

**STANISŁAW BUDA**

**(Kraków)**

## ZŁO FILOZOFICZNE

Filozoficzne mocowanie się z problemem zła, a właściwie ze złem samym, wydaje się wysiłkiem ze wszech miar bardziej heroicznym niż odpieranie rozmaitego zła dotykającego nas w realnym życiu. Brzmi to skandalicznie, ale sam fakt, którego dotyczy, stanowi po prostu filozoficzny skandal: żadna ludzka tragedia – ani indywidualna, ani społeczna, nie jest w stanie przewyższyć tragedii, w jaką wikła się podmiotowość podejmująca problem zła samego.

Po pierwsze: przed decyzją o podjęciu problemu zła nie ma ucieczki. Przenika on wszystkie dziedziny filozoficznych rozważań. Nie sposób go zmarginalizować, bo rodzi pytania i obawy o samo filozofowanie. Stanowi więc filozoficzną konieczność. Po drugie: podczas gdy w każdej innej sytuacji mamy do czynienia z czymś złym (ze złem czegoś), filozof usiłuje wytropić i stanąć oko w oko ze złem samym. Po trzecie: z racji swej niereferencjalności, filozoficzne traktowanie zła nie jest możliwe z pozycji obserwatora, z jakiegoś metapoziomu; nie stanowi refleksji nad złem, lecz podejmuje niebezpieczną, bo otwierającą się na jego oddziaływanie grę z nim samym. Nie możemy więc stosować wyrażenia typu „filozofowanie na temat zła”; będziemy najczęściej używać bardziej neutralnego określenia „filozofia zła”. Po czwarte: filozofia – jako mocująca się ze złem – nie może się obyć bez skategoryzowania doświadczenia zła. Nie znaczy to, że filozofujący bazuje w związku z tym na osobistych przeżyciach, bowiem w samym filozofowaniu – i tylko w nim – uobecnia się doświadczenie zła samego. Doświadczenie musi zaś uwzględniać pierwszą osobę, jej indywidualność (Ja). Po piąte: podjęcie problemu zła nie jest próbą teoretycznego ogarnięcia go, a więc uchwycenia jego prawdziwej natury. Oznaczałoby to wykazanie

jego konieczności lub choćby możliwości, tymczasem intuicja podpowiada, że samo zło (czyli zło bezwzględne) jest nieuzasadnione, więc niemożliwe. Mamy zatem do czynienia z problemem Niemożliwego, a dokładniej z problemem problemu Niemożliwego. Jest to problem, którego nie można w żaden sposób rozwiązać, a którego poniechanie rodzi wszelkie zło. Wyzwaniem dla filozofa jest nieustanne zmaganie się z nim, bez nadziei na jego pokonanie. Jedynym sensem tego zmagania może być absorbowanie w jakiś sposób aktywności zła samego. Po szóste: podjęcie problemu zła samego nie jest zmaganiem się z nim na własną odpowiedzialność. Z racji partycypowania wszelkiej aktywności w aktywności filozoficznej (w filozofowaniu), podejmujące ów problem filozofowanie bierze odpowiedzialność za wszelkie dobro i zło.

Zastanówmy się krótko nad wybranymi wątkami tak rozumianej filozofii zła.

### ZŁO CZEGOŚ A ZŁO SAMO

Złe jest coś konkretnego, w konkretnych okolicznościach. W tym sensie powiemy na przykład, że zły jest przedmiot (wykonany wadliwie i zagrażający zdrowiu lub życiu sprzęt, defekt genetyczny organizmu, głupi czy dezinformujący program TV, trujący grzyb w koszyku grzybiarza), stosunki międzyludzkie (trójkąt miłosny, stosunki kazirodzkie, powiązania polityków z mafią), sytuacja (skrajnie trudne warunki drogowe, zaskoczenie przez żywioł, osaczenie przez agresywnie zachowującą się bandę, zsyłka na Sybir), niesprawiedliwy system społeczny, prawo, doznanie (cierpienie, załamanie psychiczne), myśl, zamysł, poglądy, przekonania (zabobon, rasizm), ideologia, gest, słowo (niecenzuralne, obrażające, oszczercze), dzieło sztuki (obliczone bardziej na skandal, rozgłos, niż posiadające wartości estetyczne), uczynek (zadanie komuś bezsensownego bólu, kradzież, kłamstwo, zdrada, terror, gwałt), postępowanie (lenistwo, zakłamanie, oddawanie się nałogom), obyczaj (z naszego punktu widzenia np. masowe krwawe ofiary z ludzi u Azteków czy sati u Hindusów), czas, los (pełen przeciwności, fatalny, tragiczny), życie (pełne hulanki i swawoli, puste, wypełnione walką z „wiatrakami”, obsesjami, złudzeniami), wola, charakter, człowiek (złoczyńca, zbrodniarz), grupa ludzi („złe towarzystwo”, banda, mafia), duch (szatan), Bóg (manicheizm, gnostycyzm), świat (np. u Schopenhauera).

W ten sposób mówimy również np. o złu wojny, złu demoralizacji, złu cierpienia, złu choroby, złu śmierci. Chodzi ciągle o zło czegoś,

jednak wydaje się, że w takich wypadkach bliżsi jesteśmy mówienia o czymś, co jest złe zawsze i wszędzie. Oto przykładowe słowa wyrażające wielkie, prawie esencjalne zło: cierpienie, nieszczęście, dramat, tragedia, potworność, gehenna, kataklizm, niesprawiedliwość, system totalitarny, wojna, eksterminacja, niegodziwość, grzech, upodlenie, zwyrodnienie, zezwierzęcenie, nikczemność, zbrodnia, trwoga, śmierć, piekło, zbrodniarz, zwyrodnialec, demon, szatan.

Często nazywamy po prostu złem: (1) to, co zakłóca pewien uświęcony (uznany za dobry) porządek (np. rewolucję, wojnę, świętokradztwo, zdradę); (2) to, co przeszkadza czynieniu zadość utrwalonym w jakimś środowisku normom (np. plotkę, oszczerstwo, demoralizację nieletnich, agresywną reklamę, zbyt szybkie przemiany demograficzne czy obyczajowe, przymusowe masowe migracje – deportacje); (3) to, co zmusza nas – choćby na jakiś czas – do rezygnacji z realizacji wartości wyższego rzędu (np. głód, bezrobocie, nędzę, chorobę, kalectwo, katastrofy, kataklizmy, niesprawiedliwość); (4) to, co nas dezorientuje, zakłóca naszą samoświadomość, ubliża naszej godności.

Ogólnie biorąc, złym, a nawet złem, wydaje się wszystko to, co bezzasadnie ogranicza naszą autonomię, czy ogólniej, wolność. Gdyby zaś dobrym (*resp.* dobrem) nazwać wszystko, co ją zasadnie rozwija, mielibyśmy do czynienia z przeciwieństwem na zasadzie wzajemnej negacji, zapośredniczonej jednak przez czynnik, jakim jest wzrost naszej autonomii. W ten sposób jeśli coś służy temu wzrostowi – jest dobre, jeśli go spowalnia, ogranicza – jest złe (np. prawdomówność jest dobra, nieprawdomówność, czyli skłonność do kłamania – zła).

Stosujemy też rozróżnienie: dobrze – źle. Są to określenia stopniowalne, używane w charakterze modalnym. Oceniają, po pierwsze, bycie pewnych, zachodzących lub postulowanych przedmiotów (*resp.* faktów). Mówimy np. „dobrze, że to zrobiłeś”, „lepiej tego nie rób”, „gorzej już być nie może”, „byłoby dobrze, gdyby udało się zlikwidować głód na Ziemi”; wyrazimy opinię „źle się stało, że ten zbrodniarz w ogóle się narodził”, ale komuś powiemy „dobrze, że (w ogóle) jesteś”. Tego typu modalne wypowiedzi mają charakter nadrzędny względem przypisywania czemuś lub komuś cechy dobroci lub zła. Oceniają bowiem fakt posiadania tych cech. Ale również, po drugie, wyrażają ogólne sądy dotyczące takich cech bądź faktów („Jedna kropla miłości jest więcej warta niż ocean dobrych chęci i rozumu” – B. Pascal); po trzecie – ogólne sądy i postulaty dotyczące bycia w pewien sposób określonym („Lepsza cnota w błocie, niż niecnota w złocie” – M. Rey; „zasadniczo dobrze się dzieje, gdy autonomia człowieka wzrasta, źle – gdy

ulega pomniejszeniu”); po czwarte – także sądy i postulaty dotyczące bycia czegoś w pewien sposób określonego („Jeden ojciec znaczy więcej niż stu nauczycieli” – G. Herbert); po piąte – dotyczące określonej jakości bycia („Być może człowiek jest szlachetny i postępuje szlachetnie dlatego, że jest szlachetnie? A to oznacza, że jego sposób bycia jest szlachetnością samą. Być szlachetnie jest więc jego sposobem istnienia...”<sup>1</sup>); po szóste – dotyczące modyfikacji sposobu bycia czegoś lub kogoś w ogóle („Istnienie wartości pozytywnej samo jest wartością pozytywną” – F. Brentano; „wartości pozytywne powinny zaistnieć...” – M. Scheler; „Męstwo akceptacji lęku przed bezsenssem jest linią graniczną, do której może dojść męstwo bycia” – P. Tillich); po siódme – dotyczące bycia jako takiego („A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” – Księga Rodzaju).

Ze względu na co dokonujemy takich ocen? Ze względu na wartość bycia poszczególnych przedmiotów. Zakładamy, że bycie czegoś może być lepsze lub gorsze, albo po prostu dobre lub złe. Zauważmy jednak, że nie mamy możliwości generalnego porównywania wartości bycia przedmiotów; nie sposób porównać wartości bycia całkiem dowolnych przedmiotów (np. bycia kwiatu w ogródku i bycia okularów na nosie, bycia mnichem buddyjskim i bycia teorii względności); nie można zestawić w ten sposób ich wszystkich w jednej hierarchii. Nie sposób stwierdzić, których przedmiotów bycie jest bezwzględnie dobre (*resp.* lepsze), a których bezwzględnie złe (*resp.* gorsze). Podobnie ze stwierdzeniem, że bycie czegokolwiek jest lepsze niż nie bycie niczego. Nie wynika to z niedoskonałości naszego poznania i rozeznania, lecz z tego, że bycie samo nie jest wielkością skalarną. Jeśli wartość bycia przedmiotu A da się porównać z wartością bycia przedmiotu B, jest to możliwe tylko poprzez odniesienie obu z nich do bycia jakiegoś przedmiotu C.

Zauważmy, że ocena pewnego X-a nie musi iść w parze z oceną jego bycia. To ostatnie możemy oceniać jako dobre, podczas gdy sam X może być oceniany jest jako zły, i *vice versa*. Powiemy, na przykład, że ból jest czymś złym, ale jego bycie jest w pewnych sytuacjach dobre, gdyż informuje nas o poważniejszym niebezpieczeństwie; powiemy, że dobrze jest, że złoczyńca wybiera w sposób wolny, choć akurat wybiera źle. Z drugiej strony, uznajemy, na przykład, że wygrana wysokiej sumy w Lotto jest zawsze czymś dobrym, choć równocześnie przyznamy, że z pewnego punktu widzenia niedobrze się stało, że człowiekiem,

<sup>1</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 84.

na którego tym razem wskazał ślepy los jest bardzo majątny X; dobrem jest wysoka inteligencja, jednak źle, że posiada ją szatan; talent artystyczny jest niewątpliwie czymś dobrym, jednak szkoda, że został nim obdarzony bardzo leniwy i marnujący go Y; dobre jest dostatnie i spokojne życie, jednak źle, że wiedzie je pewien malwersant.

Choć przykładom tym daleko do formalnej precyzji, wystarczająco jednak pokazują, iż pełna ocena przedmiotu wymaga odwołania się zarówno do jego treści, jak i do okoliczności, w których ta treść się realizuje. Ścisłe rzecz biorąc, wymaga odwołania się do intencji konstytuującego go podmiotu, bo tylko wówczas możemy mówić o przedmiocie i podmiocie, i tylko wówczas możemy akty oceniać jako dobre lub złe, a właściwie: jako akty dobra lub zła. Takie niezależne od nas fenomeny, jak śmierć, choroby czy kataklizmy, a również nieodłącznie towarzyszącą naszym działaniom tragiczność, postrzegamy jako złe w sposób wtórny – ze względu na akty dobra i zła, których sami jesteśmy źródłem. Ograniczając się do schematu podmiot – przedmiot, przyjmujemy zazwyczaj, że każdy z konstytuowanych przez podmiot przedmiotów powinien być dobry i jego bycie powinno być dobre, choć trzeba się zgodzić, że w pewnych sytuacjach dobre jest bycie przedmiotów złych. Krótko: każdy akt powinien być wartościowy, przez co rozumiemy, że jego przedmiot powinien być zasadnie. Cóż jednak znaczy „być zasadnie”? Z perspektywy działającego podmiotu, każdy z jego aktów w momencie jego dokonywania wydaje się być zasadnym. Zdarzają się jednak akty, które ktoś inny lub później sam ich podmiot ocenia jako bezwartościowe, a nawet jako antywartościowe. W obydwu przypadkach chodzi o akty, których podmiot nie powinien podejmować, których bycie jest bezzasadne, przy czym w drugim przypadku jest ono wręcz przeciw-zasadne.

Co oznacza bycie bez-zasadne? Co znaczy bycie nie-powinno? Nasuwająca się zrazu najprostsza odpowiedź, że jego źródłem jest jakiś zawiniony przez podmiot brak, np. brak dostatecznego rozeznania, nie trafia w sedno sprawy. – Nikt z rozmysłem nie podejmuje działania, o którym wie, że byłoby całkowicie pozbawione wartości; nikt nie potępi tego, kto był zmuszony poświęcić jakąś powinność dla innych, wyższych powinności. Ewa w Raju złamała Boży zakaz, a nie powinna... Judasz zdradził, a nie powinien... Ich czyny nie znajdują usprawiedliwienia nie dlatego, że nie wiedzieli, co tak naprawdę czynią, lecz właśnie dlatego, że wiedzieli. Pytanie jednak, jakie powinności kazały im to uczynić, i czy źródłem ich działań były w ogóle jakies powinności.

Gdybyśmy źródło aktów bez-zasadnych chcieli dostrzegać w całkowitym zerwaniu z dotychczasowymi zasadami, podmiot czyniłby to zapewne w imię jakichś nowych zasad, uznanych przez siebie za bezwzględnie ważniejsze od dotychczasowych, i dodatkowo wykluczające się z nimi. Ale takie wykroczenie przeciw własnym zasadom trudno uznać za zupełnie bezzasadne. Musiałoby się bowiem odbywać w oparciu o jakąś bardziej generalną zasadę, pozwalającą na porównanie owych starych zasad z nowymi. Wówczas jednak te drugie nie mogłyby już być bezwzględnie ważniejsze od pierwszych, więc nie mogłyby się z nimi bezwzględnie wykluczać.

Staramy się tutaj wytropić akty, których nie można usprawiedliwić żadnymi zasadami. J. Nabert przywołuje w tym kontekście metaetyczne doświadczenie „nieusprawiedliwialnego”<sup>2</sup>. Chodzi m.in. o akty szczególnej niegodziwości czy podłości, które trudno byłoby zakwalifikować jako proste uchybienie pewnym normom. Próbuując je zreflektować, zmuszeni jesteśmy uznać, że ich racje wymykają się naszym sądom. Również nasza negatywna reakcja na „nieusprawiedliwialne” nie znajduje dostatecznych racji. Co więcej, uświadamiamy sobie, że sami bywamy źródłem takiego zła, czasem nawet pomimo faktu nieuchybienia żadnym normom.

Uczynienie czegoś wbrew własnej powinności i wbrew wszelkiej racji nie jest zwykłym złamaniem normy, lecz zakwestionowaniem wszelkich norm. Wydaje się być ono desperackim aktem transcendowania całego etosu na zasadzie czystej negacji. Negujemy go i nie chcemy go zastępować innym; negujemy dla samego negowania. Akty takie możemy określić jako akty zła; powiemy, że przejawia się w nich zło samo.

## AKTY ZŁA – AKTY DOBRA

Ponieważ akty zła nie czynią zadość żadnym powinnościom, formalnie rzecz biorąc, nie powinno ich być. Stwierdzając to, zakładamy jednak pewną nową powinność: powinny być akty powinne (odwołujące się do powinności), nie powinno być natomiast aktów nie-powinnych (nie odwołujących się do żadnych powinności). Ogólnie: powinna obowiązywać dychotomia akty powinne – akty nie-powinne. Akty zła stawiają właśnie pod znakiem zapytania ową powinność. Zdają się za-

<sup>2</sup> Por. J. Nabert, *Elementy etyki*, a szczególnie *Esej o zlu*.

wierać następujący przekaz: ponieważ powinność jest zawsze zrelatywizowana do konkretnego etosu, nie można wykazać czegoś takiego, jak powinność etosu w ogóle. W tym sensie akty zła sytuowałyby się niejako „poza dobrem i złem”. Co więcej – o ile akty złe (sytuujące się więc w obrębie etosu) byłyby zawsze interesowne, akty zła możemy uznać za bezinteresowne.

Akty dobra mają jeszcze jeden wspólny rys z aktami zła, choć pod innymi względami są ich radykalnym przeciwieństwem. Można powiedzieć, że ich również nie powinno być; także one są nieusprawiedliwalne, ponieważ wykraczają poza powinności etosu. Jednak w przeciwieństwie do aktów zła, które ostentacyjnie łamią normy, akty dobra nie czynią tego. Zaś zasadnicza różnica między nimi polega na tym, że o ile pierwsze z nich kontestują etos jako etos, drugie go utwierdzają. Każdy z aktów dobra, oprócz tego, że realizuje pewną powinność zawierającą się w etosie, stanowi i – często heroicznie, a nawet tragicznie – realizuje własną, wykraczającą poza etos powinność, która utwierdza tamtą powinność i powinność jako taką<sup>3</sup>. Utwierdza tym samym nie tylko konkretny etos, lecz również etos w ogóle. Akt dobra, transcendując wszelką powinność, nie sytuuje się w obrębie jakiegoś meta-etosu. Stanowi utwierdzający sam siebie i utwierdzający wszelką powinność akt samoutwierdzającego się dobra. Jest aktem czystej, źródłowej woli, więc również źródłowej wolności i odpowiedzialności. Powiemy, że przejawia się weń dobro samo.

Akty zła kontestują, natomiast akty dobra przełamują wspomnianą dychotomię: akty powinny – akty nie-powinny<sup>4</sup>. Powinność można ujmować dwojako: jako zrelatywizowaną do określonego etosu, bądź jako utwierdzającą wszelki etos. O aktach tej drugiej powiemy, że po-

<sup>3</sup> Szkieletową tu koncepcję aktów dobra warto byłoby zestawić z P. Tillicha koncepcją „męstwa bycia”. Główna różnica wydaje się następująca. – Akty „męstwa bycia” mają charakter „afirmacji przewyciężającej negację”, przede wszystkim negację niebytu doświadczanego w rozmaitych typach egzystencjalnego lęku. Natomiast heroiczność aktów dobra nie wynikałaby z potrzeby utwierdzenia cokolwiek wbrew czemuś, co zdaje się je podważać; nie wynikałaby w ogóle z żadnej potrzeby ani nie miałyby charakteru reakcji, ponieważ to ona stanowi własną powinność.

<sup>4</sup> Na asymetrię kategorii dobra i zła zwracało uwagę wielu filozofów. Pisze B. Skarga: „Istnieje jakaś głęboka niewspółmierność dobra i zła, przeciwieństwo jakiegos szczególnego rodzaju. [...] Dobra i zła nie łączy prosta wzajemna negacja” (zob. B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 106 i n.). Najczęściej, jak to jest np. u E. Lévinasa, dobro sytuuje się po stronie transcendensu, natomiast zło po stronie bytów.

winny bezwzględnie być i są jako bezwzględnie powinny, ponieważ ich powinność utożsamia się z ich byciem. Natomiast aktów zła nie można pojmować jako samoutwierdzającego się zła. Jak zobaczymy, są one raczej samopograżaniem się, zmierzaniem w stronę autodestrukcji. Wprawdzie można powiedzieć, że – w przeciwieństwie do aktów dobra – ich bezwzględnie nie powinno być, ale ta bezwzględna nie-powinność jest jednak zrelatywizowana względem bezwzględnej powinności aktów dobra. Akt zła nie jest sam w sobie bezwzględnie nie-powinny; okazuje się takim jedynie w świetle ukazującego jego bezwzględną nie-powinność aktu dobra. Kontestowanie przez akt zła powinności jako takiej nie jest jej kwestionowaniem, bo kwestionowanie czegoś (negacja) dokonuje się zawsze dla jakiejś racji, a więc w imię jakiejś nadrzędnej powinności. Generalne kwestionowanie powinności musiałoby się dokonywać w imię generalnej nie-powinności, jako zaprzeczenia wszelkiej powinności. Wówczas jednak odwoływałyby się do powinności nie-powinności. Akty zła nie kwestionują więc generalnie powinności, nie negują samej możliwości aktów dobra. Kontestują wszelką powinność nie przeciwstawiając jej niczego. To samo możemy wyrazić (obchodząc zasadę podwójnego przeczenia) mówiąc, że przeciwstawiają jej NIC. Owo NIC, to właśnie kontestowanie powinności jako takiej, nie-powinność sama<sup>5</sup>. O ile bezwzględna powinność wynika z bezwzględnie wolnego zobowiązania, bezwzględna nie-powinność jest kontestacją podejmowania zobowiązań (a więc wszelkiej powinności i odpowiedzialności).

Akt zła jest, jak się wydaje, w istocie rozpaczliwym wołaniem o bezwzględne utwierdzenie powinności, o bezwzględny akt dobra. Jednak eksklamacyjny charakter kontestacji wszelkiej powinności nie wyraża prośby czy apelu do innych podmiotów o akty dobra, nie jest w ogóle aktem komunikacji. Aktów dobra nie można bowiem rozumieć jako pozytywnej odpowiedzi na owo wołanie. Nie są też próbą jego zagłuszenia czy wyciszenia. Ich samoutwierdzenia nie można w ogóle pojmować jako reakcji na cokolwiek.

Co więc wyraża ów krzyk i rozpacz? Nie jest to rozpacz z powodu własnej niemocy, bo zakładałoby to wolę mocy. Tutaj zaś mamy do czynienia z wolą nie-mocy, więc z nie-wolą. Zarówno zobowiązanie, jak i kontestowanie wymagają mocy woli, czyli wewnętrznego zdetermi-

<sup>5</sup> Przypomnijmy w tym miejscu Markiza de Sade, który poszukuje absolutnej podstawy wszelkich wartości projektując coraz głębiej kontestujące je akty zła. Ciekawą wersję takiego zgłębiania zła znajdujemy w *Dzienniku złodzieja* J. Geneta (por. J.-P. Sartre, *Święty Genet. Aktor i męczennik*).



nowania do działania. O ile jednak bezwzględne zobowiązanie świadczy zarazem o mocy woli i o woli mocy (w tym wypadku obie wzajemnie się generują), bezwzględna kontestacja zobowiązań wykorzystuje pierwszą z nich do wygaszania drugiej i w konsekwencji do samowygaszania. Chodziłoby o wzrost mocy woli (celem) wygaszania woli mocy. Nie może jednak dojść do całkowitej samodestrukcji, ponieważ ta wykluczałaby możliwość woli nie-mocy, możliwość kontestowania aktów dobra. Rozpacz nie może więc wynikać z uświadomienia sobie ostatecznego zrelatywizowania aktów zła względem aktów dobra, więc z niemożności całkowitego dopełnienia się tych pierwszych: po pierwsze, niemożności zupełnego samozniewolenia (wola nie-mocy wymaga mocy woli, kontestowanie wymaga istnienia), po drugie, zrelatywizowania kontestacji aktów dobra względem aktów dobra (nie-moc aktu zła jest tym większa, im większa jest moc aktu dobra). Przejawiana w akcie zła wola nie-mocy jest tym większa, im większy jest kontestowany przezeń akt dobra.

Wyobraźmy sobie inteligentnego pasożyta wewnętrznego, nie akceptującego żadnych zachowań swego żywiciela, których celem nie byłoby zapewnienia mu (tj. pasożytowi) korzystnych warunków. Jeśli żywiciel po prostu wzrasta w siłę, zapewne służy to również pasożytowi. Jeśli jednak będzie próbował wykorzystywać ją do działań, które nie służą pasożytowi lub wręcz szkodzą mu, ten będzie je blokował. Może to czynić poprzez paraliżowanie żywicielowi tych jego funkcji, które nie są bezpośrednio związane z potrzebami pasożyta. Prowadzi to do sytuacji, w której pasożyt przejmuje kontrolę nad wszystkimi funkcjami swego żywiciela, który traci na jego rzecz swą autonomię. Możemy powiedzieć, że pasożyt tak doskonale wypełnia jego wnętrze, że nie jest już on środowiskiem jego życia, nie jest nawet jego nosicielem – zamienia się po prostu w jego maskę. Kontynuując naszą analogię, wnioskujemy, że w ten właśnie sposób pasożyt nie-woli się: redukuje swą wolę mocy, swe zobowiązania, swą odpowiedzialność. – Swojego żywiciela przestaje traktować jako narzędzie realizacji swoich celów, bo wszystkie jego cele zostały już osiągnięte. Dla siebie nic już więcej uczynić nie może. Jego wola mocy wygasła do minimum, utożsamiając się ze zredukowaną wolą żywiciela. Nie ma wobec niego zobowiązań, bo zawłaszczył go sobie całkowicie. Nie jest względem niego odpowiedzialny, bo maska nie jest dlań żadnym partnerem. A jednak grymas tej maski jest niemym krzykiem rozpacz... Co więcej – jest nim już sam gest jej zakładania... Dlaczego?

## DEMONICZNOŚĆ, CZYLI MEANDRY ZAWIERZENIA

Odrzucenie powinności nie oznacza braku winy. Krzyk rozpacz jest właśnie aktem uznania swojej winy. Ale czy winnym nie jest wyłącznie ktoś, kto wcześniej do czegoś się zobowiązał i nie dotrzymał tego zobowiązania, ktoś, kto jednak akceptuje łamane przez siebie normy? Okazuje się, że jest jeszcze głębszy wymiar winy: dawanie fałszywej nadziei, fałszywe zobowiązanie; J. Tischner powiedziałby: zdrada<sup>6</sup>. Kontestując akt dobra, kontestując samą jego możliwość, akt zła musi się doń w jakiś sposób odnieść. Aby odnieść się do czegoś, czego możliwość się odrzuca, trzeba to traktować jako ułudę. Kontestowanie aktu dobra polega na traktowaniu go jako ułudy, czyli jako aktu maskującego własny brak – a więc jako maski właściwej temu aktowi i zarazem maski, pod którą kryje się kontestujący go akt zła. Skoro jednak kontestowanie ułudy pozbawione jest nadziei na jej przezwycięzenie, samo jest aktem bez-nadziejnym. Jest świadome tego, iż samo konstytuuje się jako ułuda, a więc w istocie jako maska. Mamy tu do czynienia z odwróceniem poprzedniej sytuacji, nawiązującej do metafory z pasożytem zamieniającym swego żywiciela w maskę. Tutaj sam żywiciel zamienia siebie w maskę. W czyją maskę? W maskę podmiotu, który mu się zawierzył.

Zawierzenie się podmiotu B podmiotowi X rozumiem jako sytuację aksjologiczną, na którą składają się cztery podstawowe momenty. Pierwszym z nich jest żywione przez B i podtrzymywane przez X przekonanie, że X sytuuje się na bezwzględnie wyższym stopniu doskonałości aksjologicznej niż B. Drugim jest otwieranie się X-a na B, apelowanie doń o wejście w jego wnętrze (o zawierzenie się wnętrzu X-a, które ze swej istoty pozostaje dla B tajemnicą). Trzecim jest treść tego apelu: zapewnienie, że wnętrze to będzie dla B doskonale spolegliwe i użyteczne w realizacji jego nieskończonych pragnień. Czwartym jest zobowiązanie się X-a do nieskończonego zgłębiania własnego wnętrza, aby B mógł w nim realizować swoje pragnienia, osiągając przy tym coraz wyższe stopnie doskonałości. Innymi słowy, X odwołuje się do takich motywów działania B, które zaprzeczają pojmowaniu go jako

---

<sup>6</sup> Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990. – Zdradzić, znaczy „coś więc, niż tylko nie być wiernym. Znaczy: najpierw obiecywać wierność, a następnie zdradzić” (s. 215). Na pytanie o genezę zdrady, Tischner skłania się ku odpowiedzi, iż jest ona „odmową usprawiedliwienia istnienia innego człowieka, pojętą w imię przeświadczenia, iż ja sam istnieję istnieniem nieusprawiedliwionym. Zdradzam, bo sam zostałem zdradzony” (tamże).

analogonu wewnętrznego pasożyta; ze swej strony wskazuje zaś takie motywy swego działania, które nieskończenie wykraczają poza rolę postulowanego przez T. Kotarbińskiego spolegliwego opiekuna.

Przyjrzyjmy się kwestii zawierania się nieco dokładniej. Jej model idealny wyglądałby następująco. Czyn (akt) możemy rozumieć jako apel osoby X do Bliźniego B o zawierzenie jej się, apel połączony z otwarciem przez X wewnątrz siebie przestrzeni, która – jak zapewnia – będzie dla B odpowiednia. Dokładniej, zapewnia go o przestrzeni, która będzie mu odpowiadać, czyli że będzie to przestrzeń, w której będzie mógł rozwijać wartościową (sensowną) aktywność. Jeszcze dokładniej: zapewnia go, że sam będzie mu odpowiadał, czyli że jego aktywność wychodzi na wprost jego oczekiwań. Ponieważ ma ona polegać na zgłębianiu przezeń własnego wnętrza celem wolnego wkraczania doń B, ma być autentyczna i bezinteresowna. Zapewnienie X-a o tym, że będzie odpowiadał B, jest zapewnieniem o swojej gotowości do nieskończonego samozgłębiania i nieskończonego z nim dialogu. Ogólnie biorąc, jest gwarancją, że dialog taki jest wartościowy (ma sens); jest wzięciem na siebie nieskończonej odpowiedzialności za wartościowość B i za ukierunkowanie jego dalszej aktywności systematycznie powiększającej tę jego wartościowość. Trzeba jednak równocześnie założyć, iż X zawiera się analogicznie pewnemu Y-owi, gwarantującemu mu z kolei wartościowość jego aktywności. Ale to nie wystarcza. Aby bowiem brać na siebie nieskończoną odpowiedzialność za B, X albo sam musi być Nieskończonym, albo powinien zawierzyć się ostatecznie Nieskończonemu (N). Dopiero w ten sposób uzyskuje dostateczne utwierdzenie potencjalnie nieskończonej głębi swego wnętrza i jego potencjalnie nieskończonej wartościowości. Przyjmijmy więc trójdzielny schemat zawierzenia się: N – X – B. Ograniczmy się na razie do relacji między X i B oraz relacji między X i N. Trzeba uznać, że X zawiera się N bez żadnego wyrachowania ani fałszu. Otwiera się przed nim całkowicie, bez reszty; ufa zresztą, że jest dlań pod względem aksjologicznym całkowicie transparentny. Zrozumiałe jest też, że N nie może odsłonić się przed X-em w ten sam sposób: jego wyższa pozycja aksjologiczna wyklucza możliwość przeniknięcia jego wnętrza przez zajmującego odpowiednio niższą pozycję X-a. Dlatego granice danej mu do dyspozycji przestrzeni są dlań niewidzialne (a więc i samo wnętrze N jest dlań niewidzialne), w przeciwnym razie czułby się przez nie krępowany. Dokładniej biorąc, granice te są postrzegane jak horyzont, który można w dowolną stronę przekraczać. Pojawia się pytanie, czy uwagi te pozostaną w mocy, jeśli – uchylając niejako założenie

idealizacyjne – przyjmujemy, że owo bezwzględne zawierzenie się X-a realizuje się poprzez jego (względne) zawierzenie się innym osobom, które apelują doń o zawierzenie się im, i które uznaje za sytuujące się na wyższej niż jego pozycji aksjologicznej. Nie chodziłoby więc o nasze konieczne codzienne zaufanie do rozmaitych osób w rozmaitych sprawach, lecz o autentyczne aksjologiczne zawierzanie się (do osób, którym się w ten sposób zawieramy, stosujemy jednolity symbol Y). Otóż, zawierając się w ten względny sposób, X ma świadomość, iż z racji skończoności Y-a, jego – mówiąc obrazowo – pełne zanurzenie się w nim nie jest ani wskazane, ani możliwe. Nie należy jednak wnioskować, że zawierając się, będzie się starał ukryć przed Y-iem jakąś część własnego wnętrza lub po prostu wchodzić w jego wnętrze tylko częściowo. Jeśli przez względne zawierzenie się Y-owi ma on realizować zawierzenie się bezwzględne, musi je traktować jak potencjalnie nieskończenie wydłużającą się drabinę, która, choć nieco pochylona, prowadzi jednak w górę. Dlatego w naszym idealnym modelu możemy abstrahować od względnego zawierzenia się. Czy analogicznie jest odnośnie do relacji między apelującym o zawierzenie X-em i adresatem jego apelu (B)? Wydawałoby się, że w tym wypadku intencje X-a nie muszą być całkowicie czyste, jego apel nie musi być apelem w dobrej wierze – jego wnętrze pozostaje bowiem dla B nieprzeniknione. Przyjmując jednak jego równoczesne zawierzenie się Nieskończonemu, nie widać powodów, dla których jego intencje względem B nie miałyby być dobre i czyste.

Jeśli natomiast odrzucimy założenie o zawierzeniu się Nieskończonemu, wówczas mamy do czynienia z zarysowaną wyżej sytuacją, w której kontestujący akty dobra X zdradza zawierzającego mu się B, czyniąc się jego maską. – I na tym przede wszystkim polega jego wina. Zaś świadomość winy rodzi rozpacz. Ale ich źródłem jest inna wina i inna rozpacz. Powiedzieliśmy, że akt zła może zaistnieć jedynie w odniesieniu do aktu dobra, na tle którego widoczna jest dopiero jego bezwzględna nie-powinność. Podejmowana przez X kontestacja, jego odpowiadanie na akty dobra, jest bowiem możliwe tylko w ramach kontestowanej przez siebie odpowiedzialności (nie może być inaczej, skoro mówienie dobru „nie” polega na przeciwstawianiu mu NICZEGO). X jest winien wobec Y, a nade wszystko wobec Nieskończonego, tego że egzystuje tylko i wyłącznie kontestując generowaną przez nich odpowiedzialność. Jest winien tej odpowiedzialności, której zawdzięcza możliwość i siłę swej kontestacji, a więc możliwość swego istnienia. Ta paradoksalność jego egzystencji, to jego zrelatywizowanie względem

czegoś, co – w jego mniemaniu – jest tylko czczą ułudą, jest również źródłem jego rozpacz. X rozumuje następująco: Nieskończony jest tylko moją maską, Y jest tylko moją maską, więc i ja nie mogę być w stosunku do B niczym więcej. Czemu więc istnieję i rozpaczam? Jedynie po to, by dać świadectwo owej totalnej ułudzie, by wykrzyzczyć brak bezwzględnej prawdy i dobra. Im doskonalszy (według mnie – pozornie) będzie kontestowany przeze mnie akt dobra, tym mocniej będzie brzmiał mój krzyk. Po co krzyczę? Właśnie w imię bezwzględnej prawdy i dobra.

Jeśli jednak czyniąc zło kryję się pod cudzą maską i sam dla innych jestem tylko maską, jeśli więc jestem równocześnie zamaskowanym i maskującym, znaczy to, że nie czynię tego w swoim imieniu. Kontestuję dobro posługując się nie swoim imieniem; a może nie jestem wtedy sobą, może ktoś posługuje się moim imieniem? Kimże on jest i kimże jestem wtedy ja sam? Pod maską kryje się zawsze demon. Chodziłoby tu, na ile to możliwe, o filozoficzne rozumienie demonizmu<sup>7</sup>. Wydaje się, że pewnym analogonem demona mógłby być ów wewnętrzny pasożyt, który podporządkowuje sobie swojego żywiciela, czyniąc to jednak za jego przyzwoleniem. Demon w tym sensie jest kimś, komu oddaję siebie, by czynił swoje w moim imieniu. Tracę względem niego swój transcendentny charakter. Oddaję mu swoje imię do dyspozycji. Odtąd moje imię jest jego imieniem: jestem bez-imienny. Odtąd moja

<sup>7</sup> Pisze J. Tischner: „Chodzi o pokazanie zakorzenienia mniejszego zła w większym złu i większego zła w złu największym. Innymi słowy: chodzi o wskazanie, że zło mniejsze jest tylko przejawem zła największego. Logika przejawu sugeruje, że w ‘złym człowieku’ działa ‘demon’. [...] Nie chodzi przy tym o demonizm realny [...], lecz o fenomen demoniczności, który [...] Przedstawia zło obdarzone inteligencją. Zło demoniczne działa. Nie działa jednak na ślepo [...]. Demonizm wie w kogo, gdzie i kiedy uderzyć. [...] Przede wszystkim jednak uderza tam, gdzie przeczuwa rosnące dobro. Racją działania demonizmu jest odwet w stosunku do dobra za to, że odważa się być dobrem. [...] Zło demoniczne ukazuje się jako rzeczywistość, w której mamy udział. Nie w tym sensie jednak, iż sami jesteśmy demonami, lecz w tym, że w naszym działaniu i poprzez to działanie może się przejawiać fenomen demoniczności. Ale czy mając udział w złu – w czymś, czego nie chcemy – jesteśmy naprawdę tym, czym wiemy, że jesteśmy?” (J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001, s. 37–38); K. Tarnowski: „Otóż demoniczność jest z całą pewnością samym sednem mrocznej i tragicznej strony rzeczywistości, kwintesencją tajemnicy zła. [...] Jej istota polega m.in. na tym, że przerasta ona siły człowieka, że człowiek musi się wprowadzić przed nią bronić, ale często nie może, a co gorsza, znajduje czasem w nim samym skrytego soju sznika”. Zob. K. Tarnowski, *Odpowiedzialność Boga – odpowiedzialność człowieka*, [w:] *Bóg i Auschwitz. O Edycie Stein, wizycie Papieża Benedykta XVI i Bogu w mrokach dziejów*, red. ks. M. Deselaers, ks. L. Łysień i ks. J. Nowak, Kraków 2007, s. 229.

wola jest jego wolą: jestem bez-wolny. Jestem więc maską demona (w tym sensie posługuje się on moim imieniem). Przyzwalając na to, nie dysponując więc już swoim imieniem, sam również muszę kryć się pod cudzą maską, muszę posługiwać się cudzym imieniem.

Próbując jednak odpowiedzieć na pytanie o źródło przyzwolenia na zawłaszczenie mego imienia, muszę odwrócić logikę tego rozumowania: najpierw uznaję się za zdradzanego, ponieważ ten, komu się zawierzyłem, okazuje się w istocie moją maską; następnie przyznaję (przed samym sobą), że sam zdradzam, ponieważ moje wnętrze nie znajduje utwierdzenia swej potencjalnie nieskończonej głębi i wartościowości; okazuje się, że za moim imieniem nie kryje się żadna głębia, i Bliźni, który mi się zawierzył, znajduje się w analogicznej sytuacji: znajduje w moim wnętrzu tylko iluzoryczną głębię, w istocie wchłania go tylko iluzja mojej maski. Logikę tego rozumowania możemy określić jako logikę zdradzanego X-a. Wedle niej demonem okazuje się nie tyle ktoś, komu zezwalam działać w moim wnętrzu, w moim imieniu, ale przede wszystkim ktoś, komu najpierw się zawierzyłem, a kto okazuje się krępować mnie w swoim wnętrzu, uniemożliwiając mi swobodne w nim transcendowanie w moim własnym imieniu. Perspektywa transcendowania okazuje się dla mnie złudzeniem; ten, komu się zawierzyłem pozoruje ją dla jakichś własnych celów. Wydawało mi się, że działam w swoim imieniu, a tymczasem on odbiera mi imię. Chcąc nie chcąc działam w jego imieniu, które okazuje się stanowić maskę dla mojego imienia. Z kolei moje imię okazuje się stanowić tylko maskę dla Bliźniego, który mi się zawierzył. Również On, podobnie jak ja, okazuje się być w istocie bezwolny. Kto tu więc okazuje się demonem? – Ten, komu się zawierzyłem, a który mnie zdradza, ale również ja, któremu ktoś się zawierzył, a którego zdradzam. Czy z tej sytuacji mam jakieś wyjście? Jak sugerowaliśmy, nie mam żadnego wyjścia poza totalną kontestacją zawsze pozornych aktów dobra. Ostatecznie wszystko rozgrywa się pomiędzy mną i „Nieskończonym”, który okazuje się być Wielkim Zwodzicielem. Nie ma już mowy o jego nieskończonej transcendencji i nieskończeniu wyższej pozycji aksjologicznej. Skoro mnie potrzebuje, na pewno nie jest wart mojego nieskończonego zawierzenia się.

## ZŁO SAMO A FILOZOFOWANIE

Jakie znaczenie ma w ostatnich ustaleniach wpływ czasu? Z jednej strony sugerują one archaiczność kwestii zawierzenia się, tzn. jej nierozzerwalność z funkcjonowaniem osoby jako osoby; nie jest przy tym

istotne, czy zawierzenie się okaże się iluzją, czy nie; wydaje się, że można nawet dopuścić sytuację, w której relacja ta od samego początku wydaje się X-owi iluzoryczna (nie było więc żadnej zdrady, dokładniej – X ma od początku świadomość bycia zdradzonym i zdradzającym). Z drugiej strony jednak ustalenia te zdają się dopuszczać dwojaki rozwój sytuacji: (1) trwanie w pierwotnym zawierzeniu, (2) zaprzestanie trwania w nim (w związku z nim użyliśmy określenia „okazało się, że...”). Ten drugi przypadek wprowadza do naszych rozważań czas, zdarzeniowość. Postuluje mianowicie zajście takiego zdarzenia (faktu), które podważa lub wręcz obala moją ufność względem Nieskończonego (nie musimy tu rozważać przypadku wystąpienia braku ufności względem Y, interesuje nas bowiem nieufność absolutna). Pytając o przyczynę takiego absolutnego zerwania ufności (*resp.* zerwania absolutnej ufności), wykluczamy możliwość jej usytuowania po stronie Nieskończonego, nawet jeśli okazuje się on Wielkim Zwodzicielem (nie ma powodów, aby dopuszczać sytuację, w której temu ostatniemu zabraknie możliwości dalszego zwodzenia mnie). Przyczyna tego musi przeto leżeć po mojej stronie, a dokładniej, we mnie samym. Musi ona powodować, że tracę absolutną wiarę w sens zawierzenia się<sup>8</sup>.

Jeśli zwątpienie ma być absolutne, nie może być spowodowane jakimś zdarzeniem ze świata zjawisk (przypadkowym). Tym, co mnie konstytuuje, jest świat myśli, a dokładniej samoświadomość. Konstytuuje się ona w sposób ciągły, jest nieskończonym procesem samotranscendowania. To właśnie w trakcie tego procesu dochodzi do powodującego moją absolutną nieufność zdarzenia Z, które uświadamia mi, że moja samoświadomość jest iluzją, że nie jest w istocie samo-świadomością, tzn. że ma ona charakter demoniczny. Mamy tu do czynienia ze swoistym paradoksem: oto bowiem Z wiąże się z nową samoświadomością S<sub>2</sub>, która jest efektem samotranscendencji samoświadomości dotychczasowej S<sub>1</sub>, i która ujawnia, że ta ostatnia była iluzją, a jednocześnie

---

<sup>8</sup> Oto kilka znamienych fragmentów eseju M. Deselaersa, który na swój sposób usiłuje zdiagnozować i opisać taki stan rzeczy: „Powiedzenie *Bogu* ‘nie’ jest wynikiem *śmiertelnego lęku przed miłością*, obawą, że tożsamość mojego ‘ja’ mogłaby się rozpuścić w pustce i nicości [...], że przestało się ufać obietnicy i cofa się kredyt zaufania. [...] Ten lęk jest lękiem przed *Bogiem*, który jest przeciwko mnie i który grozi mi nicością, unicestwieniem. [...] To w sercu [jako siedlisku dobra i zła] [...] *Bóg* zostaje zastąpiony przez idola. (...) Odwrócenie się od tajemnicy, od przestrzeni, w której spotyka się *Boga* sprawia, że przestrzeń ta jawi się jako pusta i zimna. Traci ona wszelkie znaczenie i oznacza już tylko ‘nicość’. Wtedy *Bóg* jest dla mojego świata umarły”. Zob. M. Deselaers, *Bóg a zło. Rozważania antropologiczno-teologiczne* [w:] *Bóg i Auschwitz...*, dz. cyt., s. 156–158).

sama okazuje się iluzoryczna<sup>9</sup>. Wynikałoby z tego, że Z jest nieudaną próbą samotranscendencji. Próbując wyjść poza swój horyzont, odbijam się od niego i pozostaję ciągle wewnątrz. Owa próba jest nieudana z mojej winy, co znaczy, że w istocie nie próbuję wyjść poza prawdziwy horyzont. Okazuje się, że mój horyzont jest fałszywym horyzontem, stanowi tylko projekcję mnie samego. Skoro jednak horyzont okazuje się iluzją, Z nie może być traktowane jako po prostu nieudana próba przekroczenia go. Nic nie dałyby kolejne próby przełamania go. Trzeba też uznać, że nic nie dałyby w tym względzie próby modyfikacji tego horyzontu. Jeśli Z ma skutkować nieufnością absolutną, musimy założyć, że konstruując ów horyzont wykorzystaliśmy wszelkie posiadane środki i nie zaniedbaliśmy naprawdę niczego; że sięgnęliśmy najgłębiej, jak potrafimy. Znaczy to, że jego konstrukcja musi być oparta na fundamencie filozoficznym, w najgłębszym znaczeniu tego słowa (a więc również na refleksji metasystemowej)<sup>10</sup>. Zdarzenie Z możemy określić zarówno jako filozoficzną próbę przełamania horyzontu, jak i jako próbę przełamania filozoficznego horyzontu. Ponieważ świadomość tego zdarzenia oraz świadomość jego konsekwencji (zerwanie absolutnej ufności) mają charakter filozoficzny, możemy je utożsamiać z samym Z. Wydaje się nawet, że zdarzenie to możemy również utożsamiać z tym, co dotychczas traktowaliśmy jako jego skutek, a więc z kontestacją dobra samego. W ten sposób nasz indywidualny czas, czas związany z funkcjonowaniem osoby jako osoby, okazuje się zanurzony w czasie filozoficznym – o ile odnośnie do czystej aktywności filozoficznej można jeszcze w jakimś sensie mówić o czasie.

Okazuje się, że wszelkie nasze dotychczasowe rozważania i kategorie można by teraz reinterpretować jako dotyczące również samego procesu filozofowania, a więc jako metafizyczne. Tak otwiera się przed nami nowe pole metafizycznych rozważań. Chodziłoby generalnie o filozofowanie jako transcendowanie (filozoficznych) ho-

<sup>9</sup> W ten sposób S<sub>2</sub> musiałaby być zawsze poprzedzana przez S<sub>1</sub>, która jest aktem zawierzenia się Nieskończonemu. U progu procesu samotranscendowania nie może być więc świadomości zdrady.

<sup>10</sup> Sokratejski wątek związku zła z myśleniem filozoficznym, dokładniej mówiąc – z jego brakiem, podjęła H. Arendt (por. *Myślenie* oraz *Odpowiedzialność i władza sądzienia*). Nasza propozycja zasadniczo różni się od jej koncepcji. Swoją uwagę koncentruje Arendt na przyczynie trudności oddzielania tego, co słuszne i niesłuszne, dobra i zła, przez człowieka w jego konkretnym życiu. Twierdząc, że „zło może być spowodowane przez brak myśli”, chodzi jej o to, iż niedostatek myślenia jako myślenia u dowolnego z ludzi skutkuje niedostatecznym rozwojem jego samoświadomości, a w szczególności świadomości aksjologicznej.



ryzontów, w szczególności zaś o filozofowanie jako źródło dobra i zła. Na początku sygnalizowaliśmy tragiczność sytuacji, w jaką wzięła się podmiotowość podejmująca problem zła samego. Oczywiście jest to tylko perspektywa sugerowana przez niniejszy tekst, którego – przyznając – wiele skrótowa, w dużym stopniu intuicyjna argumentacja, niekoniecznie musi przekonywać.

#### PHILOSOPHICAL EVIL

##### Summary

The author attempts to confirm the shocking thesis introduced at the outset, that the philosophical struggle with the problem of evil and precisely with evil itself proves to be more heroic than fighting off the greatest real-life misfortunes. The considerations are based on several metaphilosophical assumptions.

Nonetheless, the most significant inspiration for the assumptions is outlined by J. Nabert's meta-ethical experience of the „unjustifiable”. One of the key theses of the article can be formulated as follows: acts of evil consist in unreasoned rebellions against the act of good. Metaphorically speaking, acts of evil are in fact a desperate cry for the absolute affirmation of a duty and for the absolute act of good. The final conclusions suggest the philosophical roots of this attitude and call for their future, metaphilosophical study.

*Stanisław Buda*