preferowana przez radykalno-hermeneutyczne podejście Caputo.

<sup>65</sup> Tenże, *Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 227.

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 kognitywistów, którzy uznaliby zapewne takie spekulatywne argumenty, postulujące niemożliwość skonstruowania SI<sup>66</sup>, za przykład oderwanej od rzeczywistości mądrości „kanapowych filozofów<sup>67</sup>”, którzy siedząc przy biurku starają się bez odwołania do empirycznych eksperymentów rozstrzygać o prawach obowiązujących w świecie.

Amerykański radykalna 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>68</sup>.

Wyjątkowo w tym przypadku radykalno-hermeneutyczna myśl Caputo podąża w tym samym kierunku, w którym zmierza krytyka bolońskiej reformy wyższej edukacji dokonana przez Slavoj Žižka<sup>69</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

---

<sup>66</sup> Choć Caputo powątpiewa w możliwość skonstruowania maszyn obdarzonych sztuczną inteligencją, to jednak najprawdopodobniej gdyby w ludzkich społecznościach pojawiłyby inteligentne maszyny, które wykazywałyby oznaki przejawiania uczuć, to 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>67</sup> Por. David Casacuberta, *Umysł. Czym jest i jak działa*, tłum. J. Krzyżanowski, Wydawnictwo Świat Książki, Warszawa 2007, s. 107-110.

<sup>68</sup> John D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 231.

<sup>69</sup> Slavoj Žižek, *The Situation is Catastrophic*, [w:] [http://www.lacan.com/thesymptom/?page\\_id=1951](http://www.lacan.com/thesymptom/?page_id=1951) (dostępność 31.01.2013).

wiedzy. W ten sposób absolwenci psychologii lub socjologii mieliby stać się ekspertami w doradzaniu organom państwowym np. jak 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.

## Rozdział VII. Spory o postsekularyzm

### 7.1. 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 Kierkegarda. Obaj myśliciele zaproponowali podobnie pesymistyczną diagnozę XIX wieku. W ich mniemaniu wiek dziewiętnasty 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 pływaczność dziewiętnastowiecznej 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. Natomiast od obu myślicieli amerykański hermeneuta przejął ich antymetafizyczne nastawienie. Dlatego jego postsekularyzm ma rozkwitać bez metafizycznego zaplecza oraz bez wyraźnego wytyczania granic pomiędzy 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

---

<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 utorować trzecią drogę dla postsekularnej filozofii. W takim przypadku „śmierć Boga” będzie okazją do pomyślenia Boga na inny sposób.

<sup>2</sup> Por. John D. Caputo, *On Religion...*, dz. cyt., s. 53.

<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.

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 apologety” (Dinesh D’souza, William Lane Craig, Alister McGrath) toczą spory z ruchem „nowych ateistów” (Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Daniel Dennett). Podkreślają oni, że dobrobyt i zaawansowany rozwój technologiczny wcale nie zdołał 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

---

<sup>4</sup> Inne ujęcie różnorodnych strategii postsekularnych zob. Michał Pospieszyl, *Wszystko co chcielibyście wiedzieć o chrześcijaństwie, ale bałiście się zapytać Žižka*, [w:] „Pressje”, Teka XXV/2011, s. 72-81.

<sup>5</sup> Dinesh D’Souza, *To wspaniale chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s.17-28.

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 chrześcijańskiej teologii. Natomiast swoją refleksję nad relacją pomiędzy 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>7</sup>.

Trzecią koncepcją postsekularyzmu jest jego radykalnie lewicowa<sup>8</sup> wersja propagowana przez takich filozofów jak Slavoj Žižek, Alain Badiou lub Giorgio Agamben. Punktem wyjścia tego postsekularyzmu jest postawa materialistyczna i ateistyczna. Zadaniem myśli postsekularnej tego typu jest dokonanie takiej reinterpretacji chrześcijańskiej tradycji, by można było na jej fundamencie zbudować

---

<sup>6</sup> Julian W. Korab-Karpowicz, *Nieświadomość tego, co zostało utracone*, [w:] „Pressje”, Teka XXVIII/2012, s. 234-241.

<sup>7</sup> Jürgen Habermas, *Świadomość tego, co zostało utracone*, tłum. J. W. Korab-Karpowicz, [w:] tamże, s. 232.

<sup>8</sup> Kuba Mikurda, *Jaka kukła, jaki karzeł? Žižek, psychoanaliza i myśl postsekularna*, [w:] „Krytyka Polityczna”, Nr. 14 2007/2008, s. 291-301.

lewicową teologię wyzwolenia i wykorzystać ją do wsparcia politycznych projektów rewolucyjnej emancypacji społecznej.

W dalszej części tego rozdziału postsekularyzm Caputo zostanie bliżej skonfrontowanych z postsekularyzmem Žižka. Poza tym zaproponowana przez amerykańskiego filozofa postmodernistyczna refleksja nad religią zostanie polemicznie zestawiona z radykalnym ateizmem Martina Hägglanda i ortodoksyjnym chrześcijaństwem Gilberta Keitha Chestertona.

## **7.2. Martin Hägglund i dekonstrukcja jako radykalny ateizm**

Zaproponowana przez Caputo religijna interpretacja dekonstrukcji spotkała się z negatywnym przyjęciem ze strony szwedzkiego filozofa Martina Hägglanda, który w odpowiedzi na postsekularne odczytania pism Derridy zaproponował interpretację dekonstrukcji jako manifestacji postawy radykalnie ateistycznej. Amerykański radykalny hermeneuta poświęcił swoje filozoficzno-teologiczne pisma na próby wykazania, że dekonstrukcję i religię przenika podobna pasja i pragnienie. Zanegowanie takiej tezy stało się dla Hägglanda głównym impulsem do odrzucenie postsekularnych interpretacji dekonstrukcji oraz do oddania się praktyce dekonstrukcyjnego czytania pojęć religijnych przeciwko nim samym i zawsze w duchu radykalnego ateizmu<sup>9</sup>.

Szwedzki filozof koncentruje się na wykazaniu, że religijna koncepcja pragnienia radykalnie różni się od pragnienia, którym żyje zaproponowana przez Derridę dekonstrukcja. Dla Hägglanda istota religijnego pragnienia została bardzo dobrze wyłożona przez św. Augustyna, który opłakiwał śmierć swojego bliskiego przyjaciela i obawiał się utraty swojej ukochanej matki<sup>10</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 tego, co śmiertelne i podatne na utratę musi zostać zastąpiona przez miłość do tego, co nieśmiertelne i niemożliwe do stracenia. W

---

<sup>9</sup> Martin Hägglund, *Autoimmunity of Life: Derrida's Radical Atheism*, [w:] tenże, *Radical Atheism: Derrida and the Time Of Life*, Stanford University Press, Stanford 2008, s. 116.

<sup>10</sup> Tamże, s.114.

ten sposób Augustyn chciał się wyzbyć złego i przynoszącego cierpienie pragnienia zachowania przy życiu śmiertelnej matki, tym samym chciał się uodpornić na ból, którego doznawał po stracie najlepszego przyjaciela<sup>11</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, spokojny jesteś; dzieła zmieniasz, a nie zmieniasz zmysłu; przygarniasz, 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>12</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>13</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>14</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

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 150.

<sup>12</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., s. 27.

<sup>13</sup> Martin Hägglund, tamże, dz. cyt., s. 111.

<sup>14</sup> Tamże, s. 131.

możliwość śmierci, by pragnienie przetrwania życia mogło zostać zachowane<sup>15</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 filozofii Derridy religijnego wymiaru<sup>16</sup>. Tradycyjny ateizm jest jedynie niewiarą w istnienie Boga i nieśmiertelności, ale nie przeczy, że człowiek może pragnąć nieśmiertelności. Natomiast radykalny ateizm głosi, że 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>17</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>18</sup>. Choć biskup z Hippony w swoich słowach odnosił się do iluzorycznego bóstwa manichejczyków, a nie do prawdziwego Boga chrześcijaństwa, to jednak Hägglund wrywając 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 zmroził 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

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 159.

<sup>16</sup> Martin Hägglund, *The Radical Evil of Deconstruction: A Reply to John Caputo*, [w:] „Journal for Cultural and Religious Theory” 11.2 (Spring 2011), s. 129.

<sup>17</sup> Martin Hägglund, *Autoimmunity of Life...*, dz. cyt., s. 111.

<sup>18</sup> Tamże, s. 163.

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>19</sup>.

Dla Caputo teoretyczna propozycja Hägglanda 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 Hägglanda, który w postępowaniu takich postsekularnych filozofów jak Caputo, doszukuje się niebezpieczeństwa wpisania dekonstrukcji w paradygmatyczne ramy myśli niezmienności, niezniszczalności lub nieutralności jakiegokolwiek ideału lub absolutu. 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>20</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>21</sup>. Radykalno-hermeneutyczna interpretacja chrześcijaństwa, którą rozwija Caputo dokonuje wewnętrznej krytyki tej tradycji religijnej i ponownego jej zreinterpretowania poprzez 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

---

<sup>19</sup> Św. Augustyn, tamże, s. 91-92.

<sup>20</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. John D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 232-233.

<sup>21</sup> John D. Caputo, *The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology*, [w:] „Journal for Cultural and Religious Theory” 11.2 ( Spring 2011), s. 38.

twarży, a jego dekonstrukcyjna filozofia - niejedno oblicze. Jednakże najbardziej warte podkreślenia jest to, że dla Caputo radykalno-ateistyczna interpretacja pism Derridy jest przykładem autoimmunologicznej reakcji na obecną w jego filozofii ideę „religii bez religii”<sup>22</sup>. Każda idea filozoficzna podlega autodekonstrukcji, 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.

### **7.3. Gilbert K. Chesterton i paradoks w służbie ortodoksji**

Dla radykalno-hermeneutycznej filozofii Caputo ewangeliczne paradoksy stanowią łącznik pomiędzy doktryną chrześcijańską i ideami postmodernizmu. Element łączący stanowi anarchiczna logika Królestwa Bożego, która 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, poprzez 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 cały czas 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

---

<sup>22</sup> Tamże, 122.

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 doświadczaniu 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 uczepił się ideału jednej i niezmiennej prawdy, która zastyga w dogmatycznej formie klucza do sekretów rzeczywistości. Jednakże błędem byłoby przypisywanie Chestertonowi pełnej pychy i arogancji postawy jedyne go depozytariusza absolutnej wiedzy o wszelkich tajemnicach człowieka i Wszechświata. Wręcz przeciwnie, rozmyślenia autora *Romancy o ortodoksji* nigdy nie są pozbawione pewnego rodzaju pokory. Pokora ta jednakże nie sprowadza się do zwątpienia w ideę prawdy jako takiej, lecz do wątpienia w człowieka, a dokładniej w jego zdolności do pełnego wniknięcia w istotę rzeczy i zracjonalizowania wszelkich aspektów życia<sup>23</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

---

<sup>23</sup> Gilbert K. Chesterton, *Ortodoksja*, tłum. M. Sobolewska, Fronda/Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2004, s. 50-51.

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 cały czas 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 czią naszych przodków, pozbawia nas ona także bardziej nowoczesnej i arystokratycznej przyjemności pogardzania nimi<sup>24</sup>.

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 przybliżyć go do ideału ciągle zmieniają

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 58.

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>25</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 kościelnego credo zawierającego dogmaty) nie można zawiązać wspólnoty opartej na fundamencie zgody na pewne wspólne minimum wartości<sup>26</sup>.

Chestertona od postmodernistów odróżnia także bardzo wyraźnie spojrzenie na idee prawdy. Dla ponowoczesnych myślicieli prawda jest nietrwała, 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>27</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>28</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

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 189.

<sup>26</sup> Tenże, *Obrona świata: wybór publicystyki (1901-1908)*, tłum. J. Rydzewska, Fronda/Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2010, s. 378.

<sup>27</sup> Tenże, *Ortodoksja...*, dz. cyt., s. 94.

<sup>28</sup> Slavoj Žižek, *W obronie przegranych...*, dz. cyt., s. 101.

zbrodnicze zamiary. Docieramy do źródeł tych okropnych myśli, które w końcu muszą doprowadzić do fanatyzmu i intelektualnej zbrodni<sup>29</sup>.

Każdy rasowy radykalny hermeneuta dostrzegłby w takim filozofie-policjancie złowrogi przykład cenzora myśli, który w Orwellovskim 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 nie będące quasi-pojęciami, tezy filozoficzne nie ujmowane 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 pomiędzy 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.

---

<sup>29</sup> Gilbert K. Chesterton, *Człowiek, który był czwartkiem*, tłum. M. Skibniewska, Fronda, Warszawa 2008, s. 47.

Chesterton swoją refleksję nad ustrojem demokratycznym rozpoczynał od wskazania dwóch kluczowych zasad demokracji<sup>30</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 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, to wtedy 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>31</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

---

<sup>30</sup> Tenże, *Ortodoksja...*, dz. cyt., s. 76-77.

<sup>31</sup> Tamże, s. 78-79.

reakcjonistycznym postulatom politycznym, to Chesterton skupia się raczej na podkreśleniu rewolucyjnego i buntowniczego wymiaru chrześcijańskiej ortodoksji<sup>32</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 jest podstawą do 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 zmiernianiu 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 o zagrożenia przeistoczenia się nowych form sprawowania władzy w źródła społecznego ucisku. Także chrześcijańska rewolucja społeczna może się zwrócić przeciwko sobie, dlatego Chesterton stwierdzał, że:

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 niedopuszczenie prawdy do głosu<sup>33</sup>.

O rewolucyjnym potencjale chrześcijaństwa świadczy także fakt, 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 stał się buntownikiem i tym samym podzielił ich tragiczny los. To przeświadczenie wyraził Chesterton w następujących słowach:

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 236.

<sup>33</sup> Tamże, s. 204.

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>34</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 do drugiego. Natomiast Chesterton, podejmując tą 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 odrzucenie 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

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 243.

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>35</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 przesywającego zachwytu i bardziej przesywającego 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>36</sup>.

Chrześcijanin powinien także łączyć w swej egzystencjalnej postawie skrajny pesymizm i optymizm<sup>37</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 między innymi przez Arystotelesa, drogą środka, która prowadzi do rozcieńczenia wyrazistości obu skrajności.

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

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 125.

<sup>36</sup> Tamże, s. 124.

<sup>37</sup> Tamże, s. 165.

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, dokonując aktu słusznego gniewu, wypędzał kupców i handlarzy, którzy uzurpowali sobie prawo do zawłaszczenia świętych dziedzińców świątyni<sup>38</sup>.

Na końcu swej podróży Jezus odnalazł okrutną śmierć. Choć często porównuje się Jezusa do postaci Sokratesa<sup>39</sup>, to mimo pewnych podobieństw pomiędzy nimi, to tym co ich wyraźnie odróżnia jest dla Chestertona ich śmierć<sup>40</sup>. W ujęciu angielskiego pisarza Sokrates wiódł spokojne i oddane filozoficznej refleksji życie, które zostało przerwane w wyniku nieoczekiwanych i niesprzyjających zbiegów okoliczności<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Gilbert K. Chesterton, *Wiekiasty człowiek*, tłum. M. Sobolewska, Fronda/Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2004 s. 328.

<sup>39</sup> Jezusa i Sokratesa łączy fakt nie pozostawienia 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 słusznie pretendować do miana wydarzeń fundujących cywilizację zachodnią.

<sup>40</sup> Tamże, s. 327.

<sup>41</sup> O ile można zgodzić się, że Sokrates wiódł raczej spokojny żywot i umyślnie nie dążył do konfliktu z prawem, to jednak jego nonszalanckie zachowanie podczas procesu może budzić wątpliwość, co do chęci zachowania przez niego życia. Chesterton nie poświęcił większej uwagi na analizę możliwych motywów stojącymi za ostatecznym wyborem śmierci przez Sokratesa, który mogąc uciec z więzienia zdecydował się w nim pozostać i wypić cykutę. Można wskazać przynajmniej 4 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, że Sokrates, będąc już w podeszłym wieku, obawiał się przykrych konsekwencji nadchodzącego zmierzchu życia. Choroba mogła odebrać mu mowę lub zamrozić mu umysł szaleństwem. Filozof nie mógłby wtedy oddawać się uczie myślenia, 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 nie porzucania filozoficznej drogi nawet w obliczu prześladowań. Ostania 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, która dla niego było życie. Zob. Zbigniew Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 2003, s. 225; Leo Strauss, *Sokratejskie Pytania...*, dz. cyt., s. 84-85.

Natomiast w przypadku Jezusa śmierć była jego oblubienicą. Jego życie było romanssem 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>42</sup>. Tą opowieść o chrześcijańskiej egzystencji nazywa Chesterton wzbudzająca drzenie romanca o ortodoksji. Streszcza ją w słowach, których przesłanie można przeciwstawić narracji Caputo o bojaźni i drzeniu życia pogrążonego w radykalno-hermeneutycznym *flux*:

Oto wzbudzająca drzenie 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 powożącemu 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 dniach 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>43</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.

---

<sup>42</sup> Gilbert K. Chesterton, *Ortodoksja...*, dz. cyt., s. 240.

<sup>43</sup> Tamże, s. 176-177.

#### 7.4. 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 wpięrow wskazać na różnicę między dwiema odmiennymi wizjami filozofii postsekularnej uprawianej przez Caputo i Žižka<sup>44</sup>. Punktem zapalnym jest postmodernistyczny charakter radykalno-hermenutycznej filozofii Caputo. Z jednej strony Žižek przekonuje, że postmodernistyczny zwyczaj wyraźnego dystansowania się od mocnych tez pretendujących do miana prawdy<sup>45</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>46</sup>. W ten sposób dzięki postmodernistycznej dekonstrukcji do oświeceniowego kultu wiedzy wkłada się nieusuwalny i strukturalny element wiary, który nigdy nie pozwoli na domknięcie procesu poznawczego i ukonstytuowania 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

---

<sup>44</sup> Slavoj Žižek, *Dialectical Clarity Versus the Misty Conceit of Paradox*, [w:] Creston Davis (red.), *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, MIT Press, Massachusetts 2009, s. 256-260.

<sup>45</sup> Postmodernista może zaznaczyć swój dystans do wygłaszanej tezy poprzez zastosowanie odpowiednio dystansujących sformułowań lub poprzez użycie cudzołowy. 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>46</sup> Tenże, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. M. Kropiwnicki, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2006, s. 26.

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 fanatykiem. 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>47</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>48</sup>. W takim przypadku postmodernizm jest postrzegany jako ideologiczna nadbudowa dla kapitalistycznej bazy ekonomicznej. Właśnie to przeświadczenie jest źródłem największego oporu Žižka wobec postmodernistycznej filozofii Caputo.

---

<sup>47</sup> Tenże, *O wierze*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 104-105.

<sup>48</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 wnętrza restauracji do wyglądu szpitali lub toalet miejskich).

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>49</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:

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 pozbędziemy się naszych stronniczych przesądów oraz uprzedzeń i przyjmiemy „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>50</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>51</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 pomiędzy 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,

---

<sup>49</sup> Adam Ostolski, *Lewica po stronie prawdy*, [w:] „Krytyka polityczna” 14-2007/2008, s. 238-241.

<sup>50</sup> Slavoj Žižek, *Kukła i karzeł...*, dz. cyt., s. 112.

<sup>51</sup> Tenże, *The Fear of Four Words: A Modest Plea For The Hegelian Reading of Christianity*, [w:] Creston Davis (red.), *The Monstrosity of Christ...*, dz. cyt., s. 27.

którego twórczość jest admiirowana przez słoweńskiego filozofa<sup>52</sup>. Žižek w zaskakujący sposób przytakuje tezie Chestertona głoszącej, iż to zgodne z ortodoksją przestrzeganie rygorystycznej moralności (zwłaszcza z zakresu etyki seksualnej) jest czynem prawdziwie buntowniczym<sup>53</sup>. To przeświadczenie Chestertona nigdy nie było bardziej prawdziwe, niż w obecnych czasach gwałtownej ekspansji permissywnej kultury, w których mamy do czynienia 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 przyjemnością wzbudza poczucie wstydu, które pojawia 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 permissywnej obyczajowości wywołało zmianę zakazu w nakaz Superego, który brzmieć będzie od teraz: „Doznawaj przyjemności”. W ramach reguł permissywnej kultury, to właśnie nie doznawanie 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 permissywności stają się nowymi potępieńcami. Dokładnie w takiej sytuacji społecznej przestrzeganie celibatu lub wierności małżeńskiej staje się prawdziwie buntowniczym czynem.

Natomiast centralnym punktem teologicznego dialogu Žižka i Chestertona jest kluczowy 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>54</sup>. Tym samym dla Chestertona chrześcijaństwo jest

---

<sup>52</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 między innymi tacy filozofowie jak Carl Schmitt, Fryderyk Nietzsche i Martin Heidegger.

<sup>53</sup> Tenże, *Kukła i karzeł...*, dz. cyt., s. 61.

<sup>54</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 bólu duszy, która doświadczała „nocy duchowych” opisywanych w mistycznych poematach św. Jana od Krzyża. Matka Teresa podczas przeżywania własnych „nocy duchowych” miała

jedyną religią, w której sam Bóg przeszedł przez doświadczenie zwątpienia, którego doświadczają ateści, 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 znajdują 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>55</sup>.

Przytoczony w interpretacji Chestertona motyw ateistyczny zostaje podjęty przez Žižka i doprowadzony do jego skrajnych konsekwencji. Słoweński filozof przyrównuje przejmujące słowa wypowiedziane przez Jezusa na krzyżu do przytoczonych przez Freuda słów zmarłego chłopca, który nawiedzając we śnie swojego ojca wołał do niego: „Ojcze, czyż nie widzisz, że płonę<sup>56</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 twardy 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>57</sup>.

---

doświadczając dokładnie tego samego uczucia opuszczenia, którego doświadczał Jezus umierając na krzyżu.

<sup>55</sup> Gilbert K. Chesterton, *Ortodoksja...*, dz. cyt., s. 243-244.

<sup>56</sup> Slavoj Žižek, *O wierze...*, dz. cyt., s. 246.

<sup>57</sup> Tenże, *Kukła i karzeł...*, dz. cyt., s. 221.

Tym, co pozostaje po tak rozumianej „śmierci Boga”, jest Duch Święty rozumiany jako samoorganizująca się wspólnota wiernych, 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>58</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 sióstr (w wersji Žižka towarzyszek i towarzyszy), w której ostatecznie zniesione zostają także podziały płciowe.

Žižek z uporem opowiada się za radykalną tezą głoszącą, iż 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, że najbardziej gorliwa modlitwa nie jest skierowana do znanego Boga tradycyjnych religii, lecz do Boga nieznanego. 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), którzy podczas modlitwy nie kierują już swojego spojrzenia ku niememu „niebu próżni<sup>59</sup>”, lecz przykładają głowę do ziemi i w duchowym doświadczeniu mistycznego materializmu<sup>60</sup> kontemplują materialną teksturę rozpadającego się postindustrialnego świata, stopniowo coraz bardziej kolonizowanego przez dziką naturę<sup>61</sup>.

---

<sup>58</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. Slavoj Žižek, *Kruchy absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. M. Kropiwnicki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 128-129.

<sup>59</sup> Tej metafory w odniesieniu do nieba opuszczonego przez Boga używał wybitny poeta Stanisław Korab-Brzozowski. Zob. Stanisław Korab-Brzozowski, *Próżnia*, [w:] Maria Podraza-Kwiatkowska (red.), *Stanisław Korab-Brzozowski...*, dz. cyt., s. 26.

<sup>60</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. Zob. Andriej Tarkowski (reż.), *Stalker*, 1979.

<sup>61</sup> Slavoj Žižek, *Lacrimae rerum: Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch*, tłum. G. Jankowicz, J. Kutyla, K. Mikurda, P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2007, s. 195-199.

Chcąc dokonać krótkiego podsumowania i oceny postsekularnej filozofii Žižka, należy przyrzeć 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 swoich 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>62</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>62</sup> Tego sformułowania użył francuski pisarz Michel Houellebecq, który odnosił je do permissywnego oblicza współczesnej kultury, która ze sfery ludzkiej seksualności uczyniła kolejny obszar dla kapitalistycznej walki. Zob. Michel Houellebecq, *Poszerzenie pola walki*, tłum. E. Wieleżyńska, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2009.

## Rozdział VIII. Neokonserwatywna krytyka politycznych postulatów Caputo

### 8.1. Radykalna filozofia w służbie wielobiegunowego 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 utworować drogę dla 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.

Amerykański filozof przychylił się do krytycznej opinii Derridy, który wyraził swoje rozczarowanie nieegalitarnym i antydemokratycznym obliczem międzynarodowych instytucji takich jak Organizacja Narodów Zjednoczonych. W

---

<sup>1</sup> John D. Caputo, *Demythologizing...*, dz. cyt., s. 97.

ujęciu Caputo i Derridy ONZ jest organizacją pozornie demokratyczną, która uodporniła się na demokrację poprzez ustanowienie Rady Bezpieczeństwa, która składa się 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, nie liczącą 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 zbójcekie<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”.

---

<sup>2</sup> Tenże, *Without Sovereignty...*, dz. cyt., 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> Tamże.

<sup>5</sup> Termin „państwo zbójcekie” (*rouge state*) spopularyzowała administracja prezydenta Busha Jr., która w ten sposób określała państwa tzw. „osi zła”, do której zaliczano takie kraje jak Irak rządzony przez Saddama Husajna, Iran kontrolowany przez ajatollahów oraz Koreę Północą ciemioną przez dyktaturę rodziny Kimów. Jednakże Caputo przechwytuje ten termin i zwraca jego ostrze przeciwko samym Stanom Zjednoczonym.

Każda organizacja 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 Francisca 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, poprzez 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

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 24.

<sup>7</sup> Tenże, *Deconstruction in the Nutshell...*, dz. cyt., s. 124.

<sup>8</sup> Tamże, s. 120.

<sup>9</sup> Szerzej na temat Derridy i Marksa zob. Mark Lilla, *Lekkomyślny umysł. Intelktualiści w polityce*, tłum. J. Margański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 133-157.

<sup>10</sup> Dinesh D'souza, *To wspaniale...*, dz. cyt., s. 57-70

pozwoić, by o ich losie oraz przetrwaniu decydowała jedynie wola poszczególnych obywateli. Stąd bierze się jego aprobatą dla budowania państwa opiekuńczego i podwyższania podatków dla najbogatszych obywateli.

Imperializmowi kapitalizmu ma towarzyszyć także militarizm, któremu Caputo przeciwstawia tradycję chrześcijańskiego pacyfizmu. W Królestwie Bożym zasadę oko za oko zastępuje postawa nadstawiania drugiego policzka, brutalna siła Inkwizytora z powieści Dostojewskiego rozbrajana jest przez pocałunek w policzek, a jedyną dopuszczalną siłą jest słaba siła przebaczenia. Przyjęcie postawy pacyfistycznej nie oznacza dla Caputo wyrzeczenia się możliwości protestowania przeciwko niesprawiedliwości. Jednakże przemoc 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 skłonnościami. Tym samym taka

---

<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. Krzysztof Wolański, *Gniew Jezusa*, [w:] <http://www.niedziela.pl/artukul/21443/nd/Gniew-Jezusa>, (dostępność 25 luty 2013).

<sup>12</sup> John D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct...*, dz. cyt., 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 pomiędzy 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. Tamże, s. 101.

<sup>14</sup> Tamże.

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 zerowy 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”.

## **8.2. Neokonserwatywne „uszlachetnianie demokracji” jako alternatywa dla radykalnej demokracji 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, Irwing 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>.

---

<sup>15</sup> Tamże, 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> Dinesh D’Souza, *Listy do młodego konserwatysty*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2006, s. 233.

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, David Horowitz, czy też najmłodszy spośród nich, ale robiący błyskotliwą karierę, brytyjski analityk geopolityki Douglas Murray. Nie można także pominąć dwóch intelektualnych środowisk, które nie przynależą do twardego jądra neokonserwatywnego ruchu, ale których przedstawiciele często udzielali wsparcia ideom neokonserwatywnej polityki zagranicznej. Pierwszą taką grupę tworzą tak zwani „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 Liberman, 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 *Commentary* i *The Weekly Standard*, portal internetowy *FrontPageMagazine.com* oraz *think-tanki*

---

<sup>18</sup> John Ehrman, *Neokonserwatyzm. Intelektualiści i sprawy zagraniczne 1945-1994*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zys i S-ka, Poznań 2000.

<sup>19</sup> Irwin Stelzer (red.), *Neokonserwatyzm*, tłum. D. Suwik, A. Warso, T. Żaro, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 40-70.

<sup>20</sup> Ryszard Legutko, Bronisław Łagowski, *Ideologia neokonserwatywna a sprawa polska*, [w:] <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/191885,ideologia-neokonserwatywna-a-sprawa-polska.html>, (dostępność 25 lutego 2013).

<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. John Gray, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i koniec utopii*, tłum. A. Puchajda, K. Szymaniak, Wydawnictwo Znak, Warszawa 2009, s. 155-175.

*American Enterprise Institute* lub nieistniejący już *Project for the New American Century*, który przekształcił się w *Foreign Policy Initiative*.

Natomiast ściśle filozoficznym zapleczem neokonserwatyzmu jest filozofia polityczna Leo Straussa i kontynuatorów jego myśli, takich jak Allan Bloom, Thomas L. Pangle, Harry Jaffa, czy też 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 urząd i panujące w nim prawa odgrywają kluczową rolę w procesie formowania się obywatelskich postaw i charakterów. Dobry urząd wraz z jego prawami może obywateli uszlachetniać, zły może deprawować<sup>23</sup>. Stąd biją źródła wojny wypowiedzianej przez neokonserwatystów wszelkim systemom totalitarnym, które w najwyższym stopniu deprawują moralny charakter wspólnot, które ciemieją. Jeśli nie mamy możliwości zniesienia urzędu totalitarnego, to w trosce o przetrwanie zniewolonej wspólnoty należy czym prędzej negatywne wpływy totalitarnych praw kontrolować poprzez 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

---

<sup>22</sup> Podobną zależność pomiędzy urzędem *polis* a ludzką duszą dostrzegali już Platon w swoim *Państwie*. Zob. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 251-280.

<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.

Związek Socjalistycznych Republik Sowieckich mianem „imperium zła”, co stanowiło wykroczenie poza reguły nauki wolnej od wartościowania. Idealnym przykładem demokracji osłabionej przez nowożytny sceptycyzm i bezbronnej w obliczu konfrontacji z siłą totalitarnej ideologii, stała się dla straussistów 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 prostytutki i gdzie wszystko było możliwe dla ludzi śpiewających w kabaretach o rozkoszy noża. Przyzwoici ludzie przyzwyczaili się do słuchania rzeczy, o których dawniej baliby się pomyśleć i o których nie wolno było rozprawiać publicznie<sup>24</sup>.

Dlatego neokonserwatyści zwrócili się ku politycznemu projektowi wzmocnienia 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 referendum. 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

---

<sup>24</sup> Allan Bloom, *Jak Nietzsche podbił Amerykę*, [w:] „Res Publica” 11/88 Listopad, tłum. D. Chylińska, s. 36.

<sup>25</sup> Thomas L. Pangle, *Uszlachetnianie demokracji: wyzwanie epoki postmodernistycznej*, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

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 obowiązków 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 stwarzanie 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

---

<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. Piotr W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w...*, dz. cyt., s. 85-90.

<sup>27</sup> Leo Strauss, *Sokratejskie pytania...*, dz. cyt., s. 258-277.

<sup>28</sup> Ryszard Mordarski, *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2007, s. 332-333.

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, iż 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>.

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 *Revelstein*<sup>32</sup>. Dla Blooma polityczna myśl towarzysząca amerykańskiej rewolucji była próbą skutecznego połączenia nowatorskich idei oświeceniowych i klasycznych koncepcji filozofii

---

<sup>29</sup> Leo Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1969.

<sup>30</sup> Pod tym względem zaznacza się najwyraźniejsza różnica pomiędzy 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 stworzyła 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 dla 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. John G. Gunall, *Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss and Liberal Democracy*, [w:] Kenneth L. Deutsch, Walter 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 tzw. *homocons*, czyli prawicowych homoseksualistów, których środowisko zdołało już zaznaczyć swoją obecność w ramach politycznych struktur Partii Republikańskiej. Do najbardziej znanych przedstawicieli tego ruchu przynależą aktywiści politycznego stowarzyszenia GOProud oraz komentatorka radiowa Tammy Bruce. Niegdyś 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 znanym europejskim przedstawicielem tego ruchu jest irlandzki komentator polityczny Richard Waghorne, którego argumenty przeciwko wprowadzeniu małżeństw osób tej samej płci były przytaczane podczas niedawnych debat brytyjskiego parlamentu dotyczących tej kwestii. Zob. Tom O’Gorman, „*I’m gay, but I’m against same-sex marriage*”, [w:] <http://www.ionainstitute.ie/index.php?id=1392>, (dostępność 25 luty 2013).

<sup>32</sup> Saul Below, *Revelstein*, tłum. Z. Batko, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2001.

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 radykalizowanie 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 wśród 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 odstawienia Marksa na boczny tor, gdyż marksizm w czasach panowania postmodernizmu został zdemaskowany jako relikwety 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

---

<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. John D. Caputo, *Against Ethics...*, dz. cyt., s. 45.

<sup>34</sup> Allan Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 260-261.

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 poziomie jego kulturowej i ideologicznej nadbudowy.

Po takim odpowiednim oczyszczeniu myśli Nietzschego lewicowi rewolucjoniści mogli oddać się afirmacji jego relatywizmu sprzyjającego pluralizmowi, z akceptacją przyjąć 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 zradykalizowaniu lewicy w wyniku spotkania z filozofią Nietzschego towarzyszyło odrodzenie sofistycznego relatywizmu, któremu Bloom przeciwstawiał 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 stwierdzenia, że różnaitość 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 wzbudzających spory koncepcji Francis

---

<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. John Perazzo, *Saul Alinsky*, [w:] <http://www.discoverthenetworks.org/individualProfile.asp?indid=2314>, (dostępność 25 luty 2013).

<sup>36</sup> Por. Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Rozkład*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 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. Leo Strauss, *Note on the Plan of Nietzsche's „Beyond Good and Evil”*, [w:] „Interpretation: A Journal of Political Philosophy”, 3 (1973), s. 201

<sup>38</sup> Allan Bloom, *Umysł zamknięty...*, dz. cyt., s. 45.

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 Aleksandre’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 konkurującą z nią na przestrzeni wieków ustrojów monarchiczne, faszystowskie i komunistyczne. Natomiast feudalne i kolektywistyczne modele odgórnego sterowania gospodarką zdyskredytowały się, i to wolnorynkowy kapitalizm przyczynił się do wzbogacenia szerokich mas robotniczych.

Demokratyczno-kapitalistyczny dublet zatriumfował, gdyż w opinii Fukuyamy taki ustrój jest najbardziej racjonalny i w największym stopniu realizuje przyrodzone ludzkiej naturze potrzeby wolności<sup>41</sup>, samostanowienia, kreatywnej i swobodnej działalności oraz posiadania czegoś na wyłączną 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>42</sup>” pojawiającego się na stronicach pism Nietzschego. „Koniec historii” może bowiem być interpretowany

---

<sup>39</sup> Fukuyama po zaprezentowaniu swojej wersji „końca historii” stał się jednym z najbardziej rozpoznawalnych neokonserwatywnych intelektualistów, który jednakże po amerykańskiej interwencji w Iraku przyjął bardzo krytyczną postawę wobec tego środowiska intelektualnego. Zob. Francis Fukuyama, *Ameryka na rozdrożu. Demokracja, władza i dziedzictwo neokonserwatywności*, tłum. R. Staniecki, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2006, s. 24-67.

<sup>40</sup> Tenże, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.

<sup>41</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 z zwracaniem się ku potrzebom i prawom mniejszości. Natomiast gospodarka kapitalistyczna może być postrzegana jak system ekonomiczny, który sprzyja uprzywilejowaniu najbogatszych właścicieli środków produkcji.

<sup>42</sup> Tenże, *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997.

takż 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 wiedzą 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 zapanowałyby trwałe pokój, gdyż demokratyczne państwa połączone więzami wspólnej gospodarki miałyby wreszcie zrozumieć, że prowadzenie wojny jest nieracjonalne i nieopłacalne. Jednakże brutalnym przebudzeniem z posthistorycznej drzemki miały być dla Zachodu dwa wydarzenia. Przebudzeniem dla Ameryki miały stać się zamachy terrorystyczne na Nowy Jork i Waszyngton dokonane 11 września 2001 roku, a przebudzeniem dla Europy miała stać się wojna gruzińsko-rosyjska z roku 2008. Czy jednak w tych przypadkach można mówić o restarcie historii? Prawdziwie zwrotnym wydarzeniem byłaby raczej sytuacja konfliktu zbrojnego pomiędzy dwoma demokratycznymi państwami, a nie sytuacje, w których demokracja zostaje zaatakowana przez fundamentalistycznych terrorystów lub toczy wojnę z autorytarnym i neoimperialnym mocarstwem<sup>43</sup>. Atak na wieże World Trade Center należy raczej traktować jako koniec amerykańskiej „małej stabilizacji” lat dziewięćdziesiątych, które przypadły na okres prezydentury Billa Clintona. Natomiast inwazję rosyjskiej armii na Gruzję należy postrzegać jako powrót neoimperialnej polityki Kremla, której celem jest odzyskanie realnych wpływów na obszarach byłych republik sowieckich.

Podsumowując watek poświęcony omawianiu koncepcji Fukuyamy należy jeszcze wspomnieć, że jego wizja stopniowo demokratyzującego się świata na moment

---

<sup>43</sup> Pamiętając, że Fukuyama podąża śladami Hegla a nie Kanta trzeba stwierdzić, że przytoczone powyżej 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 reakcjonalistycznych wrogach demokratycznej rewolucji.

powróciła do łask przy okazji wybuchu masowych rewolucji tzw. „arabskiej wiosny”. Niedawne rewolty w państwach islamskich interpretowano jako nowe fale demokratyzacji i cichy triumf Zachodu, którego ustroje polityczne miałyby się stać 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 zaakceptowałby 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 szczególny 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 lat dziewięćdziesiątych, 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 niezwykły, 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>44</sup>.

Neokonserwatywną odpowiedzią na tak rozumiany „unipolarny moment” stała się doktryna „życzliwego imperium”<sup>45</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 tworzyć 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. Upraszczając nieco sprawę, realiści pomniejszają znaczenie wartości i struktur wewnętrznych państwa, kładą nacisk na równowagę sił jako podstawę stabilizacji i pokoju. Idealiści podkreślają prymat wartości, takich jak wolność,

---

<sup>44</sup> William Kristol, Robert Kagan, *Interes narodowy i odpowiedzialność globalna*, [w:] Irwin Stelzer (red.), *Neokonserwatyzm*, dz. cyt., s. 93.

<sup>45</sup> Robert Kagan, *The Benevolent Empire*, [w:] <http://people.cas.sc.edu/rosati/a.kaplan.benevolentempire.fp.sum98.pdf>, (dostępność 25 luty 2013).

demokracja i prawa człowieka, które powinny zapewniać sprawiedliwy porządek polityczny<sup>46</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 militarnej i konieczności ciągłego rozwijania potencjału wojskowego kraju<sup>47</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 hegemonu 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 hegemonu 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

---

<sup>46</sup> Condoleezza Rice, *Strategia bezpieczeństwa narodowego*, [w:] Irwin Stelzer (red.), tamże, dz. cyt., s. 120.

<sup>47</sup> Szerzej na temat ujęcia neokonserwatyizmu jako nowej wersji *Realpolitik* zob. Tadeusz Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2006, s. 34-37.

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>48</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>49</sup>. To odróżnia neokonserwatystów od zwolenników doktryny klasycznego wilsonizmu, która promowanie ideałów wolności i demokracji opierała na działalności organizacji międzynarodowych takich, jak nie istniejąca już dziś Liga Narodów. Dla neokonserwatystów za międzynarodowymi organizacjami nie stoi realna siła wykonawcza i są one często paraliżowane przez impotencję decyzyjną<sup>50</sup>. Dlatego wolą podejmować działania w oparciu o „koalicje dobrej woli”. Taka koalicja państw, w której uczestniczyła także Polska, została utworzona w 2003 roku w celu dokonania „zmiany reżimu<sup>51</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 Georga W. Busha sformułowali liczne

---

<sup>48</sup> Max Boot, *Prawdy i mity o neokonserwatyzmie*, [w:] Irwin Stelzer (red.), tamże, dz. cyt., s. 86.

<sup>49</sup> Przykładem takiej impotencji ONZ było dopuszczenie do katastrofy humanitarnej w Darfurze i nie zapobiegnięcie ludobójstwu.

<sup>50</sup> John 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. Liz Sidoti, *McCain Favors a League of Democracies*, [w:] <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/04/30/AR2007043001402.html>, (dostępność 25 luty 2013).

<sup>51</sup> Szerzej na temat neokonserwatywnej argumentacji uzasadniającej dokonanie „zmiany reżimu” w Iraku zob. Christopher Hitchens, *Machiavelli in Mesopotamia*, [w:] [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), (dostępność 25 luty 2013)

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 potajnym 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>52</sup>.

W konkretnym przypadku podjęcia decyzji o interwencji zbrojnej w Iraku można wskazać przynajmniej trzy główne<sup>53</sup> jej powody takie jak: permanentne dążenie władz reżimu do zdobycia broni niekonwencjonalnej, wspieranie organizacji terrorystycznych oraz ludobójczy charakter samego reżimu. Tadeusz A. Kisielewski wskazuje w swoich 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>54</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

---

<sup>52</sup> William Kristol, Robert Kagan, *Interes narodowy i...*, dz. cyt., s. 108.

<sup>53</sup> Tadeusz A. Kisielewski, *Imperium Americanum? Międzynarodowe uwarunkowania sprawowania hegemonii*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2004, s. 65.

<sup>54</sup> Tamże, s. 85-86.

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>55</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 się do dwóch ważnych wydarzeń z przeszłości burzliwych relacji amerykańsko-irackich. Gdy w latach 1980-1988 trwała krwawa wojna iracko-irańska, amerykański rząd udzielał wtedy wsparcia reżimowi Husajna poprzez ulepszanie jego militarnego arsenału. W tym czasie iracka dyktatura była traktowana jako zaporę powstrzymującą ekspansję irańskiej rewolucji islamskiej<sup>56</sup>. Wsparcie udzielone przez Amerykę pomogło wzmocnić reżim, który kilkadziesiąt lat później trzeba było zniszczyć. Jest to pierwsze wydarzenie, o którym musimy pamiętać. Natomiast 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> Tamże, s. 74.

<sup>56</sup> Tamże, s. 77.

Mając na uwadze te dwa wydarzenia z krwawej historii Bliskiego Wschodu można spróbować skonstruować moralne powody do podjęcia militarnej interwencji zmierzającej do zniszczenia ludobójczego reżimu irackiego. Pierwszy powód będzie następujący. 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 wydana na niełaskę krwawego tyrana i 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 nieskończone 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 pomiędzy 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>57</sup>.

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>58</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>59</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 poprzez bierność

---

<sup>57</sup> Tamże, s. 247.

<sup>58</sup> Historycznym przykładem takiej sprawiedliwej wojny prewencyjnej mógł stać się prewencyjny atak na III Rzeszę, który zachodnim mocarstwom proponował marszałek Józef Piłsudski.

<sup>59</sup> Tamże, s. 258-259.

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 złowrogiemu 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 nieoczekiwanie 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>60</sup>. Tym samym zarówno Caputo, jaki i neokonserwatyści starają się odpowiadać, na różne sposoby, na wezwania moralnego zobowiązania do oddania sprawiedliwości ofiarom przemocy.

---

<sup>60</sup>Zob. Adam Curtis (reż.), *The Power of Nightmares*, (2004).

## **Rozdział IX. Próba podsumowania**

### **9.1. Pięć pytań do radykalno-hermeneutycznego projektu Johna D. Caputo**

John D. Caputo przeszedł długą intelektualną drogę od kreowania pomostów pomiędzy chrześcijańską filozofią i myśleniem Heideggera, poprzez wykuwanie idei radykalnej hermeneutyki w bliskiej kooperacji z filozofią dekonstrukcji zaproponowanej przez Derridę, aż po apostołskie głoszenie dobrej nowiny postmodernistycznego chrześcijaństwa. Na polu 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 sześćdziesiątych 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. Odrąbienie 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 nadal jedne z podstawowych intelektualnych aksjomatów współczesnej kultury Zachodu.

Pomimo osłabienia koniunktury na idee postmodernistyczne, Caputo z uporem kontynuuje swoją misję bycia apostołem postmoderny, który zanoszą jej przesłanie do nierzadko nieprzychylnych wobec niej wspólnot religijnych. W kwestii apologii etosu postmodernistycznej filozofii Caputo 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 punkty wyjścia do kontynuowania krytycznego namysłu nad wybranymi aspektami filozoficzno-teologicznego projektu Caputo.

## **9.2. Jaka jest natura relacji łączącej krzyż Jezusa i *chorę* Platona w filozoficznym projekcie 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 pomiędzy 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 radykalnie-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 uwrażliwienie 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. Jest 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 jest głównym impulsem zwracającym radykalno-hermeneutyczną filozofię 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 grona 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* istniałaby 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 jest 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 poprzez 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 poprzez pryzmat klasycznego przeciwstawienia Aten i Jerozolimy. Dla Leo Straussa wybór pomiędzy Atenami i Jerozolimą, pomiędzy 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 jest bojaźń Boża. Tak więc dla Straussa nie można być jednocześnie teologiem i filozofem. Trzeba wybierać

między postawą filozofa otwartego na wyzwania teologii lub teologa otwartego na pytania filozofii<sup>1</sup>.

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, poprzez proces dialektycznego zniesienia prowadzącego do wyższej syntezy. Przeciwności 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 wszystkich dualistycznych relacji jest niejednoznaczna funkcja spójnika „i”<sup>2</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 odrębną. Dla Caputo spójnik „i” będzie zawsze oznaczał żywą i twórczą relację opartą na wzajemnej kooperacji i obopólnej inspiracji.

### **9.3. Czy źródło radykalnej hermeneutyki wypływa z etycznego postulatów niekrywdzenia 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 obecne

---

<sup>1</sup> Leo Strauss, *Sokratejskie pytania...*, dz. cyt., s. 239.

<sup>2</sup> John D. Caputo, *Philosophy and...*, dz. cyt., s. 3.

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 doszłoby do wykluczenia kogoś za głoszenie nieortodoksyjnej interpretacji niezgodnej z kanoniczną wykładnią. Ujmując sprawę w nieco inny sposób można stwierdzić, że formułowany przez Caputo sprzeciw wobec klasycznych koncepcji prawa naturalnego, w ramach których podejmuje się próby zdefiniowania natury ludzkiej zgodnej z ideałem człowieczeństwa, wynika przede wszystkim z obawy przed wykluczaniem osób, które w tak precyzyjnie definiowany ideał natury ludzkiej by się nie wpisywały. Można wprost stwierdzić, że dla Caputo dobro Innego ma pierwszeństwo przed Prawdą. Bardzo podobnej postawy można się doszukać w pismach Richarda Rorty'ego<sup>3</sup>, który w jednym ze swoich najgłośniejszych esejów przyznawał pierwszeństwo demokratycznemu głosowaniu przed filozoficznym dociekaniem 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>4</sup>” i dyskredytowaniu autorów oskarżanych o herezje.

---

<sup>3</sup> Richard Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1999, s. 261-291.

<sup>4</sup> Także dla Odo Marquarda hermeneutyka stawiająca na wieloznaczność jest panaceum na traumę religijnych wojen interpretacyjnych. Zob. Odo Marquardt, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 112-113.

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.

#### **9.4. 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 w jego przypadku tak radykalny postulat teoretyczny musi w praktyce ulec samoograniczeniu?

Podstawową kwestią, z którą w tym momencie trzeba się w pierwszej kolejności 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 bardzo 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>5</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.

Jednakże Caputo przyznaje, 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.

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 bronienia 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

---

<sup>5</sup> Caputo raczej nie porusza tematyki związanej z naturą ludzką, zastępując ją tematem problematyczności kondycji ludzkiej. Jednakże gdybyśmy chcieli dokonać ujęcia zagadnienia natury ludzkiej z perspektywy radykalno-hermeneutycznej filozofii, to musielibyśmy zwrócić się ku koncepcjom głoszącym plastyczność, zmienność lub niedookreślenie ludzkiej natury.

Caputo powinna praktykować tolerancję, która nie musi przecież oznaczać akceptującej zgody na idee metafizycznych systemów.

### **9.5. 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 wątplenia radykalna teologia zdobyła zauważalną popularność wśród 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 swego życia zdecydowanie się od niej zdystansowały i zwróciły ku ideom lewicowo-liberalnego światopoglądu<sup>6</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>7</sup>. Także wśród zadeklarowanych ateistów dominuje raczej postawa twardego ateizmu oświeceniowego, który po odrzuceniu nadprzyrodzonej natury religii nie widzi większego sensu w dalszym posługiwaniu się religijną terminologią.

Natomiast 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

---

<sup>6</sup> W Polsce podobną drogę duchową przeszli tacy intelektualiści i byli reprezentanci katolickiego duchowieństwa, jak Tomasz Polak, Tadeusz Bartoś i Stanisław Obirek.

<sup>7</sup> Największe zainteresowanie wzbudza ona wśród filozofów i teologów chrześcijańskich lub judaistycznych. Natomiast jej oddziaływanie w świecie islamu jest praktycznie zerowe. Poza tym zdarza się, że postmodernistyczna religijność jest utożsamiana z duchowością spod znaku New Age, jednakże trzeba wyraźnie zaznaczyć, że w przypadku koncepcji Caputo nie mamy do czynienia z mieszaniem elementów różnych religii, lecz konsekwentnym pozostawaniem w obszarze religii judeochrześcijańskiej.

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, między innymi poprzez zwiększenie ilości funkcji duszpasterskich, do których sprawowania dopuszczone są także kobiety<sup>8</sup>. Intensyfikuje także postawę pokory, gdyż postmodernistyczne chrześcijaństwo nie rości sobie prawa do posiadania jedynie prawdziwej i słusznej wiedzy o Bogu lub jego zamiarach.

Natomiast 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 i mieszmaz 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 poprzez 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 między innymi przez Maksymiliana Robespierre’a kult Najwyższej Istoty był deistyczną religią opartą na fundamencie teologii naturalnej i miał stanowić alternatywną religijną opcję wobec dominacji tradycyjnej religijności i radykalizmu ateistycznego materializmu<sup>9</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

---

<sup>8</sup> John D. Caputo, Linda Martin Alcoff, *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion*, Indiana University Press, Bloomington 2011, s. 1-16.

<sup>9</sup> Michael Burleigh, *Ziemska władza. Polityka jako religia*, tłum. J. Korfanty, Świat Książki, Warszawa 2011, s. 117-118.

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”.

### 9.6. Czy radykalni hermeneuci modlą się poprzez łzy czy śmiech?

Radykalni hermeneuci nie muszą stawać przed takim wyborem, gdyż ich miłość do śmiechu idzie w parze z ich umiłowaniem łez<sup>10</sup>. Modlitwa jest intymną rozmową, poprzez którą wyraża się pamięć i troska o los świata i ludzi. Ponowoczesna modlitwa może przybrać formę przepelnioną uśmiechem i afirmatywnym okrzykiem „tak, tak” dla otwierających się nowych możliwości. Niedościęgnionym wzorem dla takiej afirmatywnej modlitwy przepelnionej 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 poprzez brutalną siłę młota lub dynamitu Nietzschego, lecz poprzez lekkość bycia, ironię i dystans do życia zapośredniczonego oraz przepelnionego 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 arcyłudzki 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 śmiechu i płaczu są

---

<sup>10</sup> John D. Caputo, *An American and a Liberal: John D. Caputo's Response to Michael Zimmerman*, [w:] „Continental Philosophy Review” 31:1998, s. 216.

formami tego, na co chciałem tu zwrócić uwagę: formami apologii przypadkowości<sup>11</sup>.

Caputo chcąc zobrazować destabilizującą i uwalniającą moc śmiechu odwołuje się do zakończenia powieści *Imię róży*, autorstwa Umberto Eco, w którym na jaw wychodzi, że popełniane w średniowiecznym zakonie zbrodnie miały na celu ukrycie przed światem zaginionego traktatu Arystotelesa poświęconego komedii. Dla starego mnicha Jorge śmiech jest śmiertelnym zagrożeniem, dysponującym siłą do 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>12</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 ironiczne zdystansowanie wobec naszej egzystencji w świecie. Jednakże Caputo zdaje się zapominać o tym, że także śmiech może łatwo przeistoczyć się w narzędzie przemocy niszczycielskiego ośmieszania i umacniania władzy silnych nad słabymi<sup>13</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 Kierkegarda, 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.

---

<sup>11</sup> Odo Marquard, *Apologia...*, dz. cyt., s. 141-142.

<sup>12</sup> Historię duetu rosyjskich klaunów opowiada brytyjski miniseriał dokumentalny *The Russian Revolution in Colour*, w reżyserii Iana Lilley'a.

<sup>13</sup> Także w tej kwestii Marquard dokonał celnego rozróżnienia na humorystyczne śmianie się, które jest aktywnością otwierającą, i zamykające wyśmianie kogoś lub czegoś. Zob. tamże, s. 150.

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 poprzez akt pocieszającej modlitwy.

### **9.7. Zakończenie**

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 pogrążenia 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 przy pomocy 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, poprzez 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 radykalna hermeneutyka ma być narzędziem ostatecznego przewyciężenia metafizyki i wbić ostatni gwóźdź do jej trumny. Jednakże po głębszym wniknięciu 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, że 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, i tym samym zaproponować pewne metafizyczne minimum, które pozbawione byłoby najbardziej totalizujących aspektów klasycznej metafizyki.

Radykalno-hermeneutyczny postmodernizm Caputo jest przykładem radykalnej filozofii, która jednakże jest świadoma 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 postrzegany 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 zmierzchu 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 na ten moment przerwana. Przerwana, lecz nie zakończona. W słowniku radykalnej hermeneutyki nie ma bowiem miejsca na zamykającą wszystko konkluzję, która stawałaby się ostatnim słowem w toczącej się dyskusji<sup>14</sup>. Każdy artykuł lub książka nie są definitywnymi rozwiązaniami badanego problemu, lecz otwarciem, które nakreślają potencjalne drogi, którymi mogą 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>15</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>14</sup> John D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 294.

<sup>15</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. tenże, *Bodies Still Unrisen, Events Still Unsaid: A Hermeneutic of Bodies without Flesh*, [w:] Chris Boesel, Catherine Keller, *Apophatic Bodies. Negative Theology, Incarnation and Relationality*, Fordham University Press, New York 2010, s. 94-116.

## X. Bibliografia

### A. Książki i artykuły Johna D. Caputo:

1. 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, s. 183-196;
2. 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, s. 13-21;
3. Caputo J. D., *An American and a Liberal: John D. Caputo's Response to Michael Zimmerman*, [w:] „Continental Philosophy Review” 31:1998, s. 215-220;
4. Caputo J. D., *Against Ethics*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1993;
5. Caputo J. D., *Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition*, [w:] M. Martin, *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, 267-282;
6. Caputo J. D., *Being, Ground and Play in Heidegger*, [w:] „Man and World” 3,1 (1970), s. 26-48;
7. 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, s. 94-116;
8. Caputo J. D., *Deconstruction in the Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York 1997;
9. Caputo J. D., *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1993;
10. Caputo J. D., Alcott L. M., *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion*, Indiana University Press, Bloomington 2011, s. 1-16;
11. Caputo J. D., *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, s. 258-264;

12. 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, s. 1- 18;
13. Caputo J. D., *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*, Fordham University Press, New York 1982;
14. Caputo J. D., *Heidegger and Theology*, [w:] Ch. B. Guignon (red.) *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 270-285;
15. 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, s. 161-174;
16. Caputo J. D., *Hermeneutics As The Recovery Of Man*, [w:] „Man and World” 15: (1982), s. 343-367;
17. Caputo J. D., *How to Read Kierkegaard*, W.W. Norton & Company, New York 2008;
18. Caputo J. D., *Husserl, Heidegger and The Question of a “Hermeneutic” Phenomenology*, [w:] „Husserl Studies” 1: (1984), s. 157-178;
19. Caputo J. D., *Infestations: The Religion of the Death of God and Scott's Ascetic Ideal*, [w:] „Research in Phenomenology” 25 (1995), s. 261-268;
20. Caputo J. D., *Jak odróżnić stronę lewą (niewłaściwą) od prawej (właściwej)?*, [w:] „Sztuka i Filozofia” 22-23 2003, tłum. A. Przybyśławski, s. 14-15;
21. Caputo J. D., *Kant's Refutation of the Cosmological Argument*, [w:] „Journal of the American Academy of Religion” 42/(1974), s. 686-691;
22. Caputo J. D., *Love Among The Deconstructibles: A Response To Gregg Lambert* [w:] „Journal for Cultural and Religious Theory” Vol. 5 No. 2 (April 2004), s.37-57;
23. Caputo J. D., *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2000;
24. 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, s. 45-64;

25. Caputo J. D., *On Religion*, Routledge, New York 2001;
26. 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, s. 209-240;
27. Caputo J. D., *Philosophy and Theology*, Abingdon Press, Nashville 2006;
28. 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, 1-26;
29. Caputo J. D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1987;
30. 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, s. 84-104;
31. 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, s. 95-114;
32. 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;
33. 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, 188-203;
34. Caputo J. D., *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham University Press, New York 1986;
35. 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, s. 469- 481;
36. Caputo J. D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1997;

37. Caputo J. D., *The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology*, [w:] „Journal for Cultural and Religious Theory” 11.2 (Spring 2011), s. 32-124;
38. 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, s. 15-36;
39. Caputo J. D., *The Weakness of God. The Theology of the Event*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2006;
40. 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, s. 291-317;
41. Caputo J. D., *What Would Jesus Deconstruct?: The Good News of Postmodernism for The Church*, Baker Academic, Grant Rapids 2007;
42. Caputo J. D., *Without Sovereignty, Without Being: Unconditionality, the Coming God and Derrida's Democracy to Come*, [w:] „Journal of Cultural and Religious Theory” 4.3 August 2003, s. 9-26;
43. Caputo J. D., *Zimna hermeneutyka*, tłum. T. K. Sieczkowski, [w]: <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article66>.

**B. Prace zbiorowe i artykuły dotyczące filozofii Johna D. Caputo:**

1. Dooley M., (red.), *Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*, State University of New York Press, Albany 2003;
2. Martinez R. (red.), *The Very Idea of Radical Hermeneutics*, Humanity Books, Amherst 1997;
3. Olthuis J. H., *Religion With/Out Religion: Prayers and Tears of John D. Caputo*, Routledge, London 2002;
4. Simpson Ch. B., *Religion, Metaphysics and the Postmodern: William Desmond and John D. Caputo*, Indiana University Press, Bloomington 2009, s. 7-22;

5. Zimmerman M.E., *John D. Caputo: A Postmodern, Prophetic, Liberal American in Paris*, [w:] „Continental Philosophy Review” 31:1998, s. 195-214;
6. Złomislić M, DeRoo N., *Cross and Khôra. Deconstruction and Christianity in the Work of John D. Caputo*, Pickwick Publications, Eugen 2010;

### C. Pozostała literatura:

1. Agamben G., *Co pozostaje z Auschwitz*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic! Warszawa 2008;
2. Alex B., *Søren Kierkegaard – Życie prawdziwe*, tłum. M. Zdeb, Oficyna Wydawnicza Vacatio, Warszawa 1998;
3. Arystofanes, *Chmury*, [w:] tenże, *Komedie Tom I*, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001;
4. Augustyn Św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004;
5. Baran B., *Fenomenologia amerykańska*, Inter Esse, Kraków 1990;
6. Baszkiewicz J., *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993;
7. Below S., *Revelstein*, tłum. Z. Batko, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2001;
8. Bielik-Robson A., *Inna nowoczesność, Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000;
9. Bloom A., *Jak Nietzsche podbił Amerykę*, [w:] „Res Publica” 11/88 Listopad, tłum. D. Chylińska, s. 28-37;
10. Bloom A., *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zys i S-ka, Poznań 1997;
11. Boot M., *Prawdy i mity o neokonserwatyźmie*, [w:] I. Stelzer (red.), *Neokonserwatyźm*, tłum. D. Suwik, A. Warso, T. Żaro, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007;

12. Borzym S, *Wolfgang Welsch. Vernunft*, [w:] B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku. Tom 5*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 480-488;
13. Buksiński T., *Współczesne filozofie polityki*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2006;
14. Burleigh M., *Ziemska władza. Polityka jako religia*, tłum. J. Korfanty, Świat Książki, Warszawa 2011;
15. Burzyńska A., Markowski M. P., *Teorie literatury XX wieku*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007;
16. Casacuberta D., *Umysł. Czym jest i jak działa*, tłum. J. Krzyżanowski, Wydawnictwo Świat Książki, Warszawa 2007;
17. Celan P., *Fuga śmierci*, tłum. S. J. Lec [w:] „Przegląd polityczny” Nr. 97/98 2009, s. 145;
18. Chesterton G. K., *Człowiek, który był czwartkiem*, tłum. M. Skibniewska, Fronda, Warszawa 2008;
19. Chesterton G. K., *Obrona świata: wybór publicystyki (1901-1908)*, tłum. J. Rydzewska, Fronda/Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2010;
20. Chesterton G. K., *Ortodoksja*, tłum. M. Sobolewska, Fronda/Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2004;
21. Chesterton G. K., *Wiekuiesty człowiek*, tłum. M. Sobolewska, Fronda/Apostolicum, Warszawa-Ząbki 2004;
22. Derrida J., *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, [w:] tenże, *Marginesy filozofii*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 262-336;
23. Derrida J., *Chora*, tłum. M. Gołębiwska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999;
24. Derrida J., *Wiara i wiedza*, [w:] M. Ferraris, G. Vattimo (red.), *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, tłum. M. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 7-97;
25. D'Souza D., *Listy do młodego konserwatysty*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2006;
26. D'souza D., *To wspaniałe chrześcijaństwo*, tłum. K. Korzeniewska, A. Wołek, Dom Wydawniczy RAFAEL, Kraków 2011;

27. Dziuban Z., *Kinetyka hermeneutyczna. Rozważania na marginesie filozoficznego projektu Johna D. Caputo*, [w:] G. Dziamski, E. Rewers (red.), *Nowoczesność po ponowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007;
28. Dziuban Z., *Obcość, bezdomność, utrata. Wymiar atopii współczesnego doświadczenia kulturowego*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk społecznych UAM, Poznań 2009;
29. Dybel P., *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004;
30. Dybel P., *Oblicza hermeneutyki*, Universitas, Kraków 2012;
31. Ehrman J., *Neokonserwatyzm. Intelktualiści i sprawy zagraniczne 1945-1994*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000;
32. Einstein M., *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*, Routledge, New York 2008;
33. Engelking R., *Testament poety*, [w:] Charles Baudelaire, *Paryski spleen*, tłum. R. Engelking, Wydawnictwo Klio, Łódź 1993, 217-245;
34. Finkielkraut A., *Porażka myślenia*, tłum. M. Ochab, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1992;
35. Fukuyama F., *Ameryka na rozdrożu. Demokracja, władza i dziedzictwo neokonserwatyizmu*, tłum. R. Staniecki, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2006;
36. Fukuyama F., *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009;
37. Fukuyama F., *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997;
38. Gadamer H. G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007;
39. 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, s. 68-88;
40. Gray J., *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i koniec utopii*, tłum. A. Puczejda, K. Szymaniak, Wydawnictwo Znak, Warszawa 2009;

41. Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukaszewicz, Universitas, Kraków 2005;
42. Habermas J., *Świadomość tego, co zostało utracone*, tłum. J. W. Korab-Karpowicz, [w:] „Pressje”, Teka XXVIII/2012, s. 228-233;
43. Häggglund M., *Autoimmunity of Life: Derrida's Radical Atheism*, [w:] tenże, *Radical Atheism: Derrida and the Time Of Life*, Stanford University Press, Stanford 2008, s. 107-163;
44. Häggglund M., *The Radical Evil of Deconstruction: A Reply to John Caputo*, [w:] „Journal for Cultural and Religious Theory” 11.2 ( Spring 2011), s. 126-150;
45. Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. J. Mizera, [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 140-157;
46. Heidegger M. „...*Poetycko mieszka człowiek...*”, tłum. J. Mizera, [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 183-201;
47. Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005;
48. Heidegger M., *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś 2007;
49. Houellebecq M., *Poszerzenie pola walki*, tłum. E. Wieleżyńska, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2009;
50. Horkheimer M., *Spoleczna funkcja filozofii*, [w:] tenże, *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, tłum. J. Doktor, PIW, Warszawa 1987, s. 222-243;
51. Horubała A., *Upokorzenia teatralne*, [w:] „*Uważam Rze*” 40(87), s. 48-50;
52. Januszkiewicz M., *Kim jestem Ja, Kim jesteś Ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012;
53. Januszkiewicz M., *W-koło hermeneutyki literackiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007;
54. Juchacz P. W., *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2004;

55. Kermody F., Norris Ch., *Music, Religion and Art. After Theory*, [w:] M. Payne, J. Schad (red.), *Life. After. Theory*, Continuum, London 2004, s. 115-132;
56. Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982;
57. Kisielewski T. A., *Imperium Americanum? Międzynarodowe uwarunkowania sprawowania hegemonii*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2004;
58. Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Rozkład*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2001;
59. Kołakowski L., *Obecność mitu*, Prószyńska i S-ka, Warszawa 2005;
60. Korab-Brzozowski S., *Modlitwa*, [w:] M. Podraza-Kwiatkowska (red.), *Stanisław Korab-Brzozowski. Poezje zebrane*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978, s. 58
61. Korab-Brzozowski S., *Próżnia*, [w:] M. Podraza-Kwiatkowska (red.), *Stanisław Korab-Brzozowski. Poezje zebrane*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978, s. 26;
62. Korab-Karpowicz J. W., *Nieświadomość tego, co zostało utracone*, [w:] „Pressje”, Teka XXVIII/2012, s. 234-241;
63. Korpikiewicz H., *Kosmoekologia obraz zjawisk*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2006;
64. Kowalska M., *Deleuze Gilles. Différence et Répétition*, [w:] B. Skarga (red.) *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku. Tom 4*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 136-148;
65. Kristol W., Kagan R., *Interes narodowy i odpowiedzialność globalna*, [w:] I. Stelzer (red.), *Neokonserwatyzm*, tłum. D. Suwik, A. Warso, T. Żaro, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007;
66. Kubiak Z., *Literatura Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 2003;
67. Leśniewski N., *O hermeneutyce radykalnej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998;
68. Leśniewski N., *Projekt hermeneutyki radykalnej Johna D. Caputo*, [w:] „Ruch Filozoficzny”, Tom LIII, Nr. 2-3, 1996, s. 379-388;
69. Lilla M., *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*, tłum. J. Margański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006;

70. Lorenc W., *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003;
71. Lyotard J. F., *Heidegger i „żydy”*, tłum. S. Magala, [w:] „Odra” 2 (1994), s. 51-57;
72. 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, s. V-XVIII;
73. Markowski M. P., *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Wydawnictwo Domini, Bydgoszcz 1997;
74. Marquardt O., *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994;
75. Marzec A., *Différance Derridy. Czy błąd daje się (wy)tłumaczyć?*, [w:] „Przekładaniec. Półrocznik Katedry UNESCO do Badań nad Przekładem i Komunikacją Międzykulturową UJ”, Nr 24 2010, s. 263-279;
76. Mikurda K., *Jaka kukła, jaki karzeł? Žižek, psychoanaliza i myśl postsekularna*, [w:] „Krytyka Polityczna”, Nr. 14 2007/2008, s. 291-301;
77. Milchamn A, Rosenberg A, *Eksperymenty w myśleniu o Holocauście. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*, tłum. L. Krowicki, J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003;
78. Mordarski R., *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2007;
79. Nietzsche F., *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] tenże, *Pisma pozostałe*, tłum. M. Skalska, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 143-154;
80. Nietzsche F., *Poza dobrem i złem: Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Słowa, Kraków 2005;
81. Norris Ch., *Dekonstrukcja, postmodernizm a filozofia: Habermasa krytyka Derridy*, tłum. J. Jarniewicz, S. Konopacki, [w:] B. Banasiak (red.), *Derridiana*, Inter Esse, Kraków 1994, s. 99-136;

82. Norris Ch., *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. A. Przybyślawski, Universitas, Kraków 2006;
83. Norris Ch., *Derrida and Kant*, [w:] tenże, *What's Wrong With Postmodernism. Critical Theory and the End of Philosophy*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1990, s. 164-207;
84. Norris Ch., *Limited Inc: How Not to Read Derrida*, [w:] tenże, *What's Wrong With Postmodernism. Critical Theory and the End of Philosophy*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1990, s. 134-163;
85. Nowak L., *Byt i myśl: u podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej. Tom I*, Wydawnictwo Zysk i s-ka, Poznań 1988;
86. Ostolski A., *Lewica po stronie prawdy*, [w:] „Krytyka polityczna” 14-2007/2008, s. 238-241;
87. Pangle T. L., *Uszlachetnianie demokracji: wyzwanie epoki postmodernistycznej*, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994;
88. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003;
89. Platon, *Timaios*, tłum. Witwicki W., Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003;
90. Poe E. A., *Zagłada domu Usherów*, [w:] tenże, *Wybór opowiadań*, tłum. S. Studniarz, Świat Książki, Warszawa 2009, s. 38-58;
91. Pospieszyl M., *Wszystko co chcielibyście wiedzieć o chrześcijaństwie, ale baliście się zapytać Žižka*, [w:] „Pressje”, Teka XXV/2011, s. 72-81;
92. Przyłębski A., *Etyka w świetle hermeneutyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010;
93. Przyłębski A., *Hermeneutyczny zwrot w filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005;
94. Ratzinger J., *Wiara-Prawda-Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005;
95. Rice C., *Strategia bezpieczeństwa narodowego*, [w:] I. Stelzer (red.), *Neokonserwatyzm*, tłum. D. Suwik, A. Warso, T. Żaro, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007;
96. Rorty R., *Filozofia jako rodzaj pisarstwa: esej o Derridzie*, [w:] *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, tłum. Cz. Karkowski, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1998, s. 133-153;

97. Rorty R., *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1999, s. 261-291;
98. Rosen S., *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998;
99. Scarry E., *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York 1985;
100. Schnädelbach H., *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2001;
101. Scruton R., *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, tłum. J. Prokopiuk, J. Przybył, Wydawnictwo Thesaurus, Łódź 2007;
102. Stelzer I. (red.), *Neokonserwatyzm*, tłum. D. Suwik, A. Warso, T. Żaro, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007;
103. Sternhell Z., *Antyświecenie*, tłum. M. Warchała, [w:] „Przegląd Polityczny” Nr. 108/2011, s. 101-116;
104. Strauss L., *Note on the Plan of Nietzsche's „Beyond Good and Evil”*, [w:] „Interpretation: A Journal of Political Philosophy”, 3 (1973), s. 188-205;
105. Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1969;
106. Strauss L., *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998;
107. Szahaj A., *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002;
108. Śpiewak P., *Filozofia jako utopia zrealizowana*, [w:] L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje Wybrane*, tłum. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998;
109. Wiśniewski Ł., *Filozofia po Auschwitz - Le Différend, Jeana-Francoisa Lyotarda*, [w:] „Homo Comunicativus”, 1/2006, s. 16-27;
110. Woods T. E. Jr., *Jak Kościół katolicki zbudował zachodnią cywilizację*, tłum. G. Kucharczyk, Wydawnictwo AA, Kraków 2006;
111. Wodziński C., *Kairos. Konferencja w Todnaubergu Celan – Heidegger*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2010;

112. Wodziński C., *O milczeniu*, [w:] „Przegląd polityczny” Nr. 97/98 2009, s. 147-155;
113. Wolin R., *Answer to the Question: What is Counter-Enlightenment*, [w:] tenże, *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance With Fascism : From Nietzsche to Postmodernism*, Princeton University Press, Princeton 2004, s. 1-23;
114. Wolin R., *Fascism and Hermeneutics: Gadamer and the Ambiguities of „Inner Emigration”*, [w:] tenże, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance With Fascism : From Nietzsche to Postmodernism*, Princeton University Press, Princeton 2004, 89-128;
115. Žižek S., *Dialectical Clarity Versus the Misty Conceit of Paradox*, [w:] C. Davis (red.), *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, MIT Press, Massachusetts 2009, s. 234-306;
116. Žižek S., *Kruchy absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. M. Kropiwnicki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009;
117. Žižek S., *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. M. Kropiwnicki, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2006;
118. Žižek S., *Lacrimae rerum: Kiesłowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch*, tłum. G. Jankowicz, J. Kutyla, K. Mikurda, P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2007;
119. Žižek s., *O wierze*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Altheia, Warszawa 2008;
120. 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?*, MIT Press, Massachusetts 2009, s. 25-109;
121. Žižek S., *W obronie przegranych spraw*, tłum. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008;

#### **D. Źródła internetowe:**

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

2. Cole E., *Interview with John D. Caputo*, [w:]  
[http://www.themodernword.com/features/interview\\_caputo.html](http://www.themodernword.com/features/interview_caputo.html)
3. Dziuban Z., *Jak przygotować się na nadejście Innego – odpowiedź radykalnej hermeneutyki*, [w]:  
<http://www.badania-literackie.pl/obcy/dziuban.pdf>
4. Hitchens Ch., *Machiavelli in Mesopotamia*, [w:]  
[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)
5. Kagan R., *The Benevolent Empire*, [w:]  
<http://people.cas.sc.edu/rosati/a.kaplan.benevolentempire.fp.sum98.pdf>
6. Legutko R., Łagowski B., *Ideologia neokonserwatywna a sprawa polska*, [w:]  
<http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/191885,ideologia-neokonserwatywna-a-sprawa-polska.html>
7. Liszewski D., *Ekologia głęboka wobec tradycji filozoficznej – Martin Heidegger*, [w:] <http://pracownia.org.pl/dziki-zycie-numery-archiwalne,2152,article,2988>
8. Matuszewska E., *Piekarz z Legnicy przegrał przed sądem*, [w:]  
[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)
9. O’Gorman T., „*I’m gay, but I’m against same-sex marriage*”, [w:]  
<http://www.ionainstitute.ie/index.php?id=1392>
10. Perazzo J., *Saul Alinsky*, [w:]  
<http://www.discoverthenetworks.org/individualProfile.asp?indid=2314>
11. Sidoti L., *McCain Favors a League of Democracies*, [w:]  
<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/04/30/AR2007043001402.html>
12. Wolański K. Ks., *Gniew Jezusa*, [w:]  
<http://www.niedziela.pl/artykul/21443/nd/Gniew-Jezusa>
13. Žižek S., *Israel’s best hope lies in a single state*, [w:]  
<http://www.newstatesman.com/middle-east/2011/03/jewish-girls-israel-arab-state>
14. Žižek S., *The Situation is Catastrophic*, [w:]  
[http://www.lacan.com/thesymptom/?page\\_id=1951](http://www.lacan.com/thesymptom/?page_id=1951)

### **E. Filmografia:**

1. *Derrida* (2002), reż. K. Dick, A. Z. Kofman;
2. *Rewolucja październikowa w kolorze/ The Russian Revolution in Colour* (2004), reż. I. Lilley;
3. *Siła koszmarów: powstanie polityki strachu/ The Power of Nightmares: The Rise of the Politics of Fear* (2004), reż. A. Curtis;
4. *Stalker* (1979), reż. A. Tarkowski;
5. *Vaterland – Tajemnica III Rzeszy/Fatherland* (1994), reż. Ch. Menaul.