

Jakub GUŻYŃSKI

MIEDZY TEORIA PRYWACYJNĄ
A TEORIA ZŁA RADYKALNEGO
Johna Milbanka krytyka pozytywnej ontologii zła*

Współczesne zainteresowanie teorią zła radykalnego stanowi rezultat bezprecedensowego charakteru dwudziestowiecznego zła. W obliczu horroru systemów totalitarnych, obozów koncentracyjnych i ludobójstwa nasze dotychczasowe próby zrozumienia zła wydają się niewystarczające. Nowoczesna wiedza o złu jest wręcz innego rodzaju niż wszelka wiedza wcześniejsza.

Jeden z fundamentów myśli Johna Milbanka stanowi konstatacja, że nowoczesna interpretacja rzeczywistości przyjmuje jako założenie tezę o istnieniu pierwotnego konfliktu. Interpretacji tej Milbank przeciwstawia chrześcijańską wizję harmonii i pokoju. Przekonanie o naturalności konfliktu określa mianem ontologii przemocy: wizji zakładającej pierwszeństwo siły i koncentrującej się na sposobach jej wykorzystywania bądź też ograniczania za pomocą siły przeciwnej¹. Pojęcia przemocy i siły nie zostały jednak jasno zdefiniowane przez angielskiego teologa, co prowadzi do pewnych niejasności. Milbank nie przeciwstawia im na przykład pacyfizmu². Jak wskazuje, w niektórych sytuacjach to bierność jest prawdziwą przemocą. Rozpoznaje jednocześnie tragiczny wymiar ludzkiej natury, przyznając, że docześnie nie jesteśmy w stanie zrealizować pełni dobra. Angielski teolog przekonuje, że choć przyjęcie ontologii pokoju nie rozwiązuje problemu przemocy, to budowana na jej gruncie polityka jest w stanie ograniczyć przestrzeń, w której przemoc wydaje się nieunikniona. Czy jednak nowoczesna teoria polityki również nie stawia sobie jako celu stworzenia warunków, w których ograniczona zostanie przemoc?³

* Artykuł został przygotowany w ramach realizacji projektu badawczego nr 2018/29/N/HS1/02127 finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

Autor dziękuje recenzentom za cenne uwagi.

¹ Por. J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell Publishing, London–New York 2006, s. 4.

² Por. P.G. Doerksen, *For and Against Milbank: A Critical Discussion of John Milbank's Construal of Ontological Peace*, „The Conrad Grebel Review” 18(2000) nr 1, s. 11; zob. też: C.K. Huener, *What Should Mennonites and Milbank Learn from Each Other?*, „The Conrad Grebel Review” 23(2005) nr 2, s. 9-18; G.W. Schlacht, *Is Milbank Niebuhrian Despite Himself?*, „The Conrad Grebel Review” 23(2005) nr 2, s. 33-40.

³ Zob. N.G. Robertson, *Milbank and Modern Secularity*, w: *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric And Truth*, red. W.J. Hankey, D. Hedley, Ashgate, Aldershot, United Kingdom–Burlington, Vermont, 2005, s. 81-99.

Czy przyjęcie pokojowej ontologii nie czyni nas ślepych na przemoc dokonywaną w imię dobra? W rozwiązaniu tych problemów pomocna może okazać się interpretacja ontologii przemocy przez pryzmat ontologii zła. Angielski teolog uważa bowiem, że każda przemoc jest złem, a każde zło przemocą⁴.

Najwięcej uwagi problemowi zła moralnego i przemocy w wymiarze ontologicznym Milbank poświęcił w swojej książce *Being Reconciled: Ontology and Pardon*. Angielski teolog krytykuje podejście, które określa jako post-modernistyczny kantyzm lub teorię zła radykalnego, reprezentujące – jego zdaniem – nowoczesną ontologię pozytywną⁵ zła, czyli przekonanie o jego realnym istnieniu. W dalszej części rozważań zrekonstruuje linię interpretacyjną, która stanowi przedmiot krytyki Milbanka. Prowadzi ona od Kantowskiego pojęcia zła radykalnego, przez Schellingowską koncepcję zła, aż po wnioski, jakie z tych koncepcji wyprowadzają Martin Heidegger, Slavoj Žižek oraz Jean-Luc Nancy. Postaram się wskazać najważniejsze ustalenia tej tradycji oraz zarzuty stawiane jej przez Milbanka.

Teorii zła radykalnego angielski teolog przeciwstawia chrześcijańską teorię prywacyną, szczególnie w jej Augustiańskim wydaniu. Stanowisko to zaprzecza realnemu istnieniu zła i definiuje zło jako brak dobra. Poniżej przywołam podstawowe założenia tej teorii i będę traktował ją jako punkt odniesienia w interpretacji teorii zła radykalnego. Postaram się pokazać, że kształtowanie się nowoczesnej ontologii pozytywnej zła można odczytać jako wynik przekształceń na gruncie teologii. Pozwoli to lepiej zrozumieć krytykę tego stanowiska i dostrzec, z jak bardzo odmiennymi koncepcjami mamy tu do czynienia. Aby uwypuklić jego interpretację dokonaną przez Milbanka, odniosę się również do myśli Alaina Badiou oraz Hannah Arendt. Myśl Badiou – zadeklarowanego ateisty i komunisty – wykazuje bowiem zaskakujące podobieństwo do myśli angielskiego teologa i często staje się przedmiotem jego analizy⁶. Z kolei koncepcja banalności zła wypracowana przez Arendt służy Milbankowi za punkt wyjścia w krytyce teorii zła radykalnego, choć ostatecznie propozycję Arendt uznaje on za niewystarczającą. Na koniec odniosę się także do dokonanej przez Milbanka krytyki sekularyzmu jako źródła ontologii przemocy i zła.

⁴ Por. J. Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Routledge, London–New York 2003, s. 26.

⁵ Określeń „pozytywny” oraz „negatywny” używam w sensie logicznym, wskazując na cechę istnienia bądź nieistnienia.

⁶ Zob. np. J. Milbank, *The Return of Mediation, or The Ambivalence of Alain Badiou*, „Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities” 12(2007) nr 1, s. 127-143; tenże, *The Shares of Being or Gift, Relation and Participation: An Essay on the Metaphysics of Emmanuel Levinas and Alain Badiou*, <http://theologyphilosophycentre.co.uk/online-papers/>.

PRYWACYJNA TEORIA ZŁA

Na pytanie o istnienie zła można – na najbardziej podstawowym poziomie – udzielić dwóch odpowiedzi. Z jednej strony można uznać, że zło stanowi jedynie brak dobra i że istnienie jako takie mu nie przysługuje. Z drugiej strony można przypisać złu istnienie pozytywne, to znaczy rozumieć zło jako byt, jako coś przedmiotowego. Pierwsze rozwiązanie charakterystyczne dla tak zwanej teorii prywatycznej (łac. *privatio* – brak), głoszącej ontologię negatywną zła, można znaleźć już w tradycji neoplatońskiej, a na gruncie chrześcijaństwa u Orygenes, który pisał: „Odchodzenie od dobra nie jest bowiem niczym innym, jak formowaniem się w złu. Z całą przecież pewnością złem jest brak dobra”⁷.

Teoria prywatyczna na trwałe zakorzeniła się w chrześcijańskiej ortodoksji, a za jej dwóch najważniejszych autorów uważa się Augustyna z Hippony oraz Tomasza z Akwinu. Augustyn potwierdza wcześniejsze ustalenia neoplatoników, pisząc: „Zło bowiem nie ma żadnej natury; lecz tylko utrata tego, co dobre nazywa się złem”⁸. Zło nie jest zatem bytem, ale czystą negatywnością – niebytem. Augustyn wskazuje, że wszystko, co istnieje, jest dobre, a „jeśli [rzeczy – J.G.] zostaną pozbawione wszelkiego dobra, nie będą w ogóle niczym”⁹. Rozwiązanie to potwierdza również Akwinata w *Sumie teologicznej*¹⁰.

Na gruncie teologii chrześcijańskiej zło moralne nierozzerwalnie związane jest z pojęciem grzechu. Jak zaś pisał Tomasz: „Pierwsza przyczyna grzechu znajduje się w woli”¹¹. Mogłoby się wobec tego wydawać, że to wola stanowi przyczynę grzechu. Teoria prywatyczna podkreśla jednak, że zło nie ma przyczyny, a precyzyjnie rzecz ujmując, że ma ono jedynie przyczynę przez przypadłość¹², co oznacza, że jego przyczyna jest przypadkowa, czyli nieokreślona¹³. Możemy zatem powiedzieć, że zło wydarza się przez przypadek, jako konsekwencja jakiegoś dobra¹⁴. Jak to ujmuje Akwinata, przyczyną grzechu jest „jakieś dobro połączone z brakiem jakiegoś innego dobra”¹⁵.

⁷ Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 198.

⁸ Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XI, rozdz. 9, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2002, s. 413.

⁹ Tenże, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 151.

¹⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch OP i in., q. 48, a. 1, t. 4, *Bóg Stwórca. Aniołowie*, tłum. P. Bełch OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1978, s. 39-41.

¹¹ Tenże, *Suma teologiczna*, q. 71, a. 6, t. 12, *O wadach i grzechach*, tłum. F.W. Bednarski OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1965, s. 13.

¹² Zob. tenże, *Suma teologiczna*, q. 49, a. 1, t. 4, s. 48-50.

¹³ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983, s. 147n.

¹⁴ Por. Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 21.

¹⁵ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, q. 75, a. 1, t. 12, s. 56.

Źródłem grzeszności człowieka na gruncie chrześcijańskiej teologii okazuje się jego natura zraniona przez grzech pierworodny. Jak jednak przekonuje Milbank, grzechu pierworodnego nie powinniśmy postrzegać jako dziedziczonej skłonności woli do zła. Przede wszystkim, pozostaje on wyłącznie grzechem Adama, nie zaś indywidualnie popełnionym grzechem każdego człowieka. Angielski teolog podkreśla, że chociaż niewiedza i niemoc są konsekwencją zranionej przez grzech pierworodny natury ludzkiej, to w istocie człowiek ponosi odpowiedzialność jedynie za odrzucenie Bożej łaski. Augustyn wskazywał na to w dialogu *O wolnej woli*: „Nikt nie oskarża cię o mimowolną niewiedzę, ale o niedbalstwo w badaniu tego, czego nie wiesz; a także nie o to, że nie opatrujesz poranionych członków, lecz że gardzisz tym, kto chce je uleczyć. To są twoje własne grzechy”¹⁶. Grzechu pierworodnego nie należy więc traktować jako „przysposobienia” do grzechu, ale raczej należy go postrzegać jako utratę możliwości widzenia Boga¹⁷. Owa augustiańska koncepcja wyrażona została w *Katechizmie Kościoła katolickiego*: „Grzech pierworodny jest nazywany «grzechem» w sposób analogiczny; jest grzechem «zaciągniętym», a nie «popełnionym», jest stanem, a nie aktem”¹⁸.

Zdaniem Milbanka jedynie katolicyzm pozostał wierny teorii prywatnej¹⁹, a jedno ze źródeł teorii zła radykalnego stanowi błędna interpretacja pojęcia wolnej woli dokonana przez Marcina Lutra, zrywająca z tradycją augustiańską i tomistyczną. W swoim traktacie *O niewolnej woli* niemiecki reformator wskazywał bowiem, że „ów grzech pierworodny nie pozostawia wolnej woli zgoła żadnej innej możliwości, jak tylko możliwość grzeszenia i ściągnięcia na siebie potępienia”²⁰. Przeciwnie niż Akwinata, twierdził on, że to ludzka natura popycha człowieka do grzechu²¹. Luter przyjął stanowisko negujące możliwość pragnienia dobra. Pisał: „Wolna wola nie jest niczym innym jak niewolnikiem grzechu, śmierci i szatana, i nie czyni nic, ani nie może czynić ni usiłować czynić nic, jak tylko zło”²². Teoria prywatna zakłada tymczasem, że człowiek jest w stanie pragnąć jedynie dobra. Owszem, Augustyn oraz Tomasz wskazywali, że człowiek sam z siebie nie jest w stanie

¹⁶ Augustyn, *O wolnej woli*, ks. 3, XIX, 53, tłum. A. Trombala, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. K. Augustyniak i in., Pax, Warszawa 1953, s. 213.

¹⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, q. 82, a. 1, t. 12, s. 102n.; Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 8n.

¹⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dział II, art. I, §7, 404. Pallottinum, Poznań 1994, s. 53.

¹⁹ Por. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, s. XVI.

²⁰ M. Luter, *O niewolnej woli*, nr 773, tłum. W. Niemczyk, <http://luter2017.pl/wp-content/uploads/pdf/ONiewolnejWoli.pdf>, s. 121.

²¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, q. 82, a. 1, t. 12, s. 102n.

²² Luter, dz. cyt., nr 775, s. 122.

poznać prawdy ani pragnąć dobra²³. Mieli oni jednak na myśli pełnię prawdy i dobra. Zdaniem Akwinaty, chociaż człowiek po grzechu pierworodnym „nie jest w stanie wykonać dobra naturalnego w całości”²⁴, to jednak „może własną mocą spełniać jakieś dobro częściowe”²⁵. Luter natomiast wyraźnie zrywa z teorią prywatną i wprowadza antropologię pesymistyczną, pisząc: „A więc wszyscy ludzie są bezbożni i niesprawiedliwi. Niemądry bowiem byłby to Bóg, który by objawiał ludziom sprawiedliwość, którą albo już by znali, albo której załazki by mieli”²⁶.

Na gruncie teorii prywatnej wola nie jest zatem przyczyną grzechu. Tak jak każdy byt, jest ona dobra i może pragnąć jedynie dobra. Grzech stanowi konsekwencję naszej ułomności i słabości – nieumiejętności dostrzegania Boga – nie zaś złej woli. Co więcej, ze złem mamy do czynienia jedynie wówczas, gdy grzeszne postanowienie woli zostanie zrealizowane. W *Sumie teologicznej* czytamy: „Wola nie kierująca się prawidłem rozumu i prawa Bożego jest przyczyną grzechu. Niekierowanie się zaś prawidłem rozumu czy prawa Bożego samo przez się tak długo nie stanowi zła, zarówno w postaci kary, jak i winy, dopóki nie zostanie zastosowane do postępowania”²⁷. Widzimy więc wyraźnie, że zło nie odnosi się tu wyłącznie do woli.

TEORIA ZŁA RADYKALNEGO

W oparciu o podstawowe założenia teorii prywatnej przeanalizujemy teraz nowoczesną ontologię pozytywną zła. Zdaniem Milbanka współczesne zainteresowanie teorią zła radykalnego stanowi rezultat bezprecedensowego charakteru dwudziestowiecznego zła. W obliczu horroru systemów totalitarnych, obozów koncentracyjnych i ludobójstwa nasze dotychczasowe próby zrozumienia zła wydają się niewystarczające. Jak pisze Jean-Luc Nancy, nowoczesna wiedza o złu jest wręcz innego rodzaju niż wszelka wiedza wcześniejsza. Zdaniem francuskiego fenomenologa „zło, które było «niczym», stało się «czymś», czego myśl nie jest w stanie zredukować”²⁸.

Jak wskazałem wcześniej, Milbank upatruje korzenie teorii zła radykalnego w poreformacyjnych interpretacjach Augustiańskiej koncepcji woli. Samo pojęcie zła radykalnego wprowadzone zostało jednak dopiero przez Immanu-

²³ Por. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, q. 109, a. 1-2, t. 14, *Nowe prawo i łaska*, tłum. R. Kostecki OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1973, s. 52-55.

²⁴ Tamże, a. 2, s. 54.

²⁵ Tamże.

²⁶ L u t e r, dz. cyt., nr 758, s. 108.

²⁷ T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, q. 75, a. 1, t. 12, s. 56.

²⁸ J.L. N a n c y, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988, s. 160 (tłum. fragm. – J.G.).

ela Kanta w książce *Religia w obrębie samego rozumu*²⁹ na oznaczenie pierwotnej skłonności człowieka do zła. Radykalność zła nie odnosi się tu zatem do jego skrajnego charakteru, ale – zgodnie z łacińskim źródłosłowem (łac. radix – korzeń) – do faktu jego zakorzenienia w naturze ludzkiej. Co istotne, nie mamy tu do czynienia z tezą o charakterze metafizycznym, mówiącą, że ludzie są z natury źli – w myśl tej teorii radykalny pociąg do zła współwystępuje bowiem ze źródłową predyspozycją do dobra, na której „pasożytuje”³⁰. Kant głosi jedynie, że mimo świadomości prawa moralnego człowiek, przyjmując określone reguły postępowania, może owo prawo ignorować.

Królewiecki filozof wyróżnia trzy stopnie skłonności do zła: ułomność, nieuczciwość oraz złośliwość. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z sytuacją, w której człowiek przyjmuje maksymę zgodną z prawem moralnym, ale nie udaje mu się jej zrealizować. Nieuczciwość pojawia się, gdy człowiek nie kieruje się wyłącznie prawem moralnym, ale również innymi pobudkami. Wreszcie złośliwość oznacza preferowanie maksym nieopartych na prawie moralnym³¹. Jak jednak podkreśla Kant, w każdym z wymienionych przypadków możemy mieć do czynienia z czynem dobrym ze względu na prawo. O zepsuciu ludzkiego serca nie decydują bowiem czyny, ale wybór maksym, którymi człowiek się kieruje. Innymi słowy, nie ma znaczenia, czego pragniemy, ale dlaczego tego pragniemy. Dobra wola kieruje się wyłącznie prawem moralnym. Jeśli zaś obok albo – co gorsza – zamiast prawa moralnego wystąpią inne pobudki działania, to czynimy źle.

Podstawą moralności na gruncie koncepcji Kanta jest zatem wola. Na wolę składają się dwa elementy. Pierwszym z nich jest samo chcenie, możliwość wyboru – samowola (niem. Willkür). Element ten ma gwarantować „realną” wolność człowieka, która jest wolnością do dobra i do zła. Jak bowiem twierdzi Kant, „zło musi wypływać z wolności”³². Drugim elementem woli jest rozum praktyczny: wola nakierowana na prawo moralne (niem. Wille). Aby dany czyn można było uznać za dobry, oba aspekty woli muszą współwystępować – musimy chcieć danej rzeczy, a jednocześnie musimy jej chcieć ze względu na prawo moralne³³. Samowola może kierować się ku dobru lub ku złu. Wola jednak może pragnąć jedynie dobra. W swoim znanym twierdzeniu Kant głosi wręcz, że tylko wola może być dobra: „Trudno sobie wyobrazić, by

²⁹ Zob. I. K a n t, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

³⁰ Zob. M. Ż e l a z n y, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2001, s. 132.

³¹ Por. K a n t, dz. cyt., cz. 1, 3, s. 51.

³² Tamże, s. 52.

³³ Por. Ż e l a z n y, dz. cyt., s. 113n.

gdziekolwiek na świecie, a nawet poza nim, istniało coś, co bez ograniczeń można by było uważać za dobre, jak tylko dobrą wolę”³⁴.

Jak przekonuje Milbank, Kantowskie pojęcie zła radykalnego, czyli zakorzenionej skłonności do zła, można odczytać jako próbę zeświecczenia pojęcia grzechu pierworodnego, której towarzyszą poważne przekształcenia teoretyczne. O ile na gruncie teorii prywatnej wola ograniczana jest przez niewiedzę, słabości i uczucia, o tyle według Kanta wola pozostaje niezależna. Zmysłowość jest jego zdaniem amoralna i nie ma wpływu na decyzje woli, zepsucie rozumu jest zaś absolutnie niemożliwe. Wybór złych maksym postępowania dokonuje się wyłącznie w obrębie woli i to w niej zakorzenione jest zło. Co więcej, w przeciwieństwie do grzechu pierworodnego, radykalne zło jest ahisteryczne. Nie stanowi predyspozycji nabytej, ale nierozdzielnie związanej z wolnością. Wola nie jest ukierunkowana przy tym na żadne dobro transcendentne. Prawo moralne jest bowiem wpisane w każdą istotę rozumną. Wola jest więc autonomiczna, czyli sama dla siebie jest prawem³⁵.

Teoria zła radykalnego rozwijana była przez Friedricha W.J. Schellinga, który w *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*³⁶ stwierdza, że wolność jest zdolnością do dobra i zła³⁷. Kluczowy dla Schellinga staje się zatem ten wymiar woli, który Kant określał jako „Willkür”. Wolę utożsamia Schelling z samowolą, a tym samym wolność jako możliwość dobra okazuje się w jego myśli zastąpiona wolnością jako możliwością dobra i zła. Wola, która na gruncie koncepcji Kanta pozostawała jeszcze „skrzępowana” przez rozum praktyczny, jest już więc w pełni „oswobodzona”.

Zdaniem Martina Heideggera właściwym przedmiotem wspomnianej rozprawy Schellinga jest metafizyka zła³⁸. Aby ugruntować swoją tezę o wolności jako możliwości dobra i zła, Schelling skoncentrował się bowiem na ontologii zła. Przede wszystkim wprost odrzucił teorię prywatną. Pisał: „Już bowiem prosta refleksja, że to wyłącznie człowiek, najdoskonalsze ze wszystkich widzialnych stworzeń, zdolny jest do zła, pokazuje, że podstawa zła nie może w żadnym razie polegać na braku lub pozbawieniu czegoś”³⁹. Warto zwrócić uwagę, że Schelling wiąże zło z doskonałością człowieka, nie zaś z jego niedoskonałością. W jego przekonaniu oznacza ono coś rzeczywistego, po-

³⁴ I. K a n t, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. P. Zarychta. Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 23.

³⁵ Por. tamże, s. 70n.

³⁶ Zob. F.W.J. S c h e l l i n g, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 2003.

³⁷ Por. tamże, s. 63.

³⁸ Por. M. H e i d e g g e r, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności*, tłum. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 155.

³⁹ S c h e l l i n g, dz. cyt., s. 81n.

zytywnie istniejącego. W czasie wykładów w Stuttgarcie podkreślał nawet, że „największe zepsucie jest właśnie najbardziej uduchowione”⁴⁰, ponieważ „pochłania [...] w końcu całą naturalność”⁴¹. Interpretując myśl Schellinga, Žižek wyjaśnia, iż dzieje się tak dlatego, że czyste zło jako uduchowiony egoizm zrywa połączenie z naturą i stara się ją zdominować, podczas gdy dobro pozostaje z nią w zgodzie. Zło jest zatem zepsutą wolą, która samą siebie stawia w centrum, co jednak ze względu na jej nienaturalność nieuchronnie kończy się dla niej upadkiem⁴².

Koncepcja stworzona przez Schellinga oraz jej późniejsze interpretacje usuwają zatem elementy, które łączyły Kantowskie ujęcie zła z chrześcijańską teorią prywatycyjną. W rozwoju myśli wola pozbawiona zostaje swojego wymiaru prawodawczego i oznacza odtąd niczym nieskrępowaną samowolę. Skoro wola ta może wybierać zło jako zło, to musi być ono czymś realnym, ponieważ nie można chcieć czegoś, co nie istnieje. Co więcej, wybór zła staje się najbardziej „duchowym” wyborem, ponieważ oddziela on wolę od natury.

Ważnym przedstawicielem teorii zła radykalnego jest również Jean-Luc Nancy. W swojej książce *L'expérience de la liberté* francuski filozof odrzuca wszelką teodyceę oraz teorię prywatycyjną i wprost przypisuje złu pozytywne istnienie. Jego zdaniem wola może wybierać dobro i zło, które są równie realne. Wybór zła nie jest wyborem mniejszego dobra, ale wyborem zła jako zła – wolą niszczenia dobra. Nancy nazywa zło wolnością zwróconą przeciw samej sobie oraz nienawiścią skierowaną ku istnieniu jako takiemu⁴³. Podobnie jak Žižek, podkreśla on zatem autodestrukcyjność zła.

W swoich rozważaniach Nancy dochodzi do wniosku, że teoria zła radykalnego zagraża idei pozytywnego dobra. Heidegger w notatkach do wykładów o filozofii Schellinga pisał: „Zło «jest» jako wolność, wolność najdalej posuniętego sprzeciwu wobec absolutu w obrębie całości bytu; wolność jest bowiem zdolnością do dobra i zła. Dobro «jest» złem i zło «jest» dobrem”⁴⁴. Nancy krytykuje stanowisko Heideggera właśnie za jego niezdolność do rozpoznania pozytywnego dobra. Sprzeciwia się również rozumieniu dobra jako abstrakcyjnej negacji zła, ponieważ oznaczałoby to całkowite odwrócenie teorii prywatycyjnej: to nie zło byłoby wówczas brakiem dobra, ale dobro brakiem zła.

⁴⁰ F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesung*, 1810, I, 7, s. 468. Cyt. za: Heidegger, dz. cyt., s. 190.

⁴¹ Tamże.

⁴² Por. S. Žižek, *The Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters*, Verso, London–New York 2007, s. 63–67.

⁴³ Por. Nancy, dz. cyt., s. 166.

⁴⁴ Heidegger, dz. cyt., s. 281.

Zdaniem francuskiego filozofa pozytywnym wyrazem wolności może być wyłącznie sama wolność. Zło jest wyborem przeciw wolności i istnieniu, a zatem wybór wolności i istnienia jest dobry. Jak wskazuje Milbank, Nancy stara się nadać ontologiczne pierwszeństwo afirmacji bytu, a tym samym jego rozumienie zła zbliża się do teorii prywatycznej⁴⁵. Niemniej francuski fenomenolog uznaje, że skala zła, które dokonało się w ubiegłym stuleciu zmusza nas do założenia jego pozytywnego istnienia. Jak przekonuje, mieliśmy do czynienia ze swoistym objawieniem się zła – ucieleśniło się ono w masowych grobach ofiar totalitarnych reżimów. Podstawą do odrzucenia teorii prywatycznej jest tu zatem doświadczenie, bolesna naoczność zła.

ALAIN BADIOU PRZECIW TEORII ZŁA RADYKALNEGO

Alain Badiou krytykuje zmianę myślenia, która dokonała się za sprawą teorii zła radykalnego, w sposób podobny do tego, w jaki czyni to John Milbank, dochodzi jednak do innych wniosków niż angielski teolog.

W książce *Etyka: Szkic o świadomości zła*⁴⁶ Badiou prezentuje krytykę współczesnej etyki, którą określa mianem „etyki praw człowieka”⁴⁷. Podobnie jak Milbank, uwypukla on wpływ, jaki na refleksję etyczną wywarł współczesny „powrót do Kanta”, przejawiający się w rozumieniu etyki jako apriorycznej zdolności rozpoznania zła oraz ostatecznej zasady osądu. Z jednej strony zakłada się bowiem, że każdy człowiek jest w stanie rozpoznać zło, gdy je napotka, z drugiej zaś, że potrafi je osądzić. Owa uniwersalnie przysługująca podmiotom ludzkim zdolność wynikać ma z charakterystycznego dla nowoczesnej etyki założenia o pierwszeństwie zła względem dobra. Jak pisze Badiou: „Współczesna ideologia etyczna opiera się na konsensualnym przekonaniu o oczywistości istnienia Zła”⁴⁸. Filozof ten zasadniczo utożsamia zatem „etykę praw człowieka” z etyką opartą na ontologii pozytywnej zła. Wśród podstawowych założeń tego stanowiska wymienia następujące twierdzenie: „Dobro wywodzi się ze Zła, a nie odwrotnie”⁴⁹. Badiou przekonuje zatem, że postać teorii zła radykalnego, która niepokoiła Nancy’ego, stała się obecnie dominująca: panuje dziś przekonanie, że to zło istnieje realnie, dobro zaś jest tylko jego brakiem.

W swojej analizie Badiou skupia się na etycznych i politycznych konsekwencjach takiego sposobu myślenia, przede wszystkim zaś na samej koncep-

⁴⁵ Por. M i l b a n k, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 16.

⁴⁶ Zob. A. B a d i o u, *Etyka: Szkic o świadomości zła*, w: tenże, *Etyka: Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 19-102.

⁴⁷ T e n ż e, *Etyka: Szkic o świadomości zła*, s. 21.

⁴⁸ Tamże, s. 73.

⁴⁹ Tamże, s. 28.

cji praw człowieka, które określa mianem „praw do unikania Zła”⁵⁰. Podkreśla tym samym negatywność leżącą w sercu „etyki praw człowieka”: założenie o pierwotności zła sprawia, że to właśnie zło dostrzegamy jako pierwsze, a dobrem nazywamy dopiero taką sytuację, w której zła nie rozpoznajemy. Ludzkie działania zmierzają zatem jedynie do ograniczania zła, które jawi się jako nieuniknione. Temu też celowi służy konstrukcja etyki i polityki polegających na poszukiwaniu mniejszego zła. Teoria prywatyczna tymczasem dopuszczałaby wyłącznie możliwość wyboru mniejszego dobra.

Istotna jest tu również kwestia przyczyny zła. Podczas gdy teoria prywatyczna zakładała, że jest ono jej pozbawione, w przypadku przyjęcia ontologicznego pierwszeństwa zła model ten ulega odwróceniu i okazuje się, że to zło musi mieć przyczynę, dobro zaś posiadać jej nie może. W takim zaś wypadku dobro pojawia się jedynie akcydentalnie, jako skutek wyeliminowania zła. Dopuszczenie możliwości wyboru zła jako zła sprawia, że to ludzie okazują się jego przyczyną i – co za tym idzie – że szukając przyczyny zła, zaczynamy poszukiwać złych ludzi, którzy je wybrali. Wszak zło musi brać się z czyjegoś wyboru. Jako przykład Badiou wskazuje praktykę poszukiwania przyczyn nędzy krajów rozwijających się w nieudolności, a nawet w „pod-ludzkim” charakterze ich mieszkańców⁵¹. Gdy jednak – zgodnie z teorią prywatyczną – założymy, że można wybierać jedynie dobro, zło jawi się jako niewyjaśnialna tajemnica i przypadek pozbawiony przyczyny.

Problem ten staje się jeszcze bardziej widoczny w kolejnym punkcie krytyki przedstawionej przez Badiou. W jego przekonaniu budowanie społecznego konsensu etycznego na podstawie zdolności do rozpoznawania zła sprawia, że wszelki program oparty na pozytywnej idei dobra jawi się jako „prawdziwe źródło samego zła”⁵², każdy projekt rewolucyjny z zasady kwalifikowany jest bowiem jako utopijny i niebezpieczny. Jak przekonuje francuski filozof, konsekwencją porzucenia idei dobra staje się „tępy konserwatyzm”⁵³, który pozbawia ludzi człowieczeństwa. Skupianie się na negatywności zamyka nas bowiem na nierozpoznaną przez nas pozytywność. Skoro zaś człowiek jako byt nieśmiertelny „wspiera się na tym, co nieobliczalne i nieposiadalne”⁵⁴, gdy porzucamy ideę dobra, nasze człowieczeństwa staje się zagrożone.

Badiou trafnie wskazuje tu na kolejną konsekwencję pozytywnej ontologii zła. Wydaje się jednak, że można pójść jeszcze o krok dalej. Jeśli zło jest tym, co rzeczywiście istnieje, a dobro jedynie jego brakiem, to każdy projekt dobra z konieczności musi okazać się nie tylko utopijny i niebezpieczny, ale wręcz

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Por. tamże, s. 29-32.

⁵² Tamże, s. 32.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 33.

niemożliwy. Teoria prywatyczna zakładała, że nie można wybierać zła. Skoro zaś założenie o pierwszeństwie zła odwraca tę konstrukcję, to okazuje się, że nie można wybierać dobra. Wybór dobra jest wyborem negatywnym, co oznacza, że tak naprawdę wybieramy brak zła. Narzuca się zatem absurdałna konkluzja, że każdy projekt pozytywnego dobra ma charakter „nihilistyczny”, ponieważ stanowi wybór czegoś, co nie istnieje.

Chociaż Badiou uznał ontologię pozytywną zła za kluczowy element etyki praw człowieka, to nie zdecydował się na przyjęcie teorii prywatycznej. Jak przekonuje Milbank, w swojej krytyce teorii zła radykalnego Badiou zmuszony jest sięgnąć po zasoby pojęciowe chrześcijaństwa i przyjąć „paraontologiczne pierwszeństwa dobra”⁵⁵, ponieważ jedynie teoria prywatyczna może przezwyciężyć założenie o pierwszeństwie zła. Badiou starał się jednak jednocześnie bronić przekonania o realnym istnieniu zła, a nawet oderwał je od pojęcia przemocy, którą sytuuje w przedmoralnym, zwierzęcym wymiarze człowieka. Jego zdaniem świat jako taki pozostaje poza dobrem i złem. Odrzuca on zatem chrześcijańskie utożsamienie dobra i bytu. Jak przekonuje, zło odnosi się wyłącznie do podmiotu ukonstytuowanego przez proces prawdy. Może ono przybierać trzy realne formy: (1) pozornego procesu prawdy, narzucanego na drodze terroru, (2) zdrady, czyli zaprzeczenia prawdzie w momencie kryzysu, oraz (3) katastrofy związanej z absolutyzowaniem prawdy. Pozytywne istnienie zła jest zatem jedynym z możliwych wymiarów prawdy, a nie jej brakiem. Tak pojmowane zło jest zawsze wtórne względem dobra, którym jest proces prawdy. Bez dobra nie może istnieć zło i pozostaje jedynie „okrutna niewinność życia”⁵⁶. Badiou wyraźnie odcina się zatem od teorii prywatycznej, widząc w złu skutek uboczny dobra.

Przejdziemy teraz do omówienia teorii zła, która podważyła postkantowski paradygmat, a jednocześnie pozostała w zgodzie z teorią prywatyczną.

HANNAH ARENDT I BANALNOŚĆ ZŁA

Twierdząc, że doświadczenie obozów zagłady wymusza zmianę myślenia o złu, Jean-Luc Nancy nie był w swoim myśleniu osamotniony⁵⁷. Skala zła,

⁵⁵ Milbank, *The Shares of Being or Gift, Relation and Participation: An Essay on the Metaphysics of Emmanuel Levinas and Alain Badiou*, s. 49 (tłum. fragm. J.G.). Por. t e n z e, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 27. Por. A. Badiou, *Manifesty dla filozofii*, tłum. A. Wasilewski, PWN, Warszawa 2009, s. 205.

⁵⁶ Badiou, *Manifesty dla filozofii*, s. 75.

⁵⁷ Zob. np. J.R. Silber, *Kant at Auschwitz*, w: *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, red. G. Funke, T.M. Seebohm, University Press of America, Washington 1991, s. 177-211; R.J. Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Polity, Cambridge 2007.

które dokonało się w Auschwitz, skłoniła wielu autorów do konstatacji, że zło należy uznać za realne. Hannah Arendt zaś, opisując proces nazistowskiego zbrodniarza Adolfa Eichmanna, postawiła tezę o banalności zła.

W książce *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła* autorka przywołuje zaskakujące wyznanie oskarżonego: „Nagle oświadczył on z wielkim naciskiem, że przez całe życie trzymał się Kantowskich pouczeń moralnych, zwłaszcza zaś Kantowskiej definicji obowiązku”⁵⁸. Arendt krytykuje interpretację Eichmanna, wskazując, że zastąpił on rozum praktyczny wolą Adolfa Hitlera. Zaraz jednak dodaje: „Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że pod jednym względem Eichmann istotnie postępował według pouczeń Kanta: prawo jest prawem, i nie może być żadnych wyjątków”⁵⁹.

Królewiecki filozof rzeczywiście nie dopuszczał możliwości sprzeciwiania się najwyższej władzy. W *Metafizyce moralności* Kant stwierdza co prawda, że suweren może odwołać rząd⁶⁰, ale jednocześnie wskazuje, że „zwierzchnik państwa posiada w stosunku do swych poddanych wyłącznie prawa, ale żadnych obowiązków”⁶¹. Co więcej, obywatele nie mają prawa do stawiania czynnego oporu władzy i nie powinni się nawet zastanawiać, jakie jest jej pochodzenie. Wszelki czynny opór – bunt, rebelia czy zabójstwo tyrana – oznacza zdradę stanu i słusznie pociąga za sobą karę śmierci. Jak podkreśla Kant: „Obowiązek nakazujący ludowi cierpliwie znosić poczynania władzy, nawet gdyby nieznośnie mu ona doskwierała, znajduje swoje uzasadnienie w tym, iż bunt podniesiony przeciw najwyższemu prawodawcy jest i po wsze czasy będzie bezprawiem”⁶². Dlatego właśnie Milbank stawia tezę, że Eichmann rozumiał Kanta lepiej, niż mogłoby się wydawać⁶³.

Arendt koncentruje się na bezmyślnym posłuszeństwie Eichmanna, którego bardziej niż udział w zbrodniczym systemie niepokoiło uczynienie wyjątku i pomoc żydowskiemu małżeństwu. Choć takie nieprzejednanie budzi uzasadnione przerażenie, wyraźnie widoczne jest, że Eichmann w swoim postępowaniu kierował się jakimś dobrem, a mianowicie prawem. Oczywiście realizował je przy braku innego dobra – lista dóbr, które zaniedbał, jest niezwykle długa – i dlatego możemy powiedzieć, że czynił źle. W przekonaniu Arendt Eichmann nie był głupcem ani uosobieniem zła, a jedynie karierowiczem, który

⁵⁸ H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1987, s. 174.

⁵⁹ Tamże, s. 176.

⁶⁰ Por. I. Kant, *Metafizyka moralności*, 317, tłum. M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 160.

⁶¹ Tamże, s. 162.

⁶² Tamże, s. 164.

⁶³ Por. Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 24.

nie wiedział, co czyni⁶⁴. W tym właśnie sensie zło okazuje się banalne. Wbrew temu, co twierdził Schelling, nie jest ono uduchowione, lecz płynie po prostu z bezmyślności.

Światło na tę kwestię rzuca korespondencja między Hannah Arendt a Gershomem Scholemem, która włączona została do przywoływanego tutaj wydania książki *Eichmann w Jerozolimie*. Scholem uznaje tezę o banalności zła za slogan i wskazuje na jej sprzeczność ze stosowanym wcześniej przez Arendt pojęciem zła radykalnego. W odpowiedzi autorka przyznaje, że w istocie porzuciła to pojęcie, dochodząc wniosku, że zło nigdy nie jest radykalne i że nie posiada ono żadnej głębi ani demonicznego wymiaru. Banalność zła wiąże się z tym, że jest ono nicością. Jak pisze Arendt: „Jedynie dobro posiada głębię i może być radykalne”⁶⁵. Nie ulega wobec tego wątpliwości, że teza o banalności zła zakorzeniona jest w teorii prywatnej.

Arendt zwraca uwagę na jeszcze jedną interesującą kwestię. W „Postscriptum” do swojej książki przywołuje debaty, które dotyczyły odpowiedzialności Żydów za Holocaust. Co zaskakujące, nawet Scholem w jednym ze swoich listów pisze: „Nie umiem odeprzeć twierdzenia tych, którzy mówią, że Żydzi zasłużyli na swój los”⁶⁶. W świetle wcześniejszych analiz można w tych słowach dostrzec typową dla teorii zła radykalnego koncentrację na jego przyczynie: w debacie powojennej rozważano nawet, czy Żydzi jako ofiary nie są gorsi niż ich oprawcy. Jak wskazywał Badiou, na podobnej zasadzie podludzki charakter przypisuje się dziś ubogim ofiarom kapitalizmu czy też innym wykluczonym grupom. Arendt już samo pytanie o odpowiedzialność Żydów za zagładę ich narodu podczas wojny uznała za głupie i okrutne, pozostając tym samym w zgodzie z teorią prywatną i głosząc brak przyczyny zła. Tezę o banalności zła potwierdza bowiem fakt, że dzieje się ono przez przypadek. Eichmann nie pragnął zła jako zła, ale po prostu kierował się politycznym oportunizmem.

Milbank zgadza się z Arendt, że zło należy w tym sensie uznać za banalne, i podkreśla, że teoria prywatna może służyć do opisu nawet najbardziej skrajnych przejawów zła. Jak przekonuje, w jakimś sensie nawet program nazistów był pozytywny – formułowali oni postulaty w języku wskazującym na pewne dobro, na przykład na porządek czy doskonałość człowieka⁶⁷. Angielski teolog nie zatrzymuje się jednak na potwierdzeniu tezy Arendt, ale idzie krok dalej i oskarża teorię zła radykalnego o przyczynienie się do bezprecedensowego zła, które dotknęło świat w wieku dwudziestym.

⁶⁴ Por. A r e n d t, dz. cyt., s. 370n.

⁶⁵ Tamże, dz. cyt., s. 397.

⁶⁶ List Gershoma Scholema do Hannah Arendt (Jerozolima, 23 VI 1963). Cyt. za: A r e n d t, dz. cyt., s. 390.

⁶⁷ Por. M i l b a n k, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 3.

ONTOLOGIA ZŁA I SEKULARYZM

Milbank – przeciwnie niż krytycy teorii prywatyzacji – twierdzi, że to teoria zła radykalnego otwiera możliwość usprawiedliwienia zła. Dodaje, że potrzeba teodycei pojawiła się dopiero w nowoczesności, wcześniej bowiem filozofowie chrześcijańscy nie dostrzegali potrzeby „usprawiedliwiania Boga”⁶⁸. Zło postrzegane było jako pozbawione sensu i celu. Jak pisał Augustyn, „chcieć odnaleźć przyczynę złej woli to tak, jakby „chcieć widzieć ciemności albo słyszeć milczenie”⁶⁹. Dopiero założenie, że zło realnie istnieje, umożliwia próbę jego uzasadnienia czy też wskazania na jego przyczynę. Zło jako byt staje się koniecznym elementem rzeczywistości. Założenie o możliwości wyboru zła jako zła nie jest bowiem czysto teoretyczne i pociąga za sobą przekonanie, że przyczyną zła w świecie są ludzie wybierający zło jako zło, czyli kierujący się demoniczną wolą. Taka identyfikacja źródła zła pociąga za sobą postulat walki z nim na wszystkie możliwe sposoby, co z kolei otwiera przed człowiekiem możliwość zwalczania zła złem. Jedynie zatem teoria prywatyzacji daje podstawy do realizacji chrześcijańskiego ethosu zwyciężania zła dobrem. Jeśli bowiem zło nie istnieje, to jedynym sposobem walki z nim jest czynienie dobra⁷⁰.

W swojej krytyce pozytywnej ontologii zła Milbank dochodzi do wniosku, że wyłącznie teoria prywatyzacji dostarcza podstaw do rozpoznania natury zła i umożliwia budowę społeczeństwa prawdziwie sprawiedliwego⁷¹. Zło bowiem wcale nie jest tak oczywiste, jak zakłada to teoria zła radykalnego. Nawet na gruncie Kantowskiej teorii moralności nigdy nie możemy być pewni, czy obok prawa moralnego nie występuje żadna inna pobudka. Nasze poznanie zła zawsze uwikłane jest w proces interpretacji. Jak przekonuje angielski teolog, jedynie założenie o jedności dobra i bytu zapewnia podstawę konieczną do interpretacji zła. Mieczysław A. Krąpiec wskazuje zaś, że teorii prywatyzacji nie da się pogodzić ze stanowiskiem laickim, ostatecznie bowiem złem nazywamy brak relacji zgodności między konkretem a ideą Bożą⁷².

Również Milbank wyraża przekonanie, że wszelkie próby „zeświecczenia” teorii prywatyzacji skazane są na porażkę⁷³. „Racjonalizowanie” doktryny chrześcijańskiej doprowadziło wyłącznie do powstania teologii heterodoksyj-

⁶⁸ Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 18; por. tenże, *Theology and Social Theory*, s. 26-47.

⁶⁹ Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XII, rozdz. 7, s. 450.

⁷⁰ Por. M.A. Krąpiec, *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, RW KUL, Lublin, 1995, s. 132.

⁷¹ Por. Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 20.

⁷² Por. Krąpiec, dz. cyt., s. 75.

⁷³ Por. Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, s. 16n.

nej, która nie daje nadziei na przezwyciężenie zła ani na odbudowę pierwotnej harmonii⁷⁴. Krytyka sekularyzacji przenika wszystkie pisma Milbanka i leży u podstaw zarówno jego teologii, jak i współtworzonego przezeń radykalnego ruchu ortodoksji. Angielski teolog wskazuje, że „kiedyś nie było nic «świeckiego»”⁷⁵, a w przednowoczesnej filozofii nie istniało pojęcie przestrzeni czyisto ludzkiej – przestrzeni natury wolnej od Bożego wpływu. Podkreśla, że sfera świecka została nie tyle przez nowoczesnych autorów o d k r y t a, ile raczej przez nich s k o n s t r u o w a n a. Co za tym idzie, nie jest ona odwiecznym elementem kultury ani też nie wynika z konieczności dziejowej. Owa przestrzeń ludzkiej autonomii została wytworzona i zinstytucjonalizowana, a następnie rozrosła się, obejmując kolejne dziedziny życia – między innymi politykę, gospodarkę i naukę – aby docelowo zamknąć religię w sferze prywatnej.

Zdaniem Milbanka mamy dziś do czynienia z sytuacją paradoksalną: współczesna teologia w dużej mierze zaakceptowała sekularyzację i stara się dostosować swój przedmiot do świeckich dyskursów, podczas gdy przedstawiciele nauk społecznych dochodzą do wniosku, że jesteśmy skazani na religijność i ogłaszają nastanie postsekularyzmu⁷⁶. Angielski teolog przekonuje, że teologia powinna pozbyć się fałszywej skromności i odzyskać pozycję królowej nauk. Jego zdaniem jest to konieczne, ponieważ jedynie teologia chrześcijańska może przezwyciężyć współczesny nihilizm. Jak wskazuje Fergus Kerr, główna teza angielskiego teologa jest w swej istocie prosta: jedynie chrześcijaństwo, które opiera się na ontologicznym pierwszeństwie dobra, pokoju i harmonii, może uwolnić nas od sekularnej ontologii opartej na pierwszeństwie zła, siły i konfliktu⁷⁷.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arendt, Hannah. *Eichmann w Jerozolimie: Rzecz o banalności zła*. Translated by Adam Szostkiewicz. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1987.
- Arystoteles. *Metafizyka*. Translated by Kazimierz Leśniak. Warszawa: PWN, 1983.
- Augustyn. “O wolnej woli.” Translated by Anna Trombala. In Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, translated by Katarzyna Augustyniak, et. al. Warszawa: Pax, 1953.
- . “Łaska a wolna wola.” In Augustyn, *Łaska, wiara, przeznaczenie*. Translated by Waław Eborowicz. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1970.

⁷⁴ Por. tamże, s. 20n.

⁷⁵ T e n ż e, *Theology and Social Theory*, s. 9.

⁷⁶ Por. tamże, s. 3.

⁷⁷ Por. F. K e r r, *Simplicity Itself: Milbank's Thesis*, „New Blackfriars” 73(1992) nr 861, s. 307.

- . *Wyznania*. Translated by Zygmunt Kubiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.
- . *Państwo Boże*. Translated by Władysław Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, 2002.
- Badiou, Alain. “Etyka: Szkic o świadomości zła.” In Badiou, *Etyka: Przewodnik Krytyki Politycznej*. Translated by Paweł Mościcki. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2009.
- . *Manifesty dla filozofii*. Translated by Andrzej Wasilewski. Warszawa: PWN, 2009.
- Bernstein, Richard J. *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge: Polity, 2007.
- Doerksen, Paul G. “For and Against Milbank: A Critical Discussion of John Milbank’s Construal of Ontological Peace.” *The Conrad Grebel Review* 18, no. 1 (2000): 48–59.
- Heidegger, Martin. *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności*. Translated by Robert Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2004.
- Huebner, Chris K. “What Should Mennonites and Milbank Learn from Each Other?” *The Conrad Grebel Review* 23, no. 2 (2005): 9–18.
- Kant, Immanuel. *Religia w obrębie samego rozumu*. Translated by Aleksander Bobko. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993.
- . *Metafizyka moralności*. Translated by Marek J. Siemek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- . *Ugruntowanie metafizyki moralności*. Translated by Paweł Zarychta. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2005.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 1994.
- Kerr, Fergus. “Simplicity Itself: Milbank’s Thesis.” *New Blackfriars* 73, no. 861 (1992): 305–10.
- Krapiec, Mieczysław Albert. *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- Luter, Marcin. *O niewolnej woli*. Translated by Wiktor Niemczyk. <http://luter2017.pl/wp-content/uploads/pdf/ONiewolnejWoli.pdf>.
- Milbank, John. *Being Reconciled: Ontology and Pardon*. London and New York: Routledge 2003.
- . *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. London and New York: Blackwell Publishing, 2006.
- . “The Return of Mediation, or The Ambivalence of Alain Badiou.” *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 12, no. 1 (2007): 127–43.
- . “The Shares of Being or Gift, Relation and Participation: An Essay on the Metaphysics of Emmanuel Levinas and Alain Badiou.” <http://theologyphilosophycentre.co.uk/online-papers/>.
- Nancy, Jean-Luc. *L’expérience de la liberté*. Paris: Galilée, 1988.
- Orygenes. *O zasadach*. Translated by Stanisław Kalinkowski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1996.

- Robertson, Neil G. "Milbank and Modern Secularity." In *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric And Truth*, edited by Wayne J. Hankey and Douglas Hedley (Aldershot, United Kingdom, and Burlington, Vermont: Ashgate, 2005).
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Translated by Bogdan Baran. Kraków: Inter Esse, 2003.
- Schlabach, Gerald W. "Is Milbank Niebuhrian Despite Himself?" *The Conrad Grebel Review* 23, no 2 (2005): 33–40.
- Silber, John R. "Kant at Auschwitz." In *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, edited by Gerhard Funke and Thomas M. Seeböhm. Washington: University Press of America, 1991.
- Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*. Translated by Pius Bełch, et. al. Vol. 12. *O wadach i grzechach*. Translated by Feliks Wojciech Bednarski. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, 1965.
- . *Suma teologiczna*. Translated by Pius Bełch, et. al. Vol. 14. *Nowe prawo i łaska*. Translated by Roman Kostecki. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, 1973.
- . *Suma teologiczna*. Translated by Pius Bełch, et. al. Vol. 4. *Bóg Stwórca. Aniołowie*. Translated by Pius Bełch, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, 1978.
- Żelazny, Mirosław. *Idea wolności w filozofii Kanta*. Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 2001.
- Žižek, Slavoj. *The Indivisible Remainder*. London and New York: Verso, 2007.

ABSTRAKT /ABSTRACT

Jakub GUŻYŃSKI – Między teorią prywatną a teorią zła radykalnego. Johna Milbanka krytyka pozytywnej ontologii zła

DOI 10.12887/32-2019-1-125-09

Artykuł poświęcony jest analizie myśli Johna Milbanka w kontekście współczesnej debaty dotyczącej ontologii zła. Angielski teolog stawia kontrowersyjną tezę, że nowoczesna ontologia pozytywna zła ma swój udział w bezprecedensowym złu, które dokonało się w wieku dwudziestym. Filozoficzne źródła owej ontologii upatruje w teorii zła radykalnego, która rozwijana była przez Immanuela Kanta, Friedricha W.J. Schellinga, Martina Heideggera czy Jeana-Luca Nancy'ego. Głównym przedmiotem krytyki Milbanka jest charakterystyczne dla tej teorii założenie o realnym istnieniu zła. Jak przekonuje, prowadzi ono nie tylko do usprawiedliwienia zła, ale również do uznania go za konieczność. Stanowisko to zestawione zostało z pokrewną mu krytyką etyki praw człowieka dokonaną przez Alaina Badiou oraz z tezą o banalności zła postawioną przez Hannah Arendt. Na tym tle rysuje się radykalność stanowiska Milbanka, który

twierdzi, że jedynie teoria prywacyjna – odmawiająca złu istnienia i przyczyny – umożliwia rozpoznanie zła i wzięcie za nie odpowiedzialności. Co więcej, angielski teolog przekonuje, że teoria prywacyjna nie może zostać zsekularyzowana. Prowadzi go to do wniosku, że jedynie chrześcijaństwo gwarantuje ontologiczne pierwszeństwo dobra i harmonii, konieczne do budowy sprawiedliwego społeczeństwa.

Słowa kluczowe: John Milbank, ontologia zła, teoria prywacyjna, zło radykalne, radykalna ortodoksja

Artykuł został przygotowany w ramach realizacji projektu badawczego nr 2018/29/N/HS1/02127 finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

Autor składa podziękowanie recenzentom za cenne uwagi.

Kontakt: Zakład Filozofii Nauki, Instytut Filozofii, Wydział Humanistyczny Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, gabinet 312
E-mail: guzynski@doktorant.umk.pl

Jakub GUŻYŃSKI – Between the ‘Privation Theory’ and the ‘Theory of Radical Evil’: John Milbank’s Critique of a Positive Ontology of Evil

DOI 10.12887/32-2019-1-125-09

The article is devoted to an analysis of John Milbank’s thought in the context of the contemporary debate on the ontology of evil. Milbank puts forward a controversial thesis that the modern positive ontology of evil contributed to the unprecedented evil of the 20th century. He sees the philosophical roots of this ontology in the theory of radical evil developed by Immanuel Kant, Friedrich W. J. Schelling, Martin Heidegger, and Jean-Luc Nancy. The main object of Milbank’s criticism is the notion of a positive existence of evil. As he argues, it leads to a justification of evil and to an acceptance of the necessity of evil. I compare his view with Alain Badiou’s critique of the human rights’ ethics and Hannah Arendt’s concept of the banality of the evil. Against this background, Milbank’s radical position is made visible. According to Milbank, only the privation theory, which denies an existence and causality of evil, enables us to recognize evil and take full responsibility for it. Moreover, the English theologian argues that the privation theory cannot be secularized. This leads him to the conclusion that only Christianity can guarantee the ontological priority of the good and harmony necessary for the construction of a just society.

Keywords: John Milbank, ontology of evil, privation theory, radical evil, radical orthodoxy

The article is part of the Research Project No. 2018/29/N/HS1/02127 funded with the support of the National Science Center, Poland.

The author thanks the reviewers for their invaluable comments.

Contact: Department of the Philosophy of Science, Institute of Philosophy,
Faculty of Humanities, Nicolaus Copernicus University, ul. Fosa Staromiejska
1a, room 312, 87-100 Toruń, Poland
E-mail: guzynski@doktorant.umk.pl