

Jan Krasicki

Problem zła w powojennej filozofii polskiej

Nie przepalony jeszcze glob sumieniem!...

C.K. Norwid

Słowa kluczowe: *człowiek, dobro, Holokaust, sumienie, zło*

1. Pytanie o zło a „Kołyma i Oświęcim”

Problem zła stanowi odwieczne pytanie filozofii, począwszy od Sokratesa i Platona, przez św. Augustyna i Friedricha Schellinga, do Gabriela Marcela i Józefa Tischnera. W naszym studium chcemy zapytać nie tyle o zło w wymiarze, w jakim zajmowali się nim myśliciele przeszłych epok. Pytanie to zamierzamy postawić w odniesieniu do totalitarnych doświadczeń XX wieku, zwłaszcza zła symbolizowanego przez „Kołymę i Oświęcim”.

Pragniemy o nie zapytać dlatego, że jak stwierdził Theodor Adorno, Oświęcim nadal jest możliwy, ponieważ był (Adorno 1986), i jak cytując słowa więźnia tego obozu, a zarazem wielkiego świadka epoki, Primo Leviego, powiedział były więzień tego obozu Marian Turcki: „To się wydarzyło, to znaczy, że się może wydarzyć. To znaczy, że się może wydarzyć wszędzie, na całej ziemi” (obchody 75. rocznicy wyzwolenia Oświęcimia, 27 stycznia 2020 r.). Pytamy więc dlatego, że jak pisze J. Tischner, nie można dziś filozofować, w tym uprawiać filozofię zła, tak jak gdyby „nic się nie stało”, jak gdyby „nie było Kołymy i Oświęcimia”, ale, jak powiada autor *Filozofii dramatu*: „Oświęcim był i była Kołyma” (Tischner 1994; podkr. – J.K.). Naszym zdaniem wydarzenie to stanowi probierz dla filozofii na jej dzisiaj i jutro.

Chcemy też zapytać dlatego, że na terenie Polski miała miejsce Zagłada i mimo że w polskiej myśli powojennej podejmowano ten temat wielokrotnie,

od takich myślicieli jak wielki humanista i psychiatra Antoni Kępiński po takich współczesnych badaczy filozoficznych jak Cezary Wodziński i Tadeusz Gadacz, lecz faktem dającym do myślenia pozostaje niewspółmierność polskiej odpowiedzi filozoficznej na to wydarzenie, zwłaszcza w porównaniu z obfitością opracowań natury historycznej, socjologicznej i literaturoznawczej (Jan Tomasz Gross, Jan Grabowski, Paweł Śpiewak, Jacek Leociak i inni).

Zarysowana nieproporcjonalność rysuje się wyraźnie także w porównaniu z odpowiedzią literatury polskiej. Już w pierwszych latach powojennych kwestia ta znalazła swój wyraz w prozie Zofii Nałkowskiej (*Medaliony*), w opowiadaniach oświęcimskich Tadeusza Borowskiego, w poezji i prozie Tadeusza Różewicza oraz innych twórców. Była także podejmowana w sferze teatru (np. Józef Szajna). Jak na tym tle wypada odpowiedź polskiej filozofii?

Nie może nie zastanawiać, że w kraju, w którym faszystowski totalitaryzm zbudował największą „fabrykę śmierci”, nie powstało żadne filozoficzne dzieło podejmujące wprost ten problem. Nie dano temu wydarzeniu wystarczającego filozoficznego świadectwa. W Polsce nie zrodził się, jak w Niemczech, np. w Szkole Frankfurckiej (T. Adorno), problem możliwości i kształtu filozofii *nach Auschwitz*, „po Oświęcimiu”.

Sam fakt, że w Polsce nie uporano się z problemem zła Holocaustu, pokazuje, że widziany od strony filozoficznej problem ten nie daje się sprowadzić do trwających do dzisiaj głośnych medialnie sporów o polską „winę” i „współdziałanie” w Holokauście, którym przeciwstawia się z reguły argument o „ratowaniu Żydów” przez Polaków itp. Jednym słowem, jak zapytał niegdyś J. Tischner: dlaczego filozofia polska „milczy o zło”, bo przecież, jako filozofowie, mamy wręcz powinność, aby „pytać o zło” (Skarga 1993), tym bardziej dlatego, że zło, z którym zetknął się człowiek w ubiegłym wieku, było nie tylko tym „odwiecznym złem” (por. „Znak” 1993), o które pytali gnostycy, św. Augustyn, scholastycy i F. Schelling. Przeciwnie, było złem, którego oni nie znali, gdyż znać jeszcze nie mogli, i jako takie z jednej strony stanowi „zło odwieczne”, lecz z drugiej zło radykalnie inne, nie tylko dlatego, że było zmasowane i spotęgowane do nieznanych dotąd rozmiarów, ale dlatego, że to zło było zaplanowane i związało się z nowoczesnym typem racjonalności (por. Krasicki 2002b) i epoką nowoczesną (por. Bauman 2013, s. 13 i n.).

Przyjmując za szczególny punkt odniesienia wydarzenie „Kołymy i Oświęcimia”, problem ten przedstawimy na gruncie trzech najbardziej reprezentatywnych dla polskiej filozofii powojennej koncepcji zła, tj. realistycznej, reprezentowanej przez Mieczysława Krąpca, fenomenologiczno-dialogicznej Józefa Tischnera oraz koncepcji zła, której autorem jest Leszek Kołakowski.

2. Zło *sub specie aeternitatis*

Klasycznym i najbardziej dobitnym przykładem postawy niedostrzeżenia *novum* zła Zagłady stanowi dzieło i twórczość M.A. Krąpca, jednego z głównych przedstawicieli tzw. Szkoły Lubelskiej w filozofii, a zarazem jednego z twórców tomizmu egzystencjalnego. Postawa Krąpca jest reprezentatywna dla tradycji filozofii scholastycznej (neoscholastycznej) wobec zła historycznego i jako taka pokazuje jej ograniczenia w tej fundamentalnej kwestii, którą odsłoniło zło „Kołomy i Oświęcimia”. W pracach Krąpca nie ma ani śladu doświadczenia zła naszego czasu, ich autor uprawia swoją myśl jakby z punktu *sub specie aeternitatis* i wydaje się, że dla jego analiz nie ma większego znaczenia to, co wydarzyło się w XX wieku. System, który budował od lat, jest doskonale odporny na uderzenia wiatrów historii i mimo swego skupienia na „istnieniu” (Krąpiec 1995) pozostaje, w istocie, esencjalistyczny, a nie egzystencjalny, a przy tym całkowicie ahistoryczny. Aby jednak nie być gołosłownym, zacytujmy własne słowa autora pracy *Dlaczego zło?*. Otóż doświadczenie, jakim było zło Holokaustu i zło totalitarne, postrzega on jako „okazję [*sic!* – J.K.] do głębszego przeżywania zła” (Krąpiec 1995, s. 10) i umieszcza je w jednym rzędzie z inspiracjami literackimi, doświadczeniami życiowymi itd. (Krąpiec 1995, s. 10 i n.).

W koncepcji Krąpca zło nie posiada pozytywnej natury, lecz ma charakter „braku” i jest pojęciem wtórnym, korelatywnym do pojęcia bytu, *resp.* dobra. Złu nie przysługuje byt samoistny, zło jest „brakiem dobra” (Krąpiec 1995, s. 53). Zło nie istnieje jako byt samodzielnie bytujący, idea, zasada rzeczy; zło istnieje w rzeczach z racji ich określonych i właściwych danemu bytowi braków materialnych i formalnych. Zło ma jedynie przyczynę formalną i materialną, nie posiada przyczyny sprawczej i celowej, a ci, którzy pytają o jakieś szczególne, „pozytywne” zło, błędzą z racji błędnej (bo jednoznacznej) koncepcji bytu.

Wszystko to są argumenty racjonalne, a zarazem argumentacja spełniająca reguły poprawności metodologicznej (Krąpiec 1995, s. 7 i n.). Rodzi się tu jednak wątpliwość, czy, przy swych wszystkich zaletach, koncepcja ta może być odpowiedzią na pytanie o zło „Kołomy i Oświęcimia”.

Owszem, Krąpiec jest wierny uniwersalizmowi św. Tomasza, ale jego studium na temat zła w konfrontacji ze złem naszego czasu ukazuje tyleż wielkość, co słabość systemu tomistycznego. Przede wszystkim ujawnia ono zamkniętość tomizmu na egzystencjalny wymiar bytowania ludzkiego. Obnaża wewnętrzne i strukturalne ograniczenia i niemożności tzw. filozofii wieczystej, czego w żaden sposób nie potrafili (i nie potrafią nadal) dostrzec przedwojenni i powojenni polscy przedstawiciele *philosophiae perennis*.

Czy nie jest zatem tak, że człowiek zajmuje się złem i pyta o zło nie z racji „powszechności” dobra, ale egzystencjalnie doświadczanej jego nieobecności,

a zarazem realności zła, z tej racji, że zło jest sprawą nie powszechników, lecz właściwego ludzkiemu bytowi *modus existendi*?

Czy powiedzieć człowiekowi, który przeżył Gułag lub Oświęcim, że zło jest tylko „brakiem dobra”, że, jak uczył Stagiryta, „w dziedzinie rzeczy pierwotnych i wiecznych nie ma zła, błędu ani zniszczenia”, to w pewnym sensie nie zakpić z tego, co w człowieku wydaje się najcenniejsze, najszlachetniejsze, właśnie ludzkie?

Czy zarazem nie jest tak, że chociaż podstawowym wymiarem każdego zła jest wymiar ontologiczny, to zło, które wydarzyło się w naszym wieku, było w swej przeraźliwej niehumanizacji złem jak najbardziej ludzkim, że, choć ma ono wymiar metafizyczny, jest zawsze wynikiem konkretnych doświadczeń osobowych, relacji międzyludzkich, ludzkich wyborów i decyzji moralnych? Że, jak odpowiada współczesny polski myśliciel, zło „nie jest ani globalne, ani narodowe, ani państwowe, ani partyjne – jest ludzkie” (Skoczyński 2014, s. 108)? A jak z kolei wyraził tę myśl polski poeta: „Skąd się bierze zło? / jak to skąd / z człowieka / zawsze z człowieka / [...] zło nie bierze się z braku / ani z nicości / zło bierze się z człowieka / i tylko z człowieka” (Różewicz 2017, s. 771–773).

3. Zło „ma twarz cierpiącego człowieka” – odpowiedź Józefa Tischnera

Filozofem, który dostrzegł „milczenie” filozofii polskiej wobec zła Holokaustu, był Józef Tischner. Jeśli można tak się wyrazić, Tischner, podobnie jak niegdyś Sokrates w Atenach, „ściągnął” w Polsce sprawę zła z nieba na ziemię. W jego widzeniu problemu zła jest zarazem oczywiste to, co nie było oczywiste dla M. Krąpca, autora książki *Ja-człowiek*, tj. że zło, które wydarzyło się w Kołymie i Oświęcimiu, było zadane ręką Drugiego człowieka. To człowiek był jego siewcą, to on roznosił zło. To człowiek również sprzeciwiał się złu, „nadstawiał policzek”, a oddając życie za brata, jak św. Maksymilian Maria Kolbe, jak św. Edyta Stein, świadczył o dobru (por. Krasicki 2002c).

Wedle Tischnera tomizm jest najbardziej dobitnym przykładem filozofii, która pozostała doskonale obojętna na to, co stało się w „Oświęcimiu i Kołymie”. „Nie twierdzę – pisze on – że filozofia ta jest zupełnie bez wartości. Wydaje mi się jednak, że po Oświęcimiu i Gułagu nie może ona być uprawiana tak samo jak przedtem. Historia nie jest bez znaczenia dla losów filozofii. Historia stanowi dla każdej filozofii próbę ognia, w której coś się wypala, a coś pozostaje. Sami tomiści muszą raz jeszcze odpowiedzieć na pytanie, co się wypaliło, a co pozostało” (Tischner 1992, s. 13). W innym miejscu filozof z Krakowa pisze:

Tomizmowi wymyka się cała subiektywność i cała intymność ludzkiej osoby, przede wszystkim jest on ślepy na to, co kwestionuje jego podstawowy podziw dla świata. Wciąż broni wiary jako podziwu wszelkich podziwów. Tylko że w czasach nowożytnych człowiek ma coraz mniej powodów do podziwiania świata. Czy może podziwiać wspaniałość świata więzień Oświęcimia? Tomista chodzi po scenie świata jak dziecko po cmentarzu, ciesząc się, że wśród krematoriów rosną kwiaty (Tischner 1987, s. 44).

Niesłuchanie istotne dla rozumienia kwestii zła przez Tischnera jest to, że wedle rozróżnienia Gabriela Marcela, za którym Tischner podąża (1993a), zło jest nie tylko problemem, lecz też tajemnicą. Jak pisze inny polski komentator myśli Marcela, zło jako takie „jest nie tylko wokół mnie, ale również i we mnie: w tej mierze, w jakiej jest przede mną – jest problemem, w tej zaś mierze, w jakiej jest we mnie – jest tajemnicą. [...] Tajemnica przynależy do sfery istnienia, problem zaś – do sfery posiadania” (Podsiad 1984, s. 299). Dlatego, jak czytamy: „najcięższym może grzechem filozofa jest uleganie skłonności do problematyzowania tajemnic, czyli ujmowanie ich jako zewnętrznych i obojętnych przedmiotów poznawczych. Stanowisko takie jest wyrazem swoistej alienacji intelektualnej, gdyż wyobcowuje umysł człowieka przez oderwanie go od konkretnego istnienia i zamknięcie przed nim dostępu do tajemnicy” (Podsiad 1984, s. 300).

Pytamy, powiada Tischner, o dobro i zło, będąc już w nie jakoś zaangażowanymi. Zło, mimo, jak pisze ks. Stanisław Kowalczyk, swego bezsensu, absurdalności i „nie-do-rzeczności” (Kowalczyk 1995, s. 197), posiada zawsze jakiś ludzki, egzystencjalny sens czy wymiar, również to zło, które stało się udziałem człowieka naszych czasów. Dlatego w próbie jego zrozumienia winniśmy operować indywidualiami, a nie powszechnikami, stosować kwantyfikator szczegółowy, a nie ogólny. Być może w sferze rzeczy pierwszych i wiecznych dobro i byt utożsamiają się ze sobą, jednak to nie w sferze wiecznych esencji, lecz w sferze rzeczy przemijających trwa spór, w którym to w człowieku i tylko w człowieku dobro i zło walczą ze sobą.

Wedle Tischnera zło musi być odczytane i zrozumiane w swojej ludzkiej źródłowości, co oznacza zarazem, że wydarza się ono, kiedy człowiek spotyka drugiego człowieka (Tischner 1998). Zło, powiada autor *Sporu o istnienie człowieka*, jest „owocem struktur dialogicznych”, spotkań człowieka z Drugim człowiekiem. Zło dzieje się na mocy dramatu człowieka i jego powołania do wolności (Tischner 1981), a tak widziane zło jest dla Tischnera, podobnie jak i dobro, niewymazywalnym horyzontem każdego spotkania człowieka z człowiekiem.

Tymczasem ów dialogiczny, egzystencjalny, ludzki wymiar zła zdaje się zupełnie uchodzić analizom tomistycznym. I być może to z racji niemożności podjęcia pytania o zło antropologiczne wynika niezdolność analiz tomistycznych do poruszenia problemu zła totalitarnego. Jak się wydaje, jest to zarazem punkt, w którym refleksja Tischnera rozchodzi się z tomizmem (Tischner 1970).

Bez wątpienia Tischnerowska krytyka tradycji tomistycznej (Tischner 1993b) w wielu miejscach jest upraszczająca i stronnicza. Jakkolwiek by na to patrzeć, nie wydaje się ona bez racji. To, co „stało się” w Oświęcimiu (por. Morawska 1970) i co „stało się” na Kołymie, stanowi niezbywalne *datum* naszego współczesnego myślenia o człowieku, rozumienia naszej nowoczesnej (czy postnowoczesnej) epoki, jej przewodnich ideałów, a zarazem ich bankructwa i być może dlatego to doświadczenia minionego wieku sprawiły, że w epoce ponowoczesnej coraz częściej szuka się identyfikacji człowieka poza określeniami metafizycznymi oraz ontologicznymi.

4. Mądrość mitu. Odpowiedź Leszka Kołakowskiego

W roku 1959 na łamach miesięcznika „Twórczość” ukazał się znany esej Leszka Kołakowskiego pt. *Kapłan i błazen* (por. Kołakowski 2002). Rzecz traktowała o tym, jakie następstwa niesie ze sobą eliminacja z kultury tego „teologicznego dziedzictwa”, które katechizm katolicki nazywa jednoznacznie Grzechem i Diabłem. Mimo późniejszych na poły żartobliwych przekomarzań się Kołakowskiego „z diabłem” (Kołakowski 1990b) kwestia była poważna, dotyczyła fundamentalnych zagadnień kultury i cywilizacji, a zarazem stanowiła wstęp do przyszłej rozprawy oksfordzkiego filozofa z totalitaryzmem komunistycznym.

Wedle Kołakowskiego to bowiem nieobecność osobowego, realnego zła (Szatana) w myśleniu i kulturze europejskiej była jednym ze źródeł błędzeń człowieka, fałszywego humanizmu, jednostronnego antropocentryzmu, a w wymiarze globalnym – ziemskich utopii i świeckich eschatologii. Zdaniem polskiego myśliciela, próba eliminacji osobowego i metafizycznego zła w systemach uniwersalistycznych (np. w myśli Pierre’a Teilharda de Chardin), potraktowania go jako „karencji bytu”, niesie ze sobą fatalne następstwa: człowiek wikła się w heroistyczny, hurraoptymistyczny prometeizm, stanowi się mniemanym wyłącznym podmiotem i panem historii. Zgodnie z rozumowaniem autora *Rozmów z diabłem*, eliminacja Szatana stanowi próbę zawłaszczenia rzeczywistości mitu przez europejską technologiczną racjonalność. Eliminacja mitu, próba zastąpienia mitu przez wiedzę, co rozpoczęło się w wieku Oświecenia i poniekąd trwa do dziś, jest jednak z punktu widzenia homeostazy kultury i cywilizacji europejskiej próbą samobójczą, podcinającą ich korzenie.

Dla uzasadnienia tej tezy niezbędne wydaje się odwołanie do Kołakowskiego teorii „obecności mitu” (Kołakowski 1994). I tak, wedle polskiego filozofa, „mity” stanowią odrębną od sfery empirycznej i racjonalnej rzeczywistość bytową i rządzą się własną oraz odrębną logiką, „mity – czytamy – są nieprzetłumaczalne na język niemitologiczny i na próżno próbujemy interpre-

tować je racjonalnie” (Kołakowski 1990a, s. 228). Mitu nie da się zredukować do „abstrakcyjnej”, racjonalnej doktryny i dlatego „nie ma sposobu, w jaki chrześcijaństwo mogłoby się zdemitologizować” (Kołakowski 1990a, s. 233). Polemizując z tezami teorii „demitologizacji” Rudolfa Bultmanna, polski filozof stwierdzi: „Nie da się uciec przed alternatywą: albo akceptacja «mitologiczna» chrześcijaństwa, albo racjonalizm scjentystyczny, który całkowicie obchodzi się bez Boga” (Kołakowski 2014, s. 96).

Kołakowski zaznacza zarazem, że ta w istocie krótkowzroczna i operująca skróconą perspektywą oglądu rzeczywistości, demityzacyjna postawa nie jest bynajmniej bezkarna, w miejsce jednego mitu rodzi się bowiem inny, tyle że bardziej zdegradowany i okaleczony. Jednym z nim był oświeceniowy mit Rozumu, na który odpowiedzią jest u Kołakowskiego rozum kartezjański, sceptyczny, bo odpowiedzią na konstrukcje totalistyczne są dekonstrukcje sceptyczne (Kłoczowski 1987, s. 56). Na filozofię „kapłana” – odpowiedzią jest filozofia „błazna”. Wedle autora *Horror metaphysicus*, losy komunizmu oraz innych utopii pokazują niezbywalność prawdy o Grzechu Pierworodnym oraz istnieniu osobowego zła jako wartości nie tylko myśli chrześcijańskiej, lecz całej europejskiej kultury, a „potępienie diabła i pojęcie grzechu pierworodnego są najdosadniejszymi formami, w jakich zaprzecza się przypadkowemu charakterowi zła” (Kołakowski 1984, s. 150).

I jeśli polska badaczka w podtytule swej książki o koncepcji zła u J. Tischnera umieszcza pytanie: „Czy zło jest w nas, czy między nami?” (Marszałek 2014), to odpowiedź Kołakowskiego jest jednoznaczna: „zło jest w nas”.

Jak stwierdzi dobitnie inny polski badacz, dla Kołakowskiego:

Zło jest w nas, nie w świecie – nie jesteśmy więc w stanie trwale go usunąć. Co więcej, może ono wysączyć treść z każdego naszego szczytnego ideału. Nie ma, zdaniem polskiego filozofa, idei niepodatnych na zepsucie. Nie ma takiej świętości, której nie można by było zszargać i przerobić w hymn na część zbrodni i nienawiści (Tokarski 2016, s. 326).

5. Filozofia i najstraszliwsza z tajemnic

Próbowaliśmy przedstawić w ogólnym zarysie trzy, jak się wydaje, najbardziej reprezentatywne dla polskiej powojennej filozofii koncepcje zła. Na pewno każda z nich podejmuje jakiś wyróżniony, a zarazem istotny aspekt zła, żadna jednak nie może w tej kwestii uchościć za wyczerpującą. Ani metafizyczne analizy M. Krąpca, kontynuujące tradycję nauki św. Tomasza, ani myśl J. Tischnera, która porzuca myślenie metafizyczne czy ontologiczne, sądząc, że zło wydaje się pochodzić z całkiem innego porządku niż porządek bytu, ani powracające częściowo do metafizyki analizy L. Kołakowskiego.

Każda z tych koncepcji grzeszy ograniczonością już choćby z tej racji, że zło jest nie tylko problemem, ale, jak podkreślaliśmy, również tajemnicą. Więcej, jest najstraszliwszą z tajemnic, „tajemnicą bezbożności” (*mysterium iniquitatis*; por. 2 Tes 2, 7). Dlatego wszystkie trzy przedstawione koncepcje zła, wychodząc naprzeciw temu problemowi, zdają się jednocześnie potwierdzać pogląd współczesnego niemieckiego teologa, że „tajemnica zła – nie jest [...] jakimś liściem figowym zasłaniającym racjonalne supozycje mitologiczne, ale stanowi coś, co uniemożliwia zadanie mu śmiertelnego ciosu przez racjonalną gilotynę” (Lehman 1990).

6. Pytać o zło – pokonać zło. Zło i sumienie

Filozofia żyje mocą pytań, jakie stawia. O tym, że samo pytanie o zło chroni przed złem, wiedział już Sokrates, który zadawał nawet takie pytania, na które nie znał odpowiedzi. Można postawić pytanie: o jakie zło pytają współcześni polscy filozofowie? O jakie należy zapytać, a jakie pozostaje poza obszarem zapytywania? Czy z upadkiem systemu komunistycznego i faszystowskiego skończyło się zło totalitarne? Czy wyczerpało swoją moc to zło, które związało się z epoką nowoczesną i oświeceniową mitologią Rozumu (por. Krasicki 2002c)? Jakie formy przybrało „odwieczne” zło w warunkach demokracji liberalnej oraz tzw. biopolityki (por. Krasicki 2011)?

Nie ma prostych odpowiedzi na te pytania. Znaczący, choć bez wątplenia kontrowersyjny dla wielu, głos w odpowiedzi na nie stanowi, współbrzmiająca w wielu wymiarach z odpowiedzią J. Tischnera oraz L. Kołakowskiego, odpowiedź Jana Pawła II. Jak stwierdza J. Tischner: „Kluczowa teza Jana Pawła II brzmi: «zło świata» – to zło, które ujawniło się między innymi w Oświęcimiu i na Kołymie – nie ma charakteru «substancjalnego», ale nie jest też «czystą» nicością. Zło tkwi w czynie i od czynu przyjmuje sobie właściwą «skuteczność»” (Tischner 1994).

W pytaniu o zło naszej doby Jan Paweł II kieruje zarazem swoją uwagę głębiej niż poziom, do którego sięgają analizy przedstawionych filozofów, i zapytuje, czy groźba największej dyktatury, „nieważne jest, czy będzie to dyktatura pod postacią marksistowsko-totalitarną, czy też zachodnio-liberalną” (Jan Paweł II 2005, s. 89) nie kryje się w ludzkich sercach, czy zło lęgnie się nie tyle na zewnątrz, co „wewnątrz” człowieka (*intrinsece malum*).

Wskazuje to zarazem na nierozzerwalny związek tak postawionego pytania z pytaniem o sumienie, które nigdy nie może być doraźne, nigdy nie może być, jak stwierdza Zygmunt Bauman, „czyste jedynie «tymczasowo» i «do odwołania»” (Bauman 2013, s. 315). Sumienie, inaczej niż niegodne czyny oprawców, nigdy nie ulega przedawnieniu, a badacze problemu nie bez przyczyny

wskazują, że poniekąd największymi podmiotami zła Holocaustu nie byli wcale politycy i wojskowi dowódcy, lecz wykonujący ich polecenia i rozkazy „sumiennie” (słowo to obnaża tutaj zarazem swój zdeprawowany i przewrotny sens) „szarzy” urzędnicy (Krasicki 2002a, s. 9–13; Bauman 2013, s. 184–248). I nic dziwnego w tym, że dokonując analiz związków zła z epoką nowoczesną Bauman dochodzi do następującej konkluzji: „najbardziej przerażającą nowiną, jaką przyniosły nam Zagłada oraz to, czego dowiedzieliśmy się o jej sprawcach, nie była myśl o tym, że mogliśmy się znaleźć na miejscu ofiar, ale świadomość tego, iż mogliśmy się znaleźć na miejscu oprawców” (Bauman 2013, s. 315–316).

„Nie przepalony jeszcze glob sumieniem!...” – te słowa Cypriana Norwida mają wagę testamentu, tak dla nas, ludzi epoki nowoczesnej (ponowoczesnej), jak i dla przyszłych pokoleń.

Bibliografia

- Adorno T.W. (1986), *Rozważania o metafizyce*, w: tenże, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 507–573.
- Bauman Z. (2013), *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jan Paweł II (2005), *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków: Znak.
- Kłoczowski J.A. (1987), *Sceptyk i mistyk*, w: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60. rocznicę urodzin*, Londyn: Aneks, s. 52–67.
- Kołakowski L. (1984), *Czy diabeł może być zbawiony?*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Aneks, s. 149–157.
- Kołakowski L. (1990a), *Iluzje demitologizacji*, w: tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa: Res Publica, s. 215–236.
- Kołakowski L. (1990b), *Rozmowy z diabłem*, w: tenże, *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Iskry”.
- Kołakowski L. (1994), *Obecność mitu*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Kołakowski L. (2002), *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone przed roku 1968*, t. 2, Londyn: Puls.
- Kołakowski L. (2014), *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Kraków: Znak.
- Kowalczyk S. (1995), *Zło – problemem czy tajemnicą*, w: tenże, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, s. 189–209.
- Krasicki J. (2002a), *Rozum i zło (zamiast wstępu)*, w: tenże, *Przeciw nicości. Eseje*. Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 9–13.

- Krasicki J. (2002b), *Świadek Dobra*, w: tenże, *Przeciw nicości. Eseje*, Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 129–144.
- Krasicki J. (2002c), *Zło epoki*, w: tenże, *Przeciw nicości. Eseje*, Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 85–89.
- Krasicki J. (2011), *O nagim życiu*, w: tenże, *Po „śmierci Boga”*. *Eseje eschatologiczne*, Kraków: Homini, s. 167–176.
- Krąpiec M.A. (1995), *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Lehman K. (1990), *Tajemnica zła*, przeł. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 3 (57), s. 22–31.
- Marszałek I. (2014), *Józef Tischner i filozoficzne koncepcje zła. Czy zło jest w nas, czy między nami?*, Kraków: WAM.
- Morawska A. (1970), *Jak to się mogło stać?*, „Znak” 9 (195), s. 1174–1190.
- Podsiad A. (1984), *Gabriel Marcel, czyli próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, w: G. Marcel, *Homo viator*, przeł. P. Lubicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 289–316.
- Różewicz T. (2017), *Unde malum?*, w: tenże, *Wybór poezji*, Wrocław: Ossolineum, s. 771–773.
- Skarga B. (1993), *Pytać o zło*, „Znak” 3 (454), s. 4–12.
- Skoczyński J. (2014), *Głosy i uwagi*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Tischner J. (1970), *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 1 (187), s. 1–20.
- Tischner J. (1981), *Człowiek zniewolony i sprawa wolności (Hegel – Dostojewski – Descartes)*, „Znak” 1–2 (319–320), s. 123–142.
- Tischner J. (1987), *Wokół spraw wiary i rozumu*, w: M. Heller, A. Michalik, J. Życiński (red.), *Filozofować w kontekście nauki*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, s. 35–45.
- Tischner J. (1992), *Wiara w mrocznych czasach*, „Znak” 4 (443), s. 5–16.
- Tischner J. (1993a), *Gabriel Marcel*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków: Znak, s. 168–172.
- Tischner J. (1993b), *Tomizm bez mitologii*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków: Znak, s. 306–315.
- Tischner J. (1994), *Wobec zła (wokół „Veritatis Splendor”)*, „Tygodnik Powszechny” 2 (2321).
- Tischner J. (1998), *Filozofia dramatu*, Kraków: Znak.
- Tokarski J. (2016), *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Kraków: Universitas.
- „Znak” (1993), nr 3 (454): *Zło odwieczne, zło dzisiejsze* (numer monograficzny).

J a n K r a s i c k i

The problem of evil in the post-war Polish philosophy

Keywords: *conscience, evil, good, Holocaust, man*

The article poses the question of how the Polish philosophy of the postwar period responded to the evil of the 20th century totalitarianism, as exemplified by atrocities committed in Kolyma and Auschwitz. The problem is analyzed by focusing on three concepts of evil developed by Polish philosophers after World War II: the realistic view (Mieczysław Krąpiec), the phenomenological-dialogical interpretation (Józef Tischner) and the view proposed by Leszek Kołakowski. Then, the question of evil in general, and of evil at the present time, is connected to the question of the relationship between evil and conscience.