

Mikołaj Sokołowski (Warszawa)

Unde malum? Zagadnienie zła w filozofii Luigiego Pareysona i jego współczesne interpretacje

Wokół filozofii Luigiego Pareysona nie milkną we Włoszech spory i polemiki. Dzieje się tak nie tylko za sprawą jego najwybitniejszych uczniów oraz współpracowników, takich jak Umberto Eco lub Gianni Vattimo. Także kolejne pokolenia badaczy rozwijają zawartą w niej problematykę. Jednym z tematów, który włoscy krytycy podejmują w ostatnich latach najczęściej, jest temat zła. Założyciel „turyńskiej szkoły filozoficznej” otworzył bowiem nową perspektywę badawczą na takie zjawiska, jak zło i cierpienie. Jego pisma wciąż skłaniają do namysłu i prowokują do stawiania pytań.

We włoskiej humanistyce, zajmującej się problemem zła, wyraźną cezurę wyznacza 11 września 2001 roku – data zamachu na World Trade Center. Komentując prace poświęcone pojęciu zła w filozofii Pareysona nie można jednak zapomnieć o wewnętrznej dynamice rozwoju dyscypliny. Jawna stała się konieczność zweryfikowania sądu o sensowności cierpienia. Przekonanie, że zło – każde, nawet to, które nie daje się w żaden sposób uzasadnić ani racjonalnie objaśnić – może w perspektywie wieczności stanowić warunek dobra, budzi wątpliwości. Pochylono się więc ponownie nad tekstami Pareysona, aby rozstrzygnąć fundamentalne kwestie: spójności jego filozoficznego systemu, statusu dialektyki, która miałaby stanowić szkielet tej koncepcji, a także dialektyczności zła. W pracach takich badaczy i znawców filozofii Pareysona, jak Sergio Givone, Franco Rella, Francesco Tomatis, Giovanni Ferretti, Marianna Gensabella Furnari, Roselena Di Napoli, Rosaria Longo i Antonio Stevenazzi rysują się dwie ten-

dencje. Wprawdzie wszyscy komentatorzy bronią spójności i jedności systematu filozoficznego Pareysona, to jednak są tacy, którzy opowiadają się za wykładnią uwypuklającą niedefiniowalny charakter zła (Rella, Tomatis, Stevenazzi) oraz ci, którzy widzą jego charakter systemowo-dialektyczny (Givone, Gensabella Furnari, Di Napoli, Longo).

Proponuję przyrzeć się Pareysonowskiej definicji zła a następnie jej wykładniom, które powstały w latach dziewięćdziesiątych oraz po roku 2000. Wtedy bowiem jego hermeneutyka oraz estetyka – pozostając w kręgu uwagi włoskich filozofów – ustąpiły pola kwestiom etycznym.

Pojęcia zła i cierpienia zawsze były przedmiotem namysłu turyńskiego filozofa, lecz centralne miejsce zajęły w ostatnim okresie jego aktywności filozoficznej. Zdaniem „późnego” Pareysona, fundamentalnym doświadczeniem jest doświadczenie religijne, które pozostaje jednocześnie doświadczeniem wolności. Terminy „zło” i „cierpienie” pojawiają się w tytule dzieła gromadzącego rozprawy, które powstały właśnie w ostatnim okresie filozofowania Pareysona – *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* [Ontologia wolności. Zło i cierpienie]. Ukazało się ono już po śmierci autora – pochodzi z roku 1995. Praca ta przynosi koncepcję ontologii wolności. Pareyson powraca tu do podejmowanego wielokrotnie we wcześniejszych rozmyślaniach zagadnienia wolności i jej związków ze złem. Nowa teoria jest próbą przewyciężenia aporii, które pojawiły się na poprzednich etapach. Autor formułuje myśl o pozytywnej naturze zła i nicości. Pragnie w ten sposób uniknąć dwuznaczności, w które uwikłał problematykę nicości heglizm. Już w okresie egzystencjalnym Pareyson skonfrontował się z tym tematem. Wtedy nie udało mu się wypracować takiego pojęcia nicości, które nie podlegałoby zawłaszczającemu ruchowi dialektyki heglowskiej.

Pisząc o doznaniu wolności, Pareyson ma na myśli źródłową wolność Boga. Może on jej doświadczyć dzięki źródłowej woli. Twórca ontologii wolności przytacza słowa z *Księgi Wyjścia* – *Ego sum qui sum*. Następnie opatruje je oryginalnym tłumaczeniem – „ja jestem tym, kim mi się wydaje”. Zgodnie z zaproponowaną wykładnią wyrażenie to odnosi się do tego, kto chce być. Ciąg skojarzeń wygląda następująco: „ja jestem, kim chcę”, czyli „ja jestem, kim chcę być”, a więc „ja jestem tym, który chce być” lub „chcę być tym, kim jestem”. To ostatnie sformułowanie jest tożsame z przyznaniem, iż Bóg jest tym, który w ogóle chce być. W tej koncepcji położono szczególny nacisk na wolność Boga. Daje sobie sam swój byt, a tym aktem przekracza nicość. Esencja Boga polega na wolności powołania się do bycia na mocy własnej woli.

Wedle Pareysona, od wolności źródłowej zależy byt Boga. Pierwszym przejawem tej swobody nie jest stworzenie świata, ale akt autokreacji. Pareyson wskazuje na paradoks absolutnego początku. Owa kreacja zakłada bowiem pewną uprzedniość – uprzedniość wobec siebie. Bóg, aby się stworzyć, musi istnieć przed momentem, w którym doszło do kreacji, a także nie istnieć. Gdyby istniał, to jaki sens miałoby powoływanie się do bycia? Paradoks polega na tym, że Bóg

jest w tym samym czasie „wcześniej” i „później” od samego siebie. Pojawia się tu niezwykle pytanie: kto lub co właściwie poprzedza Boga. Nie może to być ani nicłość, gdyż, gdyby istniała, Bóg, jako nie istniejący, nie mógłby się wykreować. Nie jest to także byt. Przecież Bóg się jeszcze nie stworzył. Dwuznaczne istnienie Boga wyraża się w formule: istnieje i nie istnieje, jest i nie jest. Jest, gdyż gdyby go nie było, nie mógłby tworzyć, a więc nie potrafiłby dokonać aktu samostworzenia. Nie ma go, gdyż stwarza siebie właśnie dlatego i tylko dlatego, że go wcześniej nie było. Doświadczenie religijne – w ujęciu Pareysona – jest doznaniem paradoksalnego stanu, w którym znalazł się Stwórca. Jest to przeżycie istnienia, które jest jednocześnie pewnym nieistnieniem. Innymi słowy jest to stan nieistnienia porzucającego nicłość albo byt wyłaniający się z nicości.

Doświadczenie religijne jest doznaniem istnienia Boga, który poprzedza samego siebie. Pareyson dowodzi, że wcześniej od Boga istnieje „Bóg poprzedzający Boga”. Porównuje go do otchłani bezdennej i cienistej przepaści. Odwołuje się do myśli Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga, który pragnął przekroczyć filozofię negatywną niejako rozumowo dowodzącą istnienia Boga. Przeformułował argument ontologiczny. Porzucił utartą drogę prowadzącą od konceptu Boga do jego istnienia, czyli od pojęcia do rzeczywistości. Zdaniem Schellinga, interpretowanego przez Pareysona, takie dowody są bezpodstawne. Nie można za pomocą rozumu dociec istoty Boga ani udowodnić jego bytu. Rozumowanie takie musi doprowadzić do kapitulacji rozumu i zaprzepaszczenia idei. Aby dojść do tych wniosków, trzeba dokonać skoku, osiągnąć ekstazę rozumu.

Pareyson posługuje się pojęciem „czystej egzystencji”. W tym przypadku esencja oznacza samą egzystencję. To, co istnieje w sposób czysty, jest pozbawione pojęcia, co więcej poprzedza je, a także uprzedza pojęcie w ogólności. Tego stanu nie da się ogarnąć rozumem i wyrazić w tradycyjnym – jasnym i spójnym – dyskursie. Rozum nie jest zdolny do myślenia czystej egzystencji. W chwili, gdy nie można pomyśleć „rzeczywistości, która poprzedza każdą możliwość”¹, filozofia negatywna musi skapitulować i zostać przekroczona. Bóg, w interpretacji Pareysona-Schellinga, jest „egzystującym w sobie i, żeby tak powiedzieć, wcześniej od siebie, wcześniej od swojej boskości”, a ponadto jest „egzystującym wcześniej od każdego pojęcia”².

Pareyson odwołuje się do Jedni Plotyna. W jego interpretacji jest tożsama z absolutną wolnością (zob. *Enn.*, VI, 8, 12), nie potrzebuje niczego innego, aby uformować się, nie dąży poza siebie. Pozostaje w sobie, jej wolność absolutna polega na możliwości stworzenia samej wolności. Takie rozumienie przywodzi też na myśl koncepcję Proklosa *causa sui* – przyczyny nie posiadającej przyczyny.

Pareyson podkreśla, że byt Boga jest całkowicie pozbawiony konieczności. Bóg nie istnieje z konieczności, istnieje zaś na mocy swojej wolności. Bóg jest

¹ L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Torino Einaudi, 1995, s. 427.

² *Ibidem*, s. 429.

nie dlatego, że musi być, ale dlatego, że chce być. Istnieje, gdyż wolą wybrał istnienie i odrzucił nicość. Powołał się do bycia, ponieważ chciał. Pareyson twierdzi, że Bóg nie istnieje dlatego, że musi istnieć, ale musi istnieć, gdyż jest.

Istotą wolności jest możliwość wyboru między niebytem i bytem, istnieniem i nieistnieniem. Wolność absolutna, źródłowa, czysta, boska – tymi określeniami opatruje ją Pareyson – posiada dwa aspekty: pozytywność oraz negatywność Boga. „Bóg jest jednoczesnością rzeczywistego dobra i możliwością zła”³. Bóg jest czystą wolnością, realizującą się bez określonego celu, nie działającą według z góry przyjętego planu lub zgodnie z przygotowanym uprzednio projektem. „Bóg poprzedzający Boga” to pierwotna wola, wola bycia, pragnienie egzystencji. Wolność ta jest zwycięstwem nad nicością. Bóg powołując się do istnienia przewyciężył nicość i zło, odrzucił bowiem ową pustkę, z której się wyłonił.

Możliwość istnienia zła w Bogu jednak pozostaje. Zło w Bogu jest tym, co negatywne, a które Bóg przewyższa wchodząc w byt. Wolność źródłowa nie przestaje być wypadkową bytu i nicości. Ontologia zawsze, w pewien szczególny sposób, zbiega się z meontologią, a byt z niebytem. Gdyby istniał tylko byt, nie istniałaby możliwość wyboru między bytem a nicością. W tym przypadku o źródłowej wolności nie byłoby mowy. Wszystko, także Bóg i świat, istniałoby na mocy konieczności, a nie wolności.

O istocie zła Pareyson powiada, że „pozytywność jest wcześniejsza od negatywności, która bez niej nie istniałaby. Jako przekroczenie, zło implikuje pozytywność, którą mogłoby przekroczyć. [...] A zatem występowanie zła w rzeczywistości i w życiu człowieka świadczy o uprzedniości, co więcej prymarności tego, co pozytywne”⁴.

Dochodzimy do sedna koncepcji Pareysona. Pojawia się tu idea, którą można określić mianem pozytywnej negatywności. Zabrakło jej we wcześniejszych pismach tego autora, co spowodowało szczególne konsekwencje i doprowadziło do powstania paradoksu.

W późnej filozofii Pareysona zło może spełniać pozytywną rolę. Negatywność jest pozytywna i różni się od negatywności negatywnej, gdyż jest warunkiem dobra. Zło jest świadectwem istnienia i wyższości dobra. Twórca ontologii wolności twierdzi, że istnienie zła gwarantuje występowanie dobra, tylko poprzez doświadczenie zła możliwe jest poznanie dobra. Bóg stwarza się tylko wtedy, gdy stoi wobec wyboru między dobrem a złem. Gdyby zło nie występowało, Bóg musiałby wybrać dobro. Działałby więc z konieczności, a nie zgodnie z absolutnie wolną wolą. W istocie taki Bóg znalazłby się w pozycji negatywności i to takiej negatywności, którą Georg Wilhelm Friedrich Hegel umieszczał na drodze ducha do syntezy. Bóg działający z konieczności znalazłby się w sytuacji,

³ *Ibidem*, s. 265.

⁴ *Ibidem*, s. 170.

w której jest to, co negatywne i skończone. W efekcie pozbawiałby się swych nadprzyrodzonych atrybutów.

Pareyson przekonuje, że boskość jest aktem wyboru bytu i odrzucenia nicości. Podkreśla, że gest Boga jest wolny, absolutnie wolny. Bóg działa na mocy wolności, a nie konieczności.

Pareyson odwołuje się do problematyki, którą omawiał na początku swej drogi filozoficznej. Jego wykładnia pojęcia „Boga poprzedzającego Boga” jest wymierzona w paradoksy i aporie heglizmu. Bóg podlegający dialektycznemu prawu sformułowanemu przez Hegla nie byłby sobą. Brakowałoby mu wszechmocy. Byłby istotą pozbawioną prawa decydowania o swoim istnieniu. Bóg Hegla to negatywność rozwijająca się podług prawideł dialektyki. Ta negatywność zostanie przekroczona, aby przeobrazić się w swoje przeciwieństwo i uzyskać pełnię. Aby osiągnąć cel, musi być negatywnością właśnie, czyli negatywnością negatywną, czyli taką, która musi zostać przekroczona i włączona w wyższy porządek. W ontologii wolności mamy do czynienia z innym rodzajem negacji. Nie podlega ona ruchowi dialektyki, dążącej do syntezy. Dialektyka neoschellingiańska opiera się na założeniach przeciwnych. Zło nie posiada charakteru negatywnego. Jest „dobre”, ponieważ stanowi warunek dokonania przez Boga wyboru na mocy wolności. Charakteryzując bohaterów opisanych przez Fiodora Dostojewskiego, przede wszystkim Raskolnikova i Stavrogina, Pareyson podkreśla, że liczy się przede wszystkim wolny wybór. Zło zawsze potwierdza istnienie dobra. „Lepsze, będące efektem wolności, zło niż narzucone dobro”⁵ – podsumowuje Pareyson.

Tak rozumiane pojęcie zła pozwoliło autorowi opracować zagadnienie „wolnej” wolności. Jego zdaniem, tylko ta wolność jest naprawdę wolna, która nie podlega żadnemu prawu. Postępując zgodnie z wolną wolą nie ulega się konieczności. Wcześniejsza teoria wolności, mimo postulowanego antyheglizmu, nie wykraczała poza schemat Hegłowskiej dialektyki. Była to wolność konieczna, a nie wolna.

W interpretacji Pareysona, dobro poznaje się, czyniąc zło lub cierpiąc. Dobro, podobnie do Boga Pascala, jest skryte. Nie manifestuje się bezpośrednio, o jego istnieniu świadczą czyny, nawet te nikczemne i zbrodnicze. Taki pogląd spotkał się ze sprzeciwem filozofów katolickich. Vittorio Possenti zarzucił Pareysonowi, iż uzasadnia istnienie zła postępowaniem samego Boga. Sądu tego nie można przyjąć, choć prawdą jest, że Pareyson dopuszcza istnienie zła w Bogu. Nie chodzi mu jednak o usprawiedliwianie złoczyńców lub oskarżanie Najwyższego. Wedle filozofa, Bóg jest twórcą zła. Mówiąc dokładnie, Bóg tworzy zło i w równym stopniu dobro. Gdyby go nie stwarzał, nie mógłby się powołać do istnienia na mocy wolności. Występując przeciwko złu, znosiłby też możliwość wyboru, kwestionowałby więc warunek wolności. Nie oznacza to, że Bóg czyni

⁵ *Ibidem*, s. 45.

zło, ponieważ sam jest zły lub mściwy. Pareyson podkreśla wielokrotnie, iż Boga wiąże ze złem bardzo szczególna relacja. Tworząc się, wytwarzając nie tylko swój byt, ale też byt w ogólności, styka się z nicością. Akt stworzenia jest aktem przekroczenia nicości, odrzucenia zła i negacji. Lecz w chwili wyboru, gdy byt urzeczywistnia się, musi jednak zetknąć się z nicością. Staje się bytem dzięki nicości. Meontologia jest aspektem ontologii.

„Z powodu ambiwalencji rzeczy ludzkich i boskich nie występuje może większy znak obecności Boga niż doświadczenie zła”⁶. Również ten sąd Pareysona jest pokrewny myśłom Pascala – teoretyka i wyznawcy Boga ukrytego. Ustanowił odwrotną relację między ujawnianiem i skrywaniem się Boga. Ukrycie miałoby świadczyć o jego obecności.

Gest wolności jest aktem ustanowienia historii. Zdaniem Pareysona, „akt wolności jest małą historią”⁷. Zostaje ona zapoczątkowana między „wcześniej” a „później” Boga. Kreacja jest zjawiskiem nie tylko odbywającym się w czasie, ale wytwarzającym czasowość. Na wzór Schellinga Pareyson wyróżnia eony. W jego koncepcji jest ich pięć: – samostworzenie Boga (początek jest wyborem, aktem wolności); – stworzenie; – upadek (stworzenie świata oraz człowieka jest efektem istnienia zła w Bogu. Urzeczywistniając wolność, tworzy świat. Gdyby tego nie uczynił, podważyłby fundamenty wolności, gdyż skazałby się na konieczność wyboru dobra); – sąd; – apokatastaza.

W koncepcji Pareysona historia to okres obejmujący wszelkie etapy urzeczywistniania się wolności. Jest tu i wolny akt stworzenia, i zło, którego istnienie umożliwia rozwój samych dziejów. Gdyby nie możliwość zaistnienia zła, Bóg nie powołałby się do istnienia, a historia nie rozpoczęłaby się wcale. Sam gest stworzenia (dzieje są jego odzwierciedleniem) potwierdza występowanie i wyższość dobra. Bóg mógł się nie stworzyć, wybrał jednak inną drogę i przywołał się. Istnienie Boga jest tożsame z tryumfem dobra.

Nicość przejawiająca się tak w Bogu, jak i historii, otwiera dzieje na to, co nie jest boskie. Jeżeli Pareyson postrzega kreację jako zjawisko dynamiczne i czasowe, to dlatego, iż sądzi, że prowadzi do sekularyzacji historii. W to, co jest święte, już na samym początku zostało wpisane coś, co jest przeciwne, czyli to, co jest świeckie. Bóg, tworząc siebie samego, powołuje do bytu dzieje, które podlegają następnie sekularyzacji. Pareyson przytacza znany argument. Gdyby nie dzieje, które oddalają się od Boga, ten w ogóle nie mógłby się stworzyć. Pomiedzy dwoma wydarzeniami zachodzi ścisły związek. Istnienie tego, co nie jest Bogiem, czyli historii, odbiegającej od świętego planu, stanowi warunek obecności samego Boga.

Pareyson rozumuje w następujący sposób. Jeżeli Bogu potrzebne jest w akcie kreacji własne przeciwieństwo, musi ono dać znać o sobie w toku dziejów. Jeżeli

⁶ *Ibidem*, s. 98.

⁷ *Ibidem*, s. 310.

historia jest aktem wzorowanym na wolnych dokonaniach Boga, to rozumiałe, że ujawni się w niej nicość, tj. nie-Bóg. Najwyższy i Wszechmocny, snując z siebie czas, wpisuje w niego własną negację. Dlatego historia, będąc historią stworzenia Boga, jest jednocześnie historią jego zanikania – sekularyzacji.

Otwarcie na problematykę sekularyzacji odróżnia późne prace Pareysona od jego wczesnego filozofowania. Pojęcie to wzbudziło ogromne zainteresowanie nie tylko we Włoszech. Filozofia Pareysona stanowi nową wykładnię tego zjawiska, dostarcza oryginalnego uzasadnienia i wyjaśnienia procesu odbóstwienia dziejów. Myśl tę podjęło wielu filozofów skupionych wokół niego, m.in. Vattimo w pracy *Credere di credere* [Wiara w wiarę] oraz Maurizio Ferraris w *Babbo Natale, Gesù adulto, in cosa crede chi crede* [Święty Mikołaj, dorosły Jezus Chrystus, czyli w co wierzy ten, kto wierzy].

Wolność postulowana przez Pareysona jest wolna, ponieważ zostaje stworzona na mocy wolności. „Bóg poprzedzający Boga” ustanawia się aktem wolności, ale równie dobrze, korzystając z uprawnień wynikających z tej samej wolności, mógłby uczynić coś innego, nie obdarzyć się bytem. Gdyby Bóg wybrał niebyt i odrzucił byt, to także dokonałby aktu wolności. Możliwość zaistnienia zła, tj. pozostania Boga w stanie niebytu, stanowi, powtórzmy, warunek istnienia wolności. Bez zła nie byłoby jej wcale. Nie mogłoby więc zostać ustanowione dobro. We *Fragmentach o eschatologii*, które stanowią obecnie część *Ontologii wolności*, Pareyson rozróżnia byt i niebyt, tak i nie oraz pozytywność i negatywność. Następnie opatruje pojęcie negatywności następującym komentarzem: „pozytywność w podwójnym znaczeniu: 1) fakt historyczny, 2) stwierdzenie a) tak b) nicości (= negującej nicości)⁸. Pareyson wyróżnia, jak wynika z przytoczonego fragmentu, nicość negującą i nicość potwierdzającą. Nicość w tej koncepcji, inaczej u Hegla, nie zajmuje jedynie miejsca przeznaczonego dla tego, co negatywne. Może ona być pozytywna, nie tylko w tym sensie, iż jest etapem na drodze, kroczącego zgodnie z zasadami dialektyki, ducha. Nicość, a więc zło i negatywność są pozytywne, gdyż umożliwiają Bogu dokonanie wolnego wyboru. Takie zło jest „dobrym” złem, pozytywną negatywnością.

Idea potwierdzającej nicości znajduje zastosowanie nie tylko w stosunku do wolności Boga. Także człowiekowi wolno wybierać. Jego wolność różni się zasadniczo od wolności stwórcy. W jednym punkcie obie koncepcje zbiegają się jednak – nie ma w nich miejsca na działanie podlegające konieczności.

Wolność człowieka tym różni się od woli boskiej, iż jest dana. Człowiek nie jest własnym twórcą, nie nadaje samemu sobie prawa czynienia tego, co mu się podoba. Pareyson odżegnuje się od nihilizmu jako doktryny zakładającej, że wszystko wolno. Jego filozofowanie nie jest pochwałą zbrodniarza działającego w imię wszechmocnej ludzkości, pragnącego udowodnić, iż Bóg nie istnieje. Jest

⁸ *Ibidem*, s. 310. Zob. również L. Pareyson, *Fragmenty o eschatologii*. Tł. M. Sokołowski. „Kronos” 2/2007, s. 14.

natomiast pochwałą tego, kto w zbrodni potrafi odkryć ziarno dobra, wydobyć je i bezwzględnie się mu podporządkować.

Skoro wolność została człowiekowi dana, moglibyśmy sądzić, że stanowi jednak konieczność. Pareyson odrzuca takie rozumowanie. Wolność ludzka to dar, lecz dar, który potrzebuje urzeczywistnienia. Tak pojmowana wolność pojawia się dopiero w chwili realizacji. „Człowiek więc – pisze Pareyson – o ile łączy wolność z tożsamością daru i przyzwolenia na podjęcie go, jest niczym innym niż wolnością”⁹.

Wolność ludzka jest nieograniczona, ponieważ człowiek godzi się na jej przyjęcie. Gest odrzucenia ofiarowanej wolności jest aktem potwierdzającym ją, a nie negującym. Człowiek został stworzony na podobieństwo Boga, gdyż podobnie do stwórcy działa na mocy wolności. Z tego powodu czyniąc zło nie skazuje się na wieczne potępienie. Zbrodnia, będąca czynem wolnego człowieka, potwierdza istnienie Boga i zła. Potwierdza wolność, a ta jest możliwa przede wszystkim wtedy, gdy istnieje dobro.

Pareyson głosi upadłość wszelkich filozofii pozytywnych i afirmujących. Przekonuje, iż nie dowiodły istnienia dobra na drodze dociekań pozytywnych. Myśl Pareysona można zatem określić jako negatywną, gdyż filozof widzi dowody na istnienie Boga i dobra w ich nieobecności, a nawet przeciwieństwie. O tryumfie dobra możemy orzekać tylko dzięki nieustannemu przekraczaniu zła. W każdym razie brak zgody na pochwałę destrukcji i rozkład wartości. Pareyson powiada tylko, że dobro nie ukazuje się nigdy bezpośrednio. Zawsze towarzyszy mu cień (zło bądź konieczność). Pierwszeństwo jednak przysługuje dobru.

Koncepcja pozytywnej negatywności, jak zauważyłem, nie występuje we wczesnych, egzystencjalnych, dociekaniach Pareysona. Pojawiła się, gdy uzmysłowił sobie, że ontologia wolności stwarza możliwości rozwikłania aporii wzbudzonych przez heglizm. Jego poprzednie prace, mimo antyheglowskiego nastawienia, mieściły się jednak w obrębie filozofii dialektycznej. Przewyciężenie trudności wynikających z tego rodzaju refleksji stawało się realne, gdy filozof przeciwstawił konieczności wolność.

W zbiorze zatytułowanym *Esistenza e persona* [Egzystencja i osoba], Pareyson postuluje potrzebę podważenia fundamentów heglizmu. (Pamiętajmy, iż teza została sformułowana w latach czterdziestych.) Zdaniem Pareysona, filozofia pogrążyła się w kryzysie. Wywołało go załamanie szkół heglowskich. Autor wyraża pogląd, iż filozofia Hegłowska załamała się, gdyż była sprzeczna. Z jednej strony, Hegel traktował to, co skończone jak to, co miało się wtopić w nieskończoność. Z drugiej, afirmował właśnie to, co skończone. Dialektyka jest aporetyczna, gdyż potwierdza i jednocześnie neguje negatywne. Filozofia Hegla miałyby stanowić kompromis między dwoma postawami wobec tego, co skończone.

⁹ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, op. cit., s. 17.

Egzystencjalizm, który w tamtej epoce Pareyson przyjmował i propagował we Włoszech, próbował rozwiązać tę ambiwalencję. Dominują tu następujące tendencje. Jedną z nich wytyczają prace Gabriela Marcela – twórcy egzystencjalizmu chrześcijańskiego. Proponował, aby nie włączać tego, co skończone w nieskończone. To, co negatywne stawałoby wobec nieskończonego i skłaniało się ku niemu. Drugą tendencję wytycza heroiczna filozofia człowieka bez Boga w ujęciu Jeana Paula Sartre’a. Postawa ta polega na afirmacji tego, co skończone i pozostawieniu go samemu sobie. Głosiłaby także, iż to, co skończone same sobie wystarcza.

Pareyson formułuje zarzut skierowany do przedstawicieli obu nurtów. W istocie rzeczy mieliby traktować to, co skończone tak, jak czynił to Hegel, czyli odnosząc je do nieskończonego. Pareyson występuje przeciwko tak zdefiniowanemu egzystencjalizmowi i przedstawia własną kontrpropozycję. Jest przekonany, że heglizm można przekroczyć i że jest to wykonalne na gruncie filozofii egzystencjalnej. Trzeba jednak – twierdzi – sformułować kilka zastrzeżeń.

Jego filozofia „osoby” (*persona*) miałyby stanowić stanowcze zerwanie z heglizmem. Autor postuluje, aby traktować to, co skończone inaczej niż czynił Hegel. „Osoba” potwierdza byt – „potwierdzenie bytu może być tylko osobowe, personalne”¹⁰. Pareyson pisze, iż „każda osoba jest wyjątkową perspektywą na rzeczywistość”¹¹. Posiada klucz, za pomocą którego dokonuje interpretacji świata. Nie mogę potwierdzić jego istnienia w inny sposób, niż tylko będąc „istniejącą perspektywą otwartą na byt”. O ile stwierdzam własne istnienie, potwierdzam siebie, ukazuję się w perspektywie historycznej, o ile potwierdzam byt, perspektywa nabiera wymiaru uniwersalnego i wiecznego. Pierwsza perspektywa jest warunkiem doświadczenia moralnego, druga doświadczenia religijnego.

W tej koncepcji egzystencja polega na nieustającej oscylacji między bytem i doznającą go osobą. Stwierdzając własne istnienie, potwierdza jednocześnie byt. Zależność jest niezmienna. Autor podkreśla konieczność wzajemnego dowodzenia obu instancji – bytu i osoby. Nie mogę dowieść własnego istnienia, jeśli nie dowodzę bytu – dowodząc istnienia bytu, potwierdzam siebie jako istotę bytującą.

Zdaniem Pareysona, doświadczenie moralne nie jest wystarczające, gdyż zostaje sprzeczne. Aporia może być przezwyciężona jedynie na gruncie doświadczenia religijnego. Doświadczenie moralne zakłada pojawienie się „wymogu” (*esigenza*). Musi zaistnieć sytuacja, w której zostanie sformułowana chęć, aby coś nastąpiło lub nie wystąpiło, było lub nie było. Dochodzi zatem do ustanowienia alternatywy. Wymóg staje się tożsamy z „decyzją”, która nadaje bytowi wartość i „wartościowaniem”, które ową wartość rozpoznaje. Takie działanie Pareyson nazywa „inicjatywą”¹². Realizuje się ona w historii.

¹⁰ L. Pareyson, *Esistenza e persona. Saggi teorici*. Taylor Editore, 1966, s. 96.

¹¹ *Ibidem*.

¹² O pojęciu „inicjatywy” w filozofii Pareysona zob. A. Di Chiara, *L’iniziativa. Il pensiero etico di Luigi Pareyson*. Genova Il Melangolo 1999.

Inicjatywa, która jest wymogiem nadawania wartości (*dover far valere* – dosłownie „zaistnienia”, „przebicia”) wspiera się na braku wartości lub jej nieobecności. I tu dochodzi do sprzeczności – jak bowiem to, co zostało pozbawione wartości, może stać się jej źródłem, a zatem stać się decyzją? – pyta Pareyson.

Filozof widzi tę aporię, przekonuje także, że zniknie w doświadczeniu religijnym. Wtedy bowiem doświadcza się Boga. Relacja z nim nie jest zwyczajnym związkiem tego, co jest pozbawione wartości, z wartością. Bóg pozostaje nie tylko jedną stroną owej relacji, ale ponadto wyznacza samą relację. Uczestniczy w tym doświadczeniu i jednocześnie je przekracza – jest tym, co niezmierzalne. Dzięki jego obecności wymóg przeobraża się w potrzebę. Sprzeczność zostaje rozwiązana – „zdolność Boga do nawiązywania relacji tworzy właśnie jego transcendencję”¹³.

A jakie miejsce zajmuje w Pareysonowskiej teorii osoby wolność?

Filozof wnioskuje w następujący sposób. Człowiek odczuwa wymóg. Choć świadczy o jakimś braku, to jednocześnie pozwala mu znaleźć się w relacji z Bogiem. Skoro potrzebuje, musi być istota, której potrzebuje.

Gdy człowiek zostaje rzucony w tę sytuację, podejmuje inicjatywę. Staje się wolny, gdyż może ustanowić alternatywę. Dokonuje więc wyboru – opowiada się za istnieniem pewnych zjawisk, inne nie posiadają dla niego/niej wartości. Człowiek może dokonać wyboru. W tym sensie jest istotą urzeczywistniającą wolność. Jednakże jest zmuszony do dokonania wyboru – człowiek jest zmuszony do bycia wolnym. W filozofii tej mamy do czynienia ze stanem, który można określić jako konieczność wolności. Polega on na zamknięciu w tej sytuacji, sytuacji wolności. „Człowiek nie może nie działać”¹⁴ – pisze Pareyson. Jego wolność jest konieczna, a nie wolna.

Koncepcja osoby była wymierzona w heglizm i jego aporie. Jednakże i w przypadku filozofii Pareysona natrafiamy na pogląd bliski heglizmowi – niebyt traktowany jest (na wzór Hegla) jako coś negatywnego. Pareyson na tym etapie swego filozofowania nie proponuje teorii, która ostatecznie przezwyciężałaby problemy pozostawione przez heglizm.

Filozofia osoby opiera się na negatywnym rozumieniu nicości. Powoduje, że wolność nie jest postrzegana jako coś rzeczywiście wolnego, a jako konieczność. Dzieje się tak, ponieważ zostaje usytuowana wobec pozytywnego/nieskończonego, tak jak ma to miejsce w dialektyce heglowskiej. Jeżeli potraktujemy niebyt, skończone, zło „po heglowsku”, wolność musi stać się konieczna, ponieważ znajduje się w tej samej pozycji, w której Hegel umieścił to, co negatywne. Skoro człowiek jest utożsamiany z sytuacją, czyli z tym, co negatywne, wolność jest darem, który okazuje się koniecznością.

¹³ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, op. cit., s. 114.

¹⁴ *Ibidem*, s. 172.

Sądzę, iż zmiana rozumienia nicości miała umożliwić Pareysonowi przekroczenie granic filozofii ustanowionych przez Hegla. Czy rzeczywiście do tego doszło? Jest to zagadnienie, które skłania dzisiejszych komentatorów do ponownego pochylenia się nad teorią Pareysona. Stała się bowiem aktualna, szczególnie po 2001 roku, gdy filozofowie ponownie odczuli dramatyczność i zarazem tragizm pytania *unde malum*?

Gdy piszę o wykraczaniu poza aporetyczność heglizmu, mam na myśli przede wszystkim dialektyczną wykładnię zła. Stawiam tezę, iż współcześni obrońcy filozofowania Pareysona dostrzegli, choć nie oznajmili tego wprost, pewne zagrożenie. Świadczy nie tylko o kondycji filozofii włoskiej, lecz również całej dyscypliny. Zagrożenie to pojawiło się, gdy Pareyson, pragnąc wywikłać filozofię z aporii heglizmu, przeniósł dialektykę „egzystencjalną” na poziom ontologii wolności. Udało mu się uwolnić egzystencję z ograniczeń narzucanych przez prawa konieczności (w praktyce oznaczających np. zależność polityczną bądź segregację etniczną) i wprowadzić ją w obręb filozofii wolności. Nie wyzbył się całkowicie myślenia dialektycznego i utrzymał w mocy dialektyczną wykładnię zła. Podczas gdy dialektyczna koncepcja cierpienia może wciąż wydawać się atrakcyjna, gdyż zakłada jego sensowność, tzn. pozwala je nie tylko zrozumieć, lecz również potraktować jako duchową drogę ku temu, co lepsze i bardziej szlachetne, tak dialektyczna wykładnia zła już nie przekonuje. W czasach „uwalniania przemocy” twierdzenie, iż zło stanowi warunek zaistnienia dobra, brzmi nieszczerze, nieprzekonująco i jest niezrozumiałe. Dyskusja nad pojęciem zła w filozofii Pareysona wzięła się z konieczności doprecyzowania tego pojęcia, przede wszystkim zaś z konieczności uwolnienia filozofa od ewentualnego zarzutu braku politycznej poprawności. Dzięki historykom, którzy wzięli w niej udział, filozofia Pareysona okazała się źródłem wiedzy o współczesnym złu, a jej twórca tym, który przewidział zgubne konsekwencje odrzucenia założeń ontologii wolności.

W centrum uwagi badaczy problematyki zła w filozofii Pareysona znalazła się kwestia jego dialektyczności. Choć każdy z historyków zaproponował własne, oryginalne rozumienie tego zagadnienia, to owe interpretacje łączy przekonanie, iż dialektyczna wykładnia zła stworzona przez Turyńczyka nie prowadzi do usprawiedliwienia przemocy.

Tendencje dominujące we współczesnej włoskiej filozofii, zajmującej się Pareysonowską definicją zła, można określić za pomocą terminów, którymi Pareyson posłużył się w rozprawie pt *Filosofia ed esperienza religiosa*, a opublikowanej w 1985 roku w „Annuario filosofico”. Tymi terminami są: „doświadczenie religijne” oraz „filozofia”. Możliwość ich rozmaitego wiązania sprawia, że mówimy o interpretacjach nastawionych na Pareysonowskie doświadczenie religijne, oraz wykładniach uwypuklających filozoficzność jego dyskursu. Jeżeli pierwsza szkoła interpretacji traktuje teorię Pareysona jako przejaw myśli religijnej, to druga wyznacza mu miejsce w obrębie filozofii.

Oba pojęcia – „doświadczenie religijne” oraz „filozofia” są znaczeniowo płodne. Doświadczenie religijne wiąże się z przekraczaniem racjonalności dyskursu filozoficznego. Prowadzi do obrony myśli nieciągłej i „nieracjonalnej” (skupionej na tym, czego nie da się zwerbalizować bądź przełożyć na kategorie, którymi posługuje się tzw. tradycyjny racjonalizm). Natomiast filozofia przywodzi na myśl zmodyfikowaną postać racjonalizmu (rozumowania wspierającego się na dialektyce).

U podstaw tego podziału leżą prace dwóch wybitnych komentatorów Pareysona – Vattima oraz Xaviera Tilliette’a. Ich poglądy na filozofię Pareysona zrekonstruują na podstawie rozpraw, które opublikowali w księdze zbiorowej zatytułowanej *Luigi Pareyson – filosofo della libertà* [Luigi Pareyson – filozof wolności]. Ukazała się pod redakcją Alessandra Di Chiary w 1996 roku¹⁵.

Tilliette nadał swojej wypowiedzi tytuł: *Il male e l’espiazione secondo Luigi Pareyson* [Zło i pokuta wedle Luigiego Pareysona]. Uznał jego filozofię zła za nową postać teodycei. Zauważył, iż Turyńczyk rozpoczął dociekania o naturze zła od pytania, które występuje we wszystkich dotychczasowych teodyceach – skoro istnieje Bóg, gdzie znajduje się źródło zła?¹⁶ W pytaniu kryje się zarówno sugestia, iż Bóg jest nieskończenie dobry, jak i niedowierzanie, iż mógł stać się sprawcą zła. Komentując rozwiązanie tej kwestii dokonane przez Pareysona, Tilliette zwrócił uwagę na jego ortodoksyjność. Włoch nie oskarżył Boga o stworzenie zła. Udowodnił jedynie, iż pojawia się w Bogu jako warunek jego absolutnej wolności, a zatem jako alternatywa, potencia. Zło tkwiące w Bogu opisane przez Pareysona pozostanie na zawsze uśpione, osłabione, a także ostatecznie przekroczone, czyli odrzucone. „Zło w Bogu jest hołdem złożonym wolności” – twierdzi komentator¹⁷.

Stanowisko Tilliette’a najlepiej scharakteryzować w opozycji do stanowiska Vattima. Podczas gdy autor rozprawy *Il male e l’espiazione secondo Luigi Pareyson* bronił przynależności jego koncepcji do tej dyscypliny, jaką stanowią nauki filozoficzne, to twórca „słabej myśli”, poddając skrupulatnemu porównaniu hermeneutykę Pareysona z hermeneutyką Hansa Georga Gadamera udowodnił, że ta pierwsza wykracza poza tradycyjny dyskurs filozoficzny. Rozważania Vattima noszą tytuł *Pareyson e l’ermeneutica contemporanea* [Pareyson i współczesna hermeneutyka] i zawierają wnioski, płynące także z innych jego tekstów poświęconych tej problematyce: *Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di L. Pareyson* [Hermeneutyka i sekularyzacja. Przypadek L. Pareysona], *Pareyson dall’estetica all’ontologia* [Pareyson – od estetyki do ontologii] oraz *Oltre l’interpretazione. Il significato dell’ermeneutica per la filosofia*

¹⁵ Zob. *Luigi Pareyson – filosofo della libertà. Atti del Convegno di S. Margherita Ligure 6–7 marzo 1995*. A cura di A. Di Chiara. Napoli La Città del Sole 1996.

¹⁶ X. Tilliette, *Il male e l’espiazione secondo Luigi Pareyson*. W: *Luigi Pareyson – filosofo della libertà, op. cit.*, s. 97.

¹⁷ *Ibidem*, s. 100.

[Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii]. Główna myśl Vattima sprowadza się do twierdzenia, że w przypadku Pareysona mamy do czynienia ze spójnym dowodzeniem, którego fazy – estetyczna, hermeneutyczna oraz ontologiczna – łączą się w jedność¹⁸. Owo dowodzenie nie oznacza jednak procedury wyjaśniania banalnych faktów. Rozumowanie przeprowadzone przez Pareysona ani nie obejmowało kwestii powierzchownych, ani nie stanowiło metody pozwalającej zrozumieć jakikolwiek sens. Zdaniem Vattima, Pareyson skoncentrował się na zasadniczej problematyce istnienia, nadając swojej myśli wymiar tragiczny, a technice dociekania wydźwięk dramatyczny¹⁹.

Wedle Vattima, zasadnicza różnica między hermeneutyką Pareysona a hermeneutyką Gadamera polega na tym, iż ta druga pozostaje metodą interpretowania sensu w nieskończoność, podczas gdy ta pierwsza dotyka jej tragicznego korzenia. Pareyson miałby stworzyć procedurę umożliwiającą nie tylko zrozumienie pewnych zjawisk, lecz również wydobyć z nich ziarna niezmiennej i najgłębiej ukrytej prawdy. Technika, którą posługiwał się Gadamer prowadziła natomiast do uwypuklania, a następnie niwelowania (dzięki wyjaśnieniu i rozumieniu) różnic pojawiających się na przecięciu rozmaitych dyskursów kulturowych²⁰.

W interpretacji Vattima znalazły się wszystkie istotne dla jego kontynuatorów kwestie – sąd o prawdziwościowym charakterze hermeneutyki Pareysona, a przede wszystkim przekonanie o jej otwarciu na dyskursy pozafilozoficzne.

Rzecznicy myśli Tilliette'a uwzględnili natomiast jego przekonanie o przynależności koncepcji Pareysona do rozmaitych teodycei, innymi słowy do tradycji racjonalizmu filozoficznego. Bronią dialektycznej wykładni zła w filozofii Pareysona, gdyż przyjmują, iż stanowi racjonalną podstawę tej teorii. Badacze ci dokonali oryginalnych interpretacji tej kwestii – nadali pojęciu dialektyki nowe znaczenie. Rysuje się tendencja do „osłabiania” tego terminu.

Na nieomal „logicystycznym” biegunie stanął Sergio Givone. Skrajnie odmienne stanowisko zajęła natomiast Longo. Postawy pośrednie należą do Gensabelli Furnari i Di Napoli. Ten wachlarz interpretacji można scharakteryzować jako przejście od logicystycznej postaci racjonalizmu do teologii filozoficznej (tzn. teologii traktowanej jako swego rodzaju kopuła wznosząca się na filozoficznych kondygnacjach).

Givone w rozprawie zamieszczonej w *Luigi Pareyson – filosofo della libertà*, a zatytułowanej *Ermeneutica e pensiero tragico* [Hermeneutyka a myśl tragiczna] posługuje się Parmenidejską wykładnią zasady niesprzeczności. Zabieg ten był manifestacyjnie wymierzony w koncepcję Emanuela Severina, który sądził, iż filozofowie powinni bezwzględnie przestrzegać owej zasady i unikać sprzecz-

¹⁸ G. Vattimo, *Pareyson e l'ermeneutica contemporanea*. W: *Luigi Pareyson – filosofo della libertà*, op. cit., s. 46.

¹⁹ *Ibidem*, s. 47–48.

²⁰ *Ibidem*, s. 48–49.

ności. Givone pokazuje, iż filozofia może odwoływać się do zasady niesprzeczności, lecz po to tylko, aby ją odrzucić. Komentator przytacza Pareysonowską koncepcję ontologii wolności jako dowód na istnienie tego rodzaju filozofii. Wedle Givonego, wolność w swej istocie dowodzi sprzeczności, jest również jej najdoskonalszą realizacją. Sprzeczność stanowi warunek istnienia samej wolności²¹.

Polemika z Severinem prowadzi Givonego do obrony filozofii sprzeczności. Wprowadza jednocześnie dociekania Pareysona w obręb kwestii filozoficznych i kształtuje widzenie zła zaprezentowane przez komentatora. Givone uznaje, iż zło wedle Pareysona posiada naturę logicystyczną i stanowi niezbędną okoliczność zaistnienia wolności²². Zło nie jest w tej wykładni realne. Pozostaje raczej logiczną konsekwencją płynącą z działania, które nie zostało podjęte na mocy konieczności, lecz wolności. Także Givone pisze o możliwości zaistnienia zła, a nie o jego istnieniu.

W interpretacji Givonego, zło u Pareysona posiada charakter dialektyczny. Stanowi warunek realizacji działania wolnego, które, w ostatecznym rachunku, prowadzi do odrzucenia zła, zniwelowania cierpienia oraz tryumfu dobra.

Stanowisko umiarkowane zajęła Gensabella Furnari w rozprawie *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson* [Drogi wolności. Esej o Luigim Pareysonie] oraz Di Napoli w *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson* [Zagadnienie zła w filozofii Luigiego Pareysona]. Choć praca Gensabelli Furnari jest wcześniejsza i pochodzi z 1994 roku, podczas gdy rozważania Di Napoli ukazały się drukiem w roku 2000, to są na tyle pokrewne i zbieżne, iż można omówić je razem.

Rozprawa zatytułowana *I sentieri della libertà* została poprzedzona wstępem autorstwa Tilliette'a. Filozof udzielił w nim poparcia dla wysiłków autorki zmierzających do wyjaśnienia Pareysonowskiej koncepcji zła. Przyznał również, iż jej dociekania mieszczą się w obrębie tradycji filozoficznej zapoczątkowanej przez Jacoba Boehmea, a kontynuowanej przez Schellinga²³.

Zasadnicza teza przedstawiona przez Gensabellę Furnari brzmi następująco: filozofia Pareysona ukształtowała się w pełni po roku 1945. Wtedy to ostatecznie załamała się wiara w pozytywny wydźwięk takich systemów myślowych, jak heglizm. Myśl Pareysona miałyby się zrodzić z ogromu wojennego cierpienia i stanowić odpowiedź na zło wyrządzone w tamtej epoce ludzkości. W opinii badaczki, filozof stworzył doktrynę, którą można określić mianem „egzystencjalizmu religijnego”²⁴.

²¹ S. Givone, *Ermeneutica e pensiero tragico*. W: Luigi Pareyson – *filosofo della libertà*, *op. cit.*, s. 11.

²² *Ibidem*, s. 15–16.

²³ X. Tilliette, *Prefazione*. W: M. Gensabella Furnari, *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*. Milano Edizioni Angelo Guerini e Associati 1994, s. 14.

²⁴ M. Gensabella Furnari, *I sentieri della libertà*, *op. cit.*, s. 205.

Zdaniem interpretatorki, tym co Pareyson przejął z egzystencjalizmu, jest poczucie tragizmu istnienia, natomiast to, co stanowi moment religijny w jego myśleniu, jest wiarą w pozaludzkie uwarunkowanie bytu. Filozofia Turyńczyka miałaby być wymierzona we wszelkiego rodzaju systematy antropomorficzne, tzn. te, które zakładają wyższość rozumu ludzkiego ponad innymi uporządkowaniami rzeczywistości²⁵.

W centrum interpretacji Gensabelli Furnari znalazła się Pareysonowska wykładnia zła. Jej zdaniem, filozof dokonał radykalizacji tradycyjnego pytania o przyczynę zła i postawił pytanie o byt. Fakt ten nie będzie jednak jasny tak długo, jak długo będziemy go interpretować na gruncie filozofii Martina Heideggera. Komentatorka uznaje, iż założyciel turyńskiej „szkoły” filozoficznej dokonał znaczącej zmiany perspektywy. Pytanie o byt nie posiada charakteru filozoficznego, a wydźwięk religijny. Prawdę, której Heidegger poszukiwał w myśli greckiej, Pareyson odnalazł w chrześcijaństwie²⁶.

W tej wykładni koncepcji Pareysona, filozofia i religia pozostają w ścisłym związku. Religia pomaga rozwiązywać paradoksy, które zrodziły się w obrębie dociekań filozoficznych.

Wydostanie się z tragicznej egzystencji miało być możliwe pod warunkiem, że będzie to akt absolutnie wolny. Wedle Gensabelli Furnari, ontologia wolności stanowi poniekąd ripostę na wyzwania rzucone przez egzystencjalizm. Wyznacza też zmianę płaszczyzny rozumowania. Gdy zrozumiemy, iż tragizm stanowi rezultat wnioskowania przeprowadzonego na gruncie filozofii, w pewien sposób ujarzmy go. Owo obezwładnianie tragizmu polega na podporządkowaniu go koncepcji naczelnej, wykraczającej poza nauki filozoficzne, jaką jest Pareysonowska teoria wolności. Wolność jest aktem, który nie tylko wyjaśnia pochodzenie tragizmu (a zatem wtargnięcie zła w istnienie), lecz również uzasadnia go, czyli anihiluje.

Procedura przeprowadzona przez Gensabellę Furnari prowadzi do ocalenia pozytywnego sensu istnienia w filozofii Pareysona. Możemy uznać, iż zadanie to powiodło się, gdy zaakceptujemy zaproponowaną przez badaczkę dialektyczną wykładnię zła u Pareysona. Zło, które na gruncie filozofii jest przyczyną tragizmu, na gruncie religii okazuje się warunkiem zaistnienia wolności. A ta jest postrzegana jako źródło wszelkich dobrodziejstw.

Do podobnych wniosków doszła Di Napoli. Posługuje się terminem „laicka chrystologia”. Jej zdaniem, to właściwe określenie doktryny Pareysona, która miałaby czerpać zarówno z filozofii Johanna Gottlieba Fichtego oraz Schellinga, jak i z prozy Dostojewskiego²⁷.

²⁵ *Ibidem*, s. 205.

²⁶ *Ibidem*, s. 30.

²⁷ R. Di Napoli, *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*. Roma Editrice Pontificia Università Gregoriana 2000, s. 158.

Di Napoli zawdzięczamy przede wszystkim historyczną rekonstrukcję doktryny Pareysona. Badaczka wykazała, iż myślenie dialektyczne pojawiło się u niego za sprawą Fichtego, a następnie Schellinga. Wpływ Fichtego sięga lat czterdziestych. Z 1946 roku pochodzi Pareysonowskie wydanie (tłumaczenie i wstęp) Fichteńskiej teorii wiedzy. Schelling natomiast miałby oddziaływać na twórcę ontologii wolności od początku lat pięćdziesiątych. Właśnie w 1950 roku Pareyson publikuje w „Filosofia”, uchodzący dziś za młodzieńczy, szkic *Schelling e Fichte*. Ów wpływ widać w jednym z najważniejszych dzieł Turyńczyka: *Verità e interpretazione* [Prawda i interpretacja]²⁸.

Pojęcie „laickiej chrystologii”, rozpatrywane z punktu widzenia badacza uznającego opozycję „filozofia-religia”, przypomina formułę Gensabelli Furnari – „egzystencjalizm religijny”. Tym, co łączy oba określenia koncepcji Pareysona, jest przekonanie, iż w myśli religijnej poszukiwał inspiracji dla filozofowania; to co je różni, to stosunek do religii. Gensabella Furnari daje pierwszeństwo filozofii, Di Napoli religii, lecz rozpatrywanej z pozycji filozoficznych. W interpretacji Di Napoli mamy do czynienia z religią zdefiniowaną na sposób teologiczny.

Di Napoli powtarza poniekąd argumenty Gensabelli Furnari, skrzętnie powołując się na jej interpretacje filozofii Pareysona. Znajdujemy tu zatem sąd o absolutnej przystawalności myśli tragicznej Pareysona do jego hermeneutyki oraz ontologii wolności. Czytamy również o harmonii czterech wykładni zła w jego filozofii: ujęcia antropologicznego, teologicznego, chrystologicznego i eschatologicznego. Wypływają z siebie sprawiając, iż problem zła krąży dialektycznie w obrębie systematu Pareysona. W końcu niknie we mgle dobra.

Wedle Di Napoli, w filozofii Pareysona nie mamy do czynienia z dialektyką Hegłowską, a raczej Schellingiańską. Zło, czyli to, co negatywne, nie staje się swym przeciwieństwem na mocy antytezy, lecz dowodzi istnienia swego przeciwieństwa, dzięki temu, co można określić jako ekstaza rozumu²⁹.

Dialektyka zła i dobra u Pareysona, interpretowanego przez Di Napoli, miałyby polegać na odsłanianiu kolejnych warstw rzeczywistości. Przypadek zła wyrządzonego przez człowieka drugiemu człowiekowi okazuje się fragmentem chrześcijańskiego mitu, który mówi o powstaniu Boga, stworzeniu człowieka, jego upadku i odkupieniu, które jest niejako powrotem Boga do samego siebie.

Erozja pojęcia dialektyki na gruncie studiów nad filozofią Pareysona postępuje za sprawą prac Longi. Jej rozprawa zatytułowana *L'abisso della libertà. Hermeneutica e pensiero tragico in Luigi Pareyson* [Otchłań wolności. Hermeneutyka i myśl tragiczna u Luigiego Pareysona] wyznacza zarówno granicę tej erozji, jak i dowodzi, iż ci, którzy chcieliby widzieć ontologię wolności jako pewną postać filozofii, bez owej dialektyki obejść się nie mogą.

²⁸ *Ibidem*, s. 105.

²⁹ *Ibidem*, s. 131.

Longo określa filozofię Pareysona mianem „projektu historyczno-teoretycznego”, który dojrzewał od lat czterdziestych, a dojrzałość osiągnął za sprawą ontologii wolności w końcu lat osiemdziesiątych³⁰. Z inspiracji Schellingiańskich Pareyson miałby ostatecznie zakończyć proces „rozpuszczania-przekraczania heglizmu”. Jej zdaniem, znajduje on ujście w pojęciu *Urgrund*. Turyńczyk poddał je szczególnej interpretacji, a w zasadzie radykalizacji. U Pareysona *Urgrund* przybiera postać absolutnie wolnego Boga.

Wedle tej interpretacji, podobnej do wykładni powyższych, zło nie posiada statusu realnego, lecz warunkowy. Oznacza to, że stanowi warunek istnienia wolności oraz dobra.

Longo upatruje podobieństw między Pareysonowską koncepcją ontologii wolności a definicją wolności przedstawioną przez Julesa Lequiera. Zainspirowana lekturą Tilliette’a koncentruje się na słowach Lequiera: „la liberté est ou n’est pas” oraz „le pouvoir d’agir arbitrairement constitue la liberté en l’homme comme en Dieu”³¹. Arbitralność i nieprzewidywalność to cechy, które łączą obie wizje wolności. Autorka przypomina wypowiedź Lequiera, wedle którego „la liberté sans l’arbitraire, c’est la chose sans le mot, ou le mot sans la chose”.

Zdaniem Longi, zarówno Pareysonowska wizja wolności, jak i ta Lequiera „nie wydaje się być uargumentowana przez filozofię o charakterze racjonalnym i pogładowym, lecz przez filozofię o charakterze »egzystencjalnym oraz hermeneutycznym«”³².

Mimo że badaczka dołożyła wszelkiego wysiłku, aby oddalić ewentualny zarzut pozytywności zła u Pareysona, nie posunęła się do oglądu tego fenomenu poza ramami dialektyki. Utrzymała zatem w mocy schemat interpretacyjny, który już niejednokrotnie był wykorzystywany w „studiach Pareysonowskich”. Polegał na wykazywaniu, iż filozofia zła – w ostatecznym rozrachunku – jest dialektyczna, choć do syntezy miałoby dochodzić w obrębie innego niż filozoficzny systemu myślowego. Wedle Longi, jest to myśl religijna. To, co jest złem tu, tam – na poziomie dostępnym tylko boskości – okazuje się warunkiem dobra.

Prace odwołujące się do sugestii interpretacyjnych Tilliette’a dokumentują zmianę sensu kluczowych pojęć filozoficznych. Zarówno filozofia, jak tragizm i dialektyka otrzymują nowe znaczenia. „Filozofia” nie jest dłużej koroną nauk; nie rozwiązuje wszelkich sprzeczności i paradoksów. Raczej sama je wytwarza. Musi zatem posiłkować się innymi dziedzinami, aby je rozwikłać. Wpływ myśli religijnej na filozofię staje się pożądany. „Tragizm” nie jest efektem przestrzegania prawideł rozumu. „Dialektyka” natomiast wykracza poza granice racjonalności i przenosi myśl ludzką w obręb oddziaływania wolności Boga.

³⁰ R. Longo, *L’abisso della libertà. Ermeneutica e pensiero tragico in Luigi Pareyson*. Milano FrancoAngeli 2000, zob. *Prefazione*.

³¹ *Ibidem*, cz. 2, roz. IV: *Arbitrarietà e imprevedibilità della libertà*.

³² *Ibidem*, s. 138.

Bez zachowania dialektycznej wykładni zła nie byłaby możliwa pozytywna interpretacja całości systematu Pareysona. Takim interpretatorkom, jak Gensabella Furnari, Di Napoli i Longo, zależało na dowiedzeniu, iż to filozofowanie dostarcza argumentów potwierdzających tezę o sensownym (celowym) rozwoju dziejów. W tej perspektywie myśl Pareysona urasta do rangi „systemu” parateologicznego bądź nawet parareligijnego.

Krytycy nawiązujący do ustaleń Vattima przyjęli, iż teoria Pareysona, w szczególności jego hermeneutyka, wykracza poza ramy hermeneutyki filozoficznej reprezentowanej m.in. przez Gadamera. Dokonali oglądu tego dzieła z innej perspektywy, niż czyniły Gensabella Furnari, Di Napoli lub Longo. Nie chodziło im o wskazanie „racjonalnej” (czyli dialektycznej) roli zła w obrębie danego systemu bądź systematu filozoficznego (przez systemat rozumiem koncepcję z założenia fragmentaryczną i poniekąd niesystemową), lecz o wykazanie, iż Pareyson uchwycił ten fenomen w jego wymiarze nieufundowanym, nieracjonalnym, a także nieprzedstawialnym. Przekonajmy się, czy zdołali obejść się bez „protezy” dialektyki.

Wspomniana tendencja daje zauważyć się w pracach Ferrettiego i Tomatisa, w pełni zaś uobecnia się w rozprawach Relli.

Ferretti w eseju zatytułowanym *Filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa in Luigi Pareyson* [Filozofia jako hermeneutyka doświadczenia religijnego u Luigiego Pareysona], opublikowanym w 1995 roku w księdze zbiorowej *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson* [Filozofia i doświadczenie religijne: poczynając od Luigiego Pareysona] stawia tezę, iż Turyńczyk dokonał stanowczego zwrotu od filozofii (która stała się synonimem nihilizmu i ateizmu) do religii. W tej perspektywie tematy podjęte przez Pareysona miałyby wyznaczać drogę odwrotu od „zsekularyzowanego chrześcijaństwa”³³.

Ferretti opowiada się za słuszością interpretacji dowodzących, iż zło w filozofii Pareysona ma charakter dialektyczny. Jednocześnie podkreśla sakralny wydźwięk tego systematu. Nic nie dzieje się tutaj na mocy konieczności, lecz wolności Boga. Nie działa z obowiązku, a realizując niczym nieograniczoną wolność.

Ferretti uznaje, iż tego rodzaju umocowanie jest w istocie „boską dialektyką”³⁴. Jego zdaniem, jest to najbardziej radykalny jej typ. Dialektyka zakłada występowanie zła w Bogu, ale owo zło nie jest traktowane jako konieczny warunek zaistnienia dobra. Wedle Ferrettiego, twórca ontologii wolności, charakteryzując nieskończone możliwości Boga, przypisał mu także zdolność czynienia zła. Nie jest to jednak pierwszy stopień na drodze do osiągnięcia pełnej doskonałości, a dowód na to, że Bóg jest rzeczywiście wszechmocny.

³³ G. Ferretti, *Filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa in Luigi Pareyson*. W: *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson. Atti del sesto colloquio su filosofia e religione. Macerata 7–9 ottobre 1993*. A cura di G. Ferretti. Macerata Giardini 1995, s. 19.

³⁴ *Ibidem*, s. 30.

Faktu, iż Bóg w końcu wybrał dobro a odrzucił zło, nie da się wytłumaczyć na gruncie filozofii racjonalistycznej, do której Ferretti zalicza heglizm. Dialektyka Pareysonowska miałaby się sprowadzać do wyboru jednej z dwóch możliwości, a sam wybór byłby całkowicie i absolutnie wolny. Następstwo tego, co negatywne oraz tego, co pozytywne nie jest ani konieczne, ani mechaniczne.

Tematykę nieracjonalności zła w filozofii Pareysona podjęli także Tomatis oraz Rella. Warto zwrócić uwagę, iż ich stanowisko uległo zmianie po 2001 roku. Zmianę dostrzeżemy bez trudu, gdy porównamy prace przygotowane, a nawet opublikowane w latach dziewięćdziesiątych z tymi, które trafiły do rąk czytelników po roku 2000.

W 1995 roku ukazała się monografia Tomatisa poświęcona problematyce zła w filozofii Pareysona, a zatytułowana *Ontologia del male l'ermeneutica di Pareyson* [Ontologia zła – hermeneutyka Pareysona]. Biografia Pareysona, zawierająca również wykład jego doktryny autorstwa Tomatisa – *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia* [Pareyson. Życie, filozofia, bibliografia] – została natomiast wydana w roku 2003. Rozprawę Relli *Ad vocem: prima serie* [Ad vocem: pierwsza seria] stanowiącą ogniwo pracy zbiorowej *Il male. Scritture sul male e sul dolore* [Zło. Pisma o złu i cierpieniu] oraz jego książkę *Figure del male* [Figury zła] dzieli tylko rok (rozprawa została opublikowana w 2001 roku a zbiór esejów w 2002), lecz jest to rok oddzielający dwie epoki w historii interpretacji Turyńczyka.

Zmianę, która dokonała się w myśleniu Tomatisa o problemie zła u Pareysona, można określić jako przejście od „chrystologii laickiej” (którą widział u Pareysona w *Ontologia del male*) do „niewyczerpalności aktu wolności” (którego obronę podjął w *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*).

Pierwotne stanowisko Tomatisa jest poniekąd pokrewne poglądom głoszonym przez takich badaczy, jak chociażby Longo. Uznał, iż koncepcja Pareysona wykracza zarówno poza teologię racjonalną, jak racjonalizm filozoficzny. Sądził, że zrodziła się z inspiracji chrześcijańskich³⁵. Również w rozumowaniu Tomatisa pojawia się argument dotyczący dialektyczności zła w filozofii Pareysona. Na poziomie ontologicznym zło miałoby stanowić radykalne zaprzeczenie bytu, na poziomie sakralnym warunek wolności Boga³⁶.

W biografii Pareysona, Tomatis zmodyfikował zajmowane przez siebie stanowisko. Przyznał, iż dokonania Pareysona nie polegały na radykalizacji pytania o byt, które stawiało się zapytaniem o naturę zła, lecz na przeniesieniu pojęcia niewyczerpalności z hermeneutyki na ontologię. Szczytowym osiągnięciem Pareysona miałyby być koncepcja niewyczerpalnej wolności Boga³⁷.

³⁵ F. Tomatis, *Ontologia del male l'ermeneutica di Pareyson*. Presentazione di P. Coda. Roma Città Nuova Editrice 1995, s. 9–10.

³⁶ *Ibidem*, s. 56–61, 66–67.

³⁷ F. Tomatis, *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*. Brescia Morcelliana 2003, s. 53.

Wprawdzie i w tej interpretacji Tomatis zachował schemat dialektyki zła i dobra, lecz położył akcent na nieskończoną odnawialność i powtarzalność tej struktury. W wizji Pareysona zło nie zostało odprawione ostatecznie, lecz istniało w polu widzenia Boga jako potencjalność dająca zrealizować się w każdej chwili.

Zmianę poglądu Relli na zagadnienie zła w filozofii Pareysona można określić mianem radykalizacji stanowiska. W rozprawie *Ad vocem: prima serie* orzeka, iż zło jest wytworem człowieka w historii, zaś dobro to owoc Boga działającego w wieczności³⁸. Stosunek Boga do człowieka, a zatem stosunek absolutnego dobra do potencjalnego zła, Rella nazywa relacją Boga do swojego cienia³⁹.

W *Ad vocem*, Rella wprowadza Ricoeurowską kategorię „nieprzedstawialności zła”, nie rozwija jej jednak. W pełni wykorzystuje ją dopiero w pracy *Figure de male*. Tymczasem ogranicza się do konstatacji, iż zło, będące cieniem Boga, nie podlega kategoryzacji dostępnej rozumowi ludzkiemu⁴⁰.

Figure del male to traktat o złu. Rella próbuje zrekonstruować dyskurs, w którym zło pozostawiło ślad. Akceptuje stwierdzenie Ricoeura o jego nieprzedstawialności. Zwraca jednak uwagę, iż rekonstrukcja zła jest możliwa dzięki naruszeniom tradycyjnej poetyki. W tych szczelinach dyskursu miałyby się manifestować zło. Następnie odwołuje się do koncepcji Pareysona, który ujmował ontologię wolności w kategoriach mitu, a więc pewnej narracji.

Rella rekonstruuje pojęcie zła, które nie zachowuje dialektycznego charakteru. Interpretator powołuje się na autorytet Pareysona, któremu przypisuje niedialektyczną wykładnię zła. Uznaje, iż Turyńczyk miał słuszość, gdy dowodził, iż zło, choć dające się przewyczyć i obezwładnić, pozostaje częścią Boga, czyli jest elementem porządku, w obrębie którego wszyscy działamy⁴¹. Autor czerpie sady, potwierdzające taką definicję zła, z pism Seneki, Augustyna, Leopardiego i Dostojewskiego.

Charakterystyczną cechą interpretacji dokonanej przez Relłę jest „postmodernizm”. Polega na zestawianiu różnych postaci zła. Badacz pisze: „Jeszcze bardziej znane jest *Wszystko, co ginie* Connolly’ego, gdzie pojawiają się ślady *Księgi Enocha*, Celsius, Augustyn, Justyn, *Bahagavad Gita*, szesnastowieczne malarstwo i anatomia, a także Nietzsche, Dostojewski oraz – między wierszami – de Meistre”⁴².

³⁸ F. Rella, *Ad vocem: prima serie*. W: *Il male. Scritture sul male e sul dolore*. A cura di F. Rella. Bologna Pendragon 2001, s. 194.

³⁹ *Ibidem*, s. 196.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 196.

⁴¹ F. Rella, *Figure del male*. Milano Feltrinelli 2002, s. 46. Zob. A. Stevenazzi, *Il “male in Dio”. Rivelazione e ragione nell’ultimo Pareyson*. Verona Fede e Cultura 2006.

⁴² F. Rella, *Figure del male*, *op. cit.*, s. 14.

Sądzę, iż zjawisko „postmodernizacji”, które polega na zacieraniu historyczno⁴³-jakościowych różnic między przejawami zła, bierze się z akceptacji tezy o jego nieracjonalnym i nieprzedstawialnym charakterze. Rella uznał, iż jest niedefiniowalne. Nie powinien więc dziwić fakt, iż zabrakło mu zasady, która pozwoliłaby wprowadzić typologię zła. Można by sądzić, iż skoro zła nie da się ani zdefiniować, ani przedstawić, to wszystkie jego urzeczywistnienia są tożsame.

Przeświadczenie, iż typologia zła nie jest możliwa, skoro samo zło nie daje się zdefiniować, okazuje się złudne. Rodzi się w wyniku lektury eseju Relli, gdyż miejsce opuszczone przez dialektykę, autor pozostawił niewypełnione.

Obrona filozofii Pareysona przed zarzutem o uzasadnienie zła doprowadziła w konsekwencji do jego „spostmodernizowania”. Stanowi rezultat działań podjętych przez włoskich specjalistów, a mających na celu zachowanie koncepcji Pareysona w historii filozofii. Nie chodziło jedynie o obronę określonej koncepcji zła, a ochronę wartości głoszonych przez Turyńczyka. Spór o zło był sporem o model wolności. Jest ona najwyższą wartością uznawaną tak przez zwolenników wykładni Vattima, jak Tilliette’a.

Podzielam pogląd Pareysona na temat wagi wolności we współczesnym świecie i proponuję odmienne rozwiązanie problemu zła w jego filozofii. Odwołując się do rozpowszechnionego i wystarczająco uzasadnionego m.in. przez Vattima twierdzenia, iż filozofia Pareysona stanowi spójną teorię, pragnę w inny sposób powiązać zawarte w niej pojęcia. Wypada wskazać na istniejący, a niedostatecznie zbadany, związek między pojęciem osoby a koncepcją zła i cierpienia.

Nie jest do zaakceptowania teoria tłumacząca każdą zbrodnię, do której doszło w historii, planem bożym, tj. traktującą zło jako nierzeczywiste bądź potencjalne. Nie jest do przyjęcia interpretacja zrównująca rozmaite przejawy zła ani ta kładąca znak równości między morderstwem, zbrodnią i ludobójstwem.

Filozofia Pareysona, wierzę, wciąż aktualna, żywotna i pobudzająca do refleksji, stwarza możliwość odmiennego objaśnienia tych zjawisk. Gdy zauważymy nierozzerwalny związek między osobą i wolnością, tzn. zauważymy, iż ontologia wolności jest kontynuacją egzystencjalizmu chrześcijańskiego, zrozumiemy, iż każda ofiara jest niepowtarzalna w swoim cierpieniu i zasługuje na jednakowy szacunek.

Wolność jest bowiem niezbywalnym prawem osoby. Jest zatem zdolna nie tylko odczuwać cierpienie, lecz także je zadawać. Jednak zło, które staje się jej udziałem, przynależy tylko do niej i nie może być porównywane ze złem doznawanym przez inne osoby.

⁴³ Zarzut, iż Pareysonowska wykładnia zła nie rzuca światła na historyczną kondycję człowieka postawił Carlo Greco. Zob. *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*, *op. cit.*, s. 43 (jest to zapis głosu w dyskusji).

Mikołaj Sokołowski

***Unde Malum? The Problem of Evil in the Philosophy of Luigi Pareyson
and its Contemporary Interpretations***

Summary

Mikołaj Sokołowski in the article „*Unde malum? Zagadnienie zła w filozofii Luigi Pareysona i jego współczesne interpretacje*” [Unde Malum? The Problem of Evil in the Philosophy of Luigi Pareyson and its Contemporary Interpretations] focuses on the most important work of the Italian philosopher – Pareyson – which remains his posthumous *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* [Ontology of Freedom. Evil and Sufferance] published in 1995.

According to the author the visible shift of the approach to the Pareyson’s philosophy came into light after 2001 World Trade Center terroristic assault. In the writings of such researchers as Sergio Givone, Franco Rella, Francesco Tomatis, Giovanni Ferretti, Marianna Gensabella Furnari, Roselena Di Napoli, Rosaria Longo and Antonio Stevenazzi we can differentiate two strands. There are the defenders of a thesis of irrational and not representational essence of evil in the philosophy of Turiner (Rella, Stevenazzi) and there are the supporters of quite different statement: Givone, Gensabella Furnari, Di Napoli, Longo see it as a systematic-dialectical phenomenon.

Sokołowski points out that the participants of both “schools of interpretation” tried to free the philosophy of Pareyson from a potential criticism which consists in a historical approach to evil. Sharing the point of view on evil as historical phenomenon, the author agrees that Pareyson’s interpretation of evil is not its justification but an explication of its role in history. The author connects a phenomenon of evil in the philosophy of Pareyson with his definition of “persona” to convince us that according to this theory every sufferance, i.e. every victim is unrepeatable, unique and so tragic as all other victims.