



e-ISSN 2084–1043 p-ISSN 2083–6635
Published online: 24.11.2025

ARGUMENT
BIANNUAL PHILOSOPHICAL JOURNAL

Vol. 15 (1/2025) pp. 129–149
<https://argument.uken.krakow.pl/>

O antropologicznych zastosowaniach hermeneutycznej koncepcji sztuki

Mariusz OZIĘBŁOWSKI*

ABSTRACT

On anthropological applications of the hermeneutic concept of art: The paper addresses specific forms of experiencing art in which the content becomes absolute evil. The analysis focuses on anthropological theses formulated on the basis of aesthetic mediations of evil, as interpreted by postmodern anthropology employing hermeneutic tools. The aim of the study is to demonstrate the inconsistencies within both the hermeneutic and postmodern perspectives, which — despite rejecting classical metaphysics — nevertheless make use of its conceptual categories in the aesthetic characterization of the epiphanies of evil as well as in anthropological assertions.

KEYWORDS

Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger, Dariusz Czaja, postmodernism, aesthetic experience of evil

* Dr, Katedra Filozofii, Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie. E-mail: mozibowski@gmail.com.

WPROWADZENIE

Dla filozofii hermeneutycznej kwestia istoty oraz funkcji doświadczenia sztuki ma znaczenie podstawowe. Istotą sztuki jest doświadczenie istoty — tak można sparafrazować teorię przemiany gry w wytwór Hansa-Georga Gadamera wskazującą sztukę jako „podniesienie rzeczywistości do jej prawdy” (Gadamer, 2004: 173). U Gadamera realizacja najpoważniej pojętej funkcji poznawczej niesie skutki, które należałoby określić jako egzystencjalne:

W dziele sztuki stykamy się z czymś bliskim, a jednocześnie to zetknięcie w zagadkowy sposób wstrząsa nami i burzy zwyczajność. W radosnej i strasznej grozie dzieło sztuki oznajmia: To jesteś ty — ale mówi także: Musisz zmienić swoje życie (Gadamer, 2000: 141).

Egzystencjalny wymiar prawdy ujawniającej się w doświadczeniu sztuki otwierać ma podmiot owego doświadczenia na jego własną, dziejową istotę. Jako takie doświadczenie sztuki okazuje się „doświadczeniem ludzkiej skończoności” (Gadamer, 2004: 486). Zmiana, której podlega podmiot, jest efektem „zasadniczej negatywności” doświadczenia (Gadamer, 2004: 485). W ten sposób rozpoznania dziejowości i skończoności natury ludzkiej zyskują znaczenie egzystencjalne. Czy jednak można przyznawać im znaczenie antropologiczne?

Genealogicznie, przez postać Wilhelma Diltheya, związana z hermeneutyką antropologia filozoficzna nie tylko koncentrowała się wokół problemu natury ludzkiej, lecz także ściśle wiązała ów problem z kulturotwórczą działalnością człowieka. Gwarantem rzetelności badań antropologicznych miało być ograniczenie ich do analiz form obiektywizacji ludzkiej energii twórczej. Według Helmutha Plessnera poszukiwanie esencjalnych, możliwych do zdefiniowania ujęć natury ludzkiej było wprost sprzeczne z twórczym charakterem człowieczeństwa (Paczkowska-Łagowska, 2000: 294). Ponieważ „naturą człowieka jest kultura”, antropologia uwagę swą winna ograniczyć do kwestii kulturowo-historycznych, poza swymi granicami pozostawiając ahistoryczne rozstrzygnięcia metafizyczne.

Taka, formułowana jeszcze w pierwszej połowie XX wieku, reglamentacja metafizyki uzyskała zaskakujące znaczenie w czasach ponowoczesnej transformacji antropologicznej, w której znaczącą rolę odgrywa filozofia hermeneutyczna. Przyjmując, że zewnętrznym kontekstem owej transformacji jest przejście od społeczeństwa industrialnego do postindustrialnego, filozofowie postmodernistyczni wykorzystywali dorobek hermeneutyki, by wskazywać, że zasadnicze zmiany o charakterze kulturowym i antropologicznym realizują się dzięki procesom z natury swej estetycznym (Rorty, 2022: 441).

Jak pisze Paweł Dybel:

Postmoderniści [...] w uniwersalizacji problemu hermeneutycznego, jaka dokonała się w myśli Heideggera i Gadamera, i w związku z tym w przyznaniu procedurze interpretacji kluczowego znaczenia w postępowaniu naukowym, dostrzegają zapowiedź wyłonienia się na podłożu nowoczesności nowej epoki nazwanej przez nich „ponowoczesnością”, w której następuje nie tyle zerwanie z metafizycznymi schematami określającymi tę pierwszą, ile ich radykalne przeformułowanie (Dybel, 2012: 203).

Hans-Georg Gadamer opisując miejsce sztuki w „nowoczesnym świecie przemysłowym”, wskazywał na przeciwieństwo dzieła sztuki i wytworów produkcji przemysłowej. Postulował rozróżnienie pomiędzy „doświadczeniem rzeczy” a „nowoczesną produkcją i nowoczesną konsumpcją” i wskazywał, że w tych ostatnich nie uobecnia się „nic, co nie dałoby się zastąpić, ani trochę życia, nic z dziejów”. Z jego punktu widzenia istotą sztuki i działalności kulturotwórczej jest epifania „duchowej energii porządkującej” (Gadamer, 2000: 155).

Abstrahując od niuansów Gadamerowskich prób restytucji klasycznych pojęć i idei estetycznych, wydaje się, że filozofia hermeneutyczna ma więcej wspólnego z ponowoczesną afirmacją wszechróznorodności niż klasycznym umiłowaniem uniwersalnych kanonów. Szczególnie widoczne staje się to w hermeneutyce ponowoczesnej, operującej — jak u Johna D. Caputo — figurą paralogii, w której przestrzeń kulturowa daje się poznać jako gra rywalizujących perspektyw — nieporównywalnych paradygmatów światopoglądowych radykalnie antagonistycznych względem wszelkich przejawów tradycyjnej metafizyki (Czajka, 2014: 50). Dla hermeneutów takich jak Caputo nawet hermeneutyka Gadamera okazuje się kryptometafizyczna, ponieważ „pod powierzchnią historycznej wielości manifestacji znaczeń głęboko skrywa esencjalizm ponadhistorycznej i niezmiennej prawdy” (Czajka, 2014: 50).

Jednak również ponowocześni hermeneuci przyjmują tezę o pierwszorzędnym znaczeniu doświadczenia sztuki dla procesów autotransformacji natury ludzkiej (Vattimo, 2011: 86) i jak Caputo definiują cel owej transformacji jako zwiększanie wrażliwości na cierpienie Innych (Czajka, 2014: 66). Przedmiotem niniejszych rozważań będą więc specyficzne formy doświadczenia sztuki, w których uobecniają się najbardziej negatywne obszary egzystencji ludzkiej związane z najintensywniejszymi postaciami cierpienia. Wydaje się, że najściślej pojęta „negatywność doświadczenia” musi być całkowicie przeciwstawna wszelkim postaciom „duchowej energii porządkującej”.

Przedmiotem dalszych analiz będą badania antropologiczne wykorzystujące jako materiał doświadczenie sztuki bazujące na estetycznych obiektywizacjach historycznych form zła absolutnego. Interesować nas będą związki estetycznych zapośredniczeń zła z wizjami ponowoczesnej transformacji antropologicznej oraz ambiwalencja względem klasycznej metafizyki, którą wykazują.

Formułowanie tez metafizycznych w teoretycznych realiach fundujących zachodnioeuropejską cywilizację postindustrialną (ponowoczesną) jest w zasadzie niemożliwe. Kulturowo-historyczny horyzont ponowoczesności określany jest przez kluczowe determinanty antyfundamentalizmu i paninterpretacjonizmu. Unieważniają one wszelkie rozpoznania antropologiczne pragnące identyfikować w ramach natury ludzkiej elementy wymagające metafizycznego realizmu. Ponowoczesność wyklucza antropologię esencjalistyczne.

Sytuację wydaje się łagodzić akceptacja anarchizmu metodologicznego. Skoro konsekwencjami antyfundamentalizmu i paninterpretacjonizmu ma być równouprawnienie wielości zróżnicowanych i wzajemnie nieprzekładalnych perspektyw interpretacyjnych, dopuszczalne winno być również uprawianie metafizyki. Rzecz jednak w tym, że metafizyczne rozstrzygnięcia dotyczące natury ludzkiej, tradycyjnie roszczone sobie prawo do powszechnej obowiązywalności, zasadniczo wykluczają ponowoczesny multiperspektywizm. Metafizyka jako jedna z wielu możliwych ponowoczesnych antropologicznych autokreacji tracąc swój tradycyjny sens, traci sens w ogóle. Stąd jej ponowoczesna reglamentacja.

Jak zamierzamy pokazać, zdarza się, że przedmiotami badań w antropologii ponowoczesnej są formy doświadczeń i aspekty natury ludzkiej, które domagają się wykroczenia poza paninterpretacjonizm i antyfundamentalizm. W ich przypadku problemy z adekwatnością opisu i analizy prowadzą nieuchronnie ku zdyskredytowanym historycznie ujęciom metafizycznym. Przedmiotem antropologicznych analiz staje się hipotetyczna, uniwersalna i nieulegająca neutralizacji, naturalna podatność istot ludzkich na monstrualne formy zła. Monstrualność objawiających się w historii rodzaju ludzkiego i zapośredniczanych w sztuce moralnych kataklizmów nawet paninterpretacjonistom nie pozwala posługiwać się względem nich permissywnymi formułami fikcjonalizmu i autokreacji. Antropologiczne analizy estetycznych zapośredniczeń zła absolutnego zdają się domagać dezawuacji ponowoczesnego antyfundamentalizmu i paninterpretacjonizmu oraz pełnej rehabilitacji klasycznej perspektywy esencjalistycznej. Realizm metafizyczny jawi się w tych przypadkach jako jedyna możliwość będąca w stanie sprostać naturze zagadnienia.

Mimo wszystko antropolodzy ponowocześni za wszelką cenę starają się unikać regresu do formuł klasycznej metafizyki. Mało tego — akceptują ideę ponowoczesnej transformacji antropologicznej, pojętej jako strukturalna odpowiedź

na wyzwanie absolutnego zła. Czy zatem można realizować antropologiczny cel estetycznych manifestacji zła absolutnego bez rehabilitacji klasycznej metafizyki?

Odpowiedzi na to pytanie szukać będziemy w antropologicznych badaniach Dariusza Czai, który w bardzo ciekawy sposób łączy antropologię kulturową z hermeneutyką. Perspektywa badawcza zostaje tu określona w sposób jednoznacznie hermeneutyczny: ma to być „sztuka interpretacji sytuująca się na antypodach urzędniczo postrzeganej humanistyki”, która „jest narzędziem rozumienia, ale także po-rozumienia i wreszcie: samo rozumienia” (Czaja, 2013: 7). Jednocześnie deklaruje podejście z gruntu antymetafizyczne:

Każda z prezentowanych tu antropologicznych narracji zabudowuje na swój sposób scenę sensu, dorzuca nowy głos do głosów już istniejących, ale nie zgłasza pretensji do jedyności i apodyktycznej pewności (Czaja, 2013: 8).

Nie zamierzamy referować całości prezentowanych przezeń rozpoznań, skoncentrujemy się wyłącznie na kilku wybranych tekstach, będących naszym zdaniem doskonałym przykładem pewnej metody, kuszącej badaczy poddanych kulturowo-histerycznym determinantom ponowoczesności. Nazwijmy tę metodę estetyczną rehabilitacją metafizyki.

METAFIZYCZNY WYMIAR SZTUKI

Wśród licznych artystów, których twórczość oraz autorskie wykładnie sensu sztuki stanowią materiał antropologicznych badań Czai, szczególne znaczenie ma Jerzy Nowosielski. Zostaje on scharakteryzowany jako myśliciel radykalny, anachroniczny i teologiczny. Oczywiście idzie o elementy myśli Nowosielskiego odstręczające od niej całą naszą płynnie ponowoczesną współczesność. Obcość ta scharakteryzowana zostaje w znamienity sposób: „Kogo jeszcze — w tym całkowicie bezgrzesznym świecie — zajmują jakieś rozważania o grzechu?” (Czaja, 2023: 120).

Bezgrzeszność to chyba jeden z najbardziej trafnych epitetów charakteryzujących hedonistyczny permissywizm postindustrialnego świata socjalnego dobrobytu. Anachroniczność Nowosielskiego polegać zatem będzie właśnie na niedopasowaniu jego artystyczno-metafizycznych rozpoznań do realiów niewinnie konsumpcyjnej współczesności. Anachroniczność wyraża się również w obsesyjnej protreptyce grzechu. Z tej racji kwalifikuje Czaja Nowosielskiego jako „proroka” (Czaja, 2023: 140), co pociąga za sobą szczególne konsekwencje metodologiczne. Wykorzystanie w rozpoznaniach antropologicznych źródła,

którego status prawdziwościowy określony zostaje z pomocą kategorii religijnej, musi zostać uznane za zabieg ryzykowny. Ma jednak być spójne z anachronizmem stanowiska samego Nowosielskiego. A sam Czaja nie tylko fakt owej spójności podkreśla, lecz także wiąże z nią jakieś swoiste nadzieje poznawcze.

[...] dla umysłów wytrenowanych w szkołach pozytywizmu logicznego czy na katedrach filozofii analitycznej rozważania Nowosielskiego to całkowity bełkot.

Nie znaczy to, że rozmowa z Nowosielskim nie ma żadnego sensu. Jest możliwa, ale pod jednym warunkiem: kiedy zaakceptuje się reguły gry językowej, którą on proponuje (Czaja, 2023: 140).

Akceptacja bardzo ryzykownych reguł gry umożliwia analizę zła naturalnego jako przedmiotu rozpoznać estetycznych. Choć że o zło naturalne chodzi, możemy się zrazu nie zorientować. W swych antropologicznych poszukiwaniach szczególne znaczenie przypisuje Czaja emfatycznie artykułowanej przez Nowosielskiego tezie o tożsamości przemysłowego chowu zwierząt z systemem niemieckich fabryk śmierci zbudowanym przez hitlerowską III Rzeszę.

Szok, jaki wywołuje w czytającym porównanie farm hodowlanych do obozów koncentracyjnych, dorównuje swoim radykalizmem skali przewartościowania rutynowej refleksji, bo takiej trzeba dokonać w sobie, by się z tą tezą zmierzyć (Czaja, 2023: 129).

Jako stworzone przez człowieka i radykalnie odbiegające od mechanizmów naturalnych, technologie przemysłu mięsnego kwalifikowane winny być jako przykłady zła moralnego, a nie naturalnego. Tak też początkowo czyni Nowosielski.

Śmierć zwierzęcia została pozbawiona aspektu religijnego. W jego miejsce pojawił się wymiar czysto utylitarny, pragmatyczny. Współczesne prawo wspomagane systemem wierzeń chrześcijańskiego pochodzenia, legitymizuje niegdysiejsze i współczesne, o wiele bardziej technicznie zaawansowane, okrucieństwo wobec zwierząt (Czaja, 2023: 131).

Ostatecznie jednak pojawia się u artysty przekonanie, że antropogeniczne cierpienie zwierząt zasadniczo nie różni się od cierpień stanowiących nieusuwalną składową systemu przyrody. Jako system permanentnej auto-destrukcji

życia przyroda okazuje się tożsama ze stworzonymi przez człowieka systemami masowej zagłady.

Mordowanie zwierząt przez człowieka, jeśli ma jakiś aspekt „pozytywny”, to tylko taki, że przypomina nam nieustannie, że świat empiryczny jest wciąż miejscem wygnania. Że cały świat cierpi: przyroda, zwierzęta, ludzie. „To ciągle jest Oświęcim. Wciąż mówię tylko o tym, że wszystko wokół nas jest Oświęcimiem, przecież nic innego nie mówię cały czas [...]”¹ (Czaja, 2023: 131).

Koniec końców antropogeniczne zło moralne zostaje rozpoznane jako przejaw zła kosmicznego. Przy tym sam Nowosielski identyfikuje się jako historyzoficzny pesymista. Czaja ów pesymizm kwalifikuje jako realizm w potocznym sensie (uznaje rzetelność pesymistycznej wizji procesu dziejowego) (Czaja, 2023: 126), ale przede wszystkim dostrzega, że mamy tu do czynienia z metafizycznym realizmem substancjalnego zła.

Zauważmy: Nowosielski stwierdza realne, przedstawione na *ad oculos*, istnienie zła. Nie ma tu żadnych prób wyjaśnienia, racjonalizacji zła, które przekracza możliwość pojmowania. Żadnych też prób konstruowania taniej teodycei. Rozumiem to tak: zło objawione w Oświęcimiu jest eksterioryzacją zła metafizycznego, nie daje się go sprowadzić bądź zredukować do żadnych determinant historycznych, socjologicznych czy psychologicznych (Czaja, 2023: 126).

Naszym zdaniem to moment kluczowy. Gdy orzeka metafizyczny realizm zła, Czaja nie dopowiada filozoficznych konsekwencji do końca. Jest jasne, że ponowoczesny odbiorca skonfundowany skandalicznym utożsamieniem kosmosu z Auschwitz winien uświadomić sobie pełnię monstrualności bytu. Nowosielski żąda od niego, by z racji swej potworności byt został przezeń potraktowany na serio. Zauważmy jednak, że ta postawa powagi i skupienia, przyznając bytową realność złu, jednocześnie winna unieważniać wszelkie formy permissywnego paninterpretacjonizmu. By oddać sprawiedliwość całej potworności bytu, należy porzucić wszelkie relatywizmy. Relatywizujące wykazywanie, że zbrodnicza destrukcja życia z perspektywy zbrodniarza jest zaledwie niewinną rozrywką, jawić się musi jako amoralna trywializacja. To dlatego jedynym filozoficznym stanowiskiem mogącym sprostać powadze zbrodni istnienia okazuje się klasycznie pojęty metafizyczny realizm.

¹ Cytowana przez Czaję w tym fragmencie wypowiedź pochodzi z publikacji *Mój Chrystus. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim* (Podgórzec, 1993: 43).

Osobliwą konstrukcję, w której historyczne zło dziejowej katastrofy staje się egzemplifikacją systemowego zła cywilizacji, a która objawia istotę kosmicznego horrendum, na użytek naszych rozważań nazwijmy figurą Auschwitz-Kosmosu. Figura ta nie pojawiła się po raz pierwszy u Nowosielskiego. Z jej wcześniejszą, znacznie słynniejszą wersją mamy do czynienia u Martina Heideggera, wedle którego:

Rolnictwo jest obecnie [...] zmotoryzowanym przemysłem żywnościowym, tym samym w istocie (*im wesen das Selbe*), co fabrykacja trupów w komorach gazowych i obozach zagłady, tym samym, co blokada i skazanie kraju na głód, tym samym, co produkcja bomb wodorowych (Wodziński, 1994: 579).

Zdaniem Marka J. Siemka te kompromitujące autora *Listu o „humanizmie”* słowa zbyt rzadko przywoływane są przez admiratorów jego myśli (Siemek, 1994: 296). Z kolei Cezary Wodziński uznaje je za standardowe narzędzie wykorzystywane przez krytyków Heideggera do wykazania braku odporności projektu myślenia bycia na ideologiczną intoksykację. Wodziński jednocześnie dowodzi, że charakterystyczne dla Heideggera wyprowadzenie myślenia bycia i różnicy ontologicznej w przestrzeń wolną od wartości skutkuje trudnościami w formułowaniu problematyki zła:

Myślenie usytuowane „poza dobrem i złem” odkrywa zło w byciu, lecz powstrzymuje się przed wyprowadzeniem konsekwencji z tego odkrycia. Nie eksploruje obszaru pod nazwą: bycie zła. Dostrzega zło jako sposób ujawniania się bycia, ale nie stawia pytania o bycie zła (Wodziński, 1994: 578).

Niezdolność do aksjologicznej artykulacji zła idzie u Heideggera w parze z wpisywaniem Holocaustu w szeroki kontekst dziejów metafizyki europejskiej (Wodziński, 1994: 581). Diagnozy „duchowego upadku świata” Heidegger formułował już w 1935 roku:

[...] ogólnościatowe przygnębienie, ucieczka bogów, zniszczenie ziemi, umasowienie człowieka, nienawistna podejrzliwość wobec wszystkiego, co twórcze i wolne — przybrały na całym świecie już takie rozmiary, że dziecinne kategorie pesymizmu i optymizmu dawno stały się śmieszne (Heidegger, 2000: 40).

Fakt, że Heideggerowskie „powiązanie pytania o bycie z losem Europy” (Heidegger, 2000: 43) przyjęło postać akcesu do NSDAP wielokrotnie stawało się przesłanką dla twierdzeń o moralnej ułomności całego projektu; bywa też

jednak przedstawiane jako świadectwo pierwotności obszaru „istoczenia się bycia” wobec wszelkich ujęć aksjologicznych (Wodziński, 1994: 577). Wiąże się ono z uniwersalizacją kategorii Holocaustu, która dokonywać się ma w ramach „onto-historycznego manicheizmu” Heideggera. Peter Trawny używa tej formuły, by opisać przeciwieństwo pomiędzy „machinacją jako końcową formą metafizyki” a „kontemplacją prawdy Bycia” (Trawny, 2017: 63). Jeśli za istotę filozoficznego przełomu uznać postulowane (i częściowo zrealizowane) przez Heideggera przejście od „filozofii jako hermeneutyki kanonicznych tekstów” do stopienia myśli filozoficznej z biegiem dokonującego się w Europie procesu dziejowego, akces do NSDAP daje się łatwo wytłumaczyć. Trudniej pojąć, jak miało by być możliwe uzgodnienie antyhermeneutycznego aktywizmu rewolucyjnego z postawą kontemplatywną. Wskazówką w tym względzie okazuje się Heideggerowskie „myślenie sztuki”. Przeciwstawia się ono całej dotychczasowej filozofii sztuki, dokonując desubstancjalizacji dzieła sztuki. Jak pisze Cezary Woźniak: „Dzieło sztuki nie jest przedmiotem, obiektem twórczego działania, którego efekt miałby być przeżywany w odbiorze dzieła, lecz wydarzeniem (*Geschehnis*) się prawdy-nieskrytości [...]” (Woźniak, 2004: 58).

Dopiero odrzucenie całej przedmiotowo-podmiotowej struktury doświadczenia estetycznego umożliwia epifanię prawdy aletheicznej. Charakterystyczny będzie tu sposób, w jaki oddziaływać ma sztuka. Jak pisze Woźniak: „niepełność-nieszczęsność prowadzi poetę na ślad kompletności” (Woźniak, 2004: 213). A zatem cel sztuki/myślenia nie zostaje osiągnięty wprost, lecz za pośrednictwem swego przeciwieństwa. Nazwijmy tę procedurę zapośredniczeniem przez przeciwieństwo.

Jak wiadomo, dla Heideggera dziejowym horyzontem poezji pozostaje „czas marny”: „Poeta przenosi się myślą w okolice określoną przez ów prześwit bycia, który uzyskał swój kształt jako obszar dopełniającej się metafizyki Zachodu” (Heidegger, 1977: 172).

Jeśli dzieło sztuki jest wydarzeniem, a nie przedmiotem, to ile to, co się w nim wydarza, ma wspólnego z historycznym procesem upadającego Zachodu?

Czas jest marny nie dlatego jedynie, że Bóg umarł, lecz dlatego, że śmiertelni niedługo już nie znają własnej śmiertelności i nie są w stanie jej podołać. Śmiertelni nie posiadli jeszcze własnej istoty. Śmierć chowa się w zagadkowość. Tajemnica bólu pozostaje nieodkryta. Miłości się nie nauczono. Ale śmiertelni są. O tyle, o ile jest mowa. Jeszcze unosi się pieśń nad ich zmarniałą ziemią. Słowo pieśniarza nie zgubiło jeszcze tropu świętości (Heidegger, 1977: 173).

Postępując za wskazówką nakazującą, by „wmyśliwszy się trzeźwo w to, co powiedziane [...] doświadczyć niewymówionego” (Heidegger, 1977: 173), musimy uznać, że tym, co wydarza się w dziele, jest dziejowy upadek Zachodu — zniszczenie ziemi, ucieczka bogów, umasowienie człowieka. Z antropologicznego punktu widzenia winniśmy tu dodać utratę atrybutów człowieczeństwa — śmiertelności, bólu, miłości. A zatem doświadczenie sztuki to wydarzenie się upadku cywilizacji i człowieczeństwa, tożsame z manifestacją realiów życia w (po)nowoczesnym społeczeństwie masowego dobrobytu. Dopiero „wmyśliwszy się trzeźwo” w opowieść o cywilizacyjnym tryumfie procesów mechanizacji, który w istocie jest upadkiem człowieczeństwa, interpretator otwiera się na „niewymówione”. Czyli co właściwie? Czym jest „niewymawialna kompletność” zapośredniczana przez doświadczenie cywilizacyjnego upadku?

Poszukując Heideggerowskiego celu poezji, Woźniak mówi o „szaleństwie, które nie jest chorobą ducha”, „wyrzuceniu poety poza pospolitość w otchłań” oraz o bezustannie zagrażającym poecie „niebezpieczeństwie destrukcji i obłąkania” (Woźniak, 2004: 229). Z kolei Barbara Skarga doprecyzowuje niepokojące charakterystyki celu Heideggerowskiego myślenia: „Czym się jednak odznacza to bycie autentyczne, zostało wielokrotnie podkreślone na kartach *Wprowadzenia*, a mianowicie — siłą, walką, przemocą” (Skarga, 1991: 460).

Cezary Wodziński formułuje najbardziej chyba frapującą sugestię. Otóż głębokim sensem zagadkowej i skandalicznej figury Auschwitz-Kosmosu miałby być wewnętrzny związek „niemożliwej możliwości przewyciężenia metafizyki” z Heideggerowskim milczeniem o złu oraz o zbrodniach niemieckich. Milczenie miałoby łączyć deontologizujące myślenie bycia z ontologizującym myśleniem zła (Wodziński, 1994: 578).

Czy będzie nadużyciem przypuszczenie, że celem myślenia/doświadczenia sztuki jest żywioł/otchłań dokonującego się gwałtem procesu rewolucyjnego? Wówczas stawałoby się zrozumiałe, że oddanie się rewolucyjnemu aktywizmowi może być równoznaczne z kontemplacją prawdy bycia. Dokładniej mówiąc: zgodnie z zasadą zapośredniczania przez przeciwieństwo rewolucyjne doświadczenie Nocy Świata prowadzi do „niewymawialnej kompletności”.

Spaczoność jako spaczoność prowadzi nas na trop niespaczonego. Niespaczone wołaniem przyzywa święte, Świętość wiąże to, co boskie. Boskość przybliży Boga. W tym, co rozpaczliwe, ci, którzy ryzykują bardziej, doświadczają bezosłonności. Przynoszą śmiertelnym w ciemności Nocy Świata trop zbiegłych bogów. Ci, którzy ryzykują bardziej, są jako piewcy niespaczonego „poetami w czasie marnym” (Heidegger, 1977: 222).

Tak oto okazuje się, że wskazanie doświadczenia fundamentalnego zła jako centrum doświadczenia sztuki zawdzięczamy Martinowi Heideggerowi. On też dokonuje uniwersalizacji historycznego faktu Holokaustu. Trawny przywołuje następujące słowa Heideggera:

Czy przeczuwa „się”, że dziś niemiecki naród i ziemia są już jednym Kz [obozem koncentracyjnym] — jak jeszcze tego „świat” nigdy nie widział i czego „świat” również zobaczyć nie chce — to nie-chęć bardziej chcące niż nasz brak woli przeciwko zdżyczeniu narodowego socjalizmu (Trawny, 2017: 202).

Sensem tej wypowiedzi jest obarczenie „świata”, czyli aliantów, winą większą niż ta, ciążąca na niemieckich sprawcach Holokaustu. Otóż Heidegger odróżnia odpowiedzialność bezpośrednich sprawców ludobójstwa od odpowiedzialności najbardziej metafizycznego z narodów (Heidegger, 2000: 40). Ta druga polegać ma na dopuszczeniu przez Niemców do „zdżyczenia” narodowego socjalizmu, jednak to na „świecie” ciąży вина za stworzenie globalnego systemu „machiny śmierci”, której ofiarami w pierwszym rządzie mają być Niemcy (Trawny, 2017: 204). Uniwersalną figurę obejmującą w sobie Holokaust, ogólnoswiatowe przygnębienie, ucieczkę bogów, zniszczenie ziemi, umasowienie człowieka, nienawistną podejrzliwość wobec wszystkiego, co twórcze i wolne, i koniec końców unicestwienie Niemiec Trawny nazywa „apokaliptyczną redukcją” i wskazuje jako jej istotę „samounicestwienie techniki” (Trawny, 2017: 191).

Zauważmy: dla Nowosielskiego Holokaust był emanacją kosmicznego skandalu istnienia, dla Heideggera — fragmentem globalnego żywiołu samounicestwiającej się techniki. W obu przypadkach medium katastrofy stawiała się sztuka. Według nas szczególne znaczenie posiada przyznanie sztuce nie tylko zdolności rozpoznania katastrofy, lecz również mocy odrodzenia upadłego Zachodu. Przynajmniej w czasach narodowosocjalistycznej rewolucji przebłysk aletheicznej prawdy daje nadzieję na nadejście świtu kończącego Noc Świata. Takie wrażenie odnieść można, gdy dostrzeżemy, że Heidegger utożsamia dokonującą się dzięki sztuce przemianę myślenia z antymetafizyczną dziejową transformacją o charakterze antropologicznym.

Myślenie utrzymuje się z pozoru w koleinie metafizyki, acz w swych rozstrzygających krokach [...] dokonuje mimo to przemiany zapytywania, które przynależy do przewyciężenia metafizyki. Wystawione w tym wykładzie na próbę myślenie spełnia się w istotnym doświadczeniu tego, iż poblizze prawdy bycia przygotowuje się dla dziejowego człowieka dopiero w byciu-oto, w które może on wstąpić. Każdego rodzaju antropologia i wszelka subiektywność człowieka jako podmiotu jest nie

tylko, jak to już było w *Sein und Zeit*, porzucona i prawda bycia, jako podstawa przemienionego dziejowego stanowiska, nie tylko odnaleziona, lecz tok wykładu sposobi się do myślenia z głębi tej nowej podstawy (z bycia-oto) (Heidegger, 1990: 31).

Wprawdzie świt nowego myślenia równoznaczny jest z odrzuceniem wszelkiej antropologii, metafizyki, podmiotowości, jednak przemienione dziejowe stanowisko polega na wstąpieniu nowego człowieka w autentyzm „bycia-oto”. Nowa anty-antropologia posiada stary sens antropologiczny — jest opowieścią o restytucji zagubionego człowieczeństwa. Ostatecznie nie można otworzyć się na niewysławialne inaczej niż poprzez autodestrukcję mowy.

Konstrukcyjne analogie pomiędzy antropologicznymi zastosowaniami estetycznych manifestacji figury Auschwitz-Kosmosu u Heideggera i Nowosielskiego są co najmniej zastanawiające. Wydaje się jednak, że w analizach Czai szczególnie wyraźnie ujawnia się pewna niekonsekwencja, która obecna już u Heideggera, odziedziczona zostaje przez hermeneutykę Gadamera i zdaje się dotyczyć wszelkich paninterpretacjonistycznych, antymetafizycznych koncepcji doświadczenia sztuki. Otóż, jeśli przyznać sztuce zdolność ewokacji najgłębszych potworności bytu, a na owej zdolności budować nadzieję na odzyskanie zagubionego człowieczeństwa, to czy takie ambitne, antropologiczne zadania łączone być mogą z postulatem dziejowej destrukcji klasycznej metafizyki? Krótko mówiąc: czy powaga, jakiej wymaga figura Auschwitz-Kosmosu, nie domaga się restytucji klasycznego realizmu metafizycznego?

UNIWERSALIZACJA WYJĄTKOWOŚCI

Przedmiotami analiz Dariusza Czai są formy artystyczne poświęcone Holocaustowi. We wspomnieniach, literaturze pięknej i filmach identyfikuje cele artystycznych i historycznych przedsięwzięć, tożsame ze wskazaniem kluczowych aspektów Zagłady. W *Dzienniku galernika* Imre Kertésza odnajduje przeświadczenie o wyjątkowości Auschwitz.

[...] Auschwitz w dziejach świata europejskiego to wydarzenie graniczne. I absolutnie unikatowe. Dotychczasowa etyka obnażyła tu swoją kruchotę, w proch obróciła się ideologia krzepkiego nowożytnego humanizmu, skapitulował zachwycony sobą oświeceniowy rozum. Odtąd człowiek to już nie brzmi dumnie. To największa w Europie nowożytnej trauma natury historycznej i moralnej. Katastrofa totalna. To upadek całej europejskiej tradycji (Czaja, 2023: 18).

Nietrudno zorientować się, że teza o wyjątkowości Holokaustu powinna unieważniać utożsamienie go z kosmosem. Wyjątkowość powinna znosić uniwersalność. W przypadku Holokaustu sprawa się jednak komplikuje. Jak piszą Alan Milchman i Alan Rosenberg, „niepowtarzalność Zagłady jest nierozdzielnie związana z jej uniwersalnością” (Milchman & Rosenberg, 2003: 108).

Wielokrotnie podnoszony paradoks Holokaustu polega na współobecności cech wyjątkowości i uniwersalności. Jako wydarzenie historyczne ma być wyjątkowy, jako prawda o naturze ludzkiej — uniwersalny. Głuchota współczesności na przesłanie milczących świadków Zagłady w najprostszy sposób odczytana być musi jako ignorowanie dydaktycznego przesłania dziejowej katastrofy. Z kolei uznanie aktualności potwornej dydaktyki w oczywisty sposób wymaga przyjęcia tezy o jakiejś formie ciągłości pomiędzy po- i nowoczesnością.

[...] wiedza o naszej nieuleczalnej skłonności do złego skutecznie zatrzuwa życie, czyni zwykłe życie jałowym, a wszelki projekt kulturowy czy polityczny iluzją. Ale z drugiej strony, umieszczając ją poza horyzontem naszego myślenia, eksterioryzując w dawno minioną przeszłość, zakłamyjemy wiedzę o nas samych, pozwalamy na odradzanie się tej czy innej utopii. *Ereignis* Auschwitz nie było (niestety!) wybrykiem historii, przypadkowym incydentem w dziejach rozumianych jako sielanka (Czaja, 2023: 52).

Otrzymujemy sprzeczność pomiędzy historyczną wyjątkowością figury dziejowej katastrofy oraz uniwersalnością antropologicznej prawdy o ułomności natury ludzkiej. Zauważmy tutaj, że paradoksalność figury Holokaustu przenosi się na ambiwalencję ponowoczesnych powinności. Skoro podstawową przesłanką projektu ponowoczesności jest neutralizacja dziejowego zła (Bauman, 1992: 231), to dość oczywistą sprawą musi stawać się zanik pamięci o Holokauście wraz z postępami procesu budowy nieopresywnego świata. Jeśli jednak mamy przyznać rację kustoszom pamięci, dostrzegającym w zapomnieniu przesłankę możliwości repetycji Zbrodni, winniśmy uznać, że również ponowoczesna permisja nie jest w stanie wypełnić z natury ludzkiej esencjalnej skłonności do zła.

Okazuje się, że problematyczność dydaktycznej eksploatacji doświadczenia Holokaustu wynika z kolejnej własności owego doświadczenia — swoistej niepoznawalności, niepodatności na wszelkie próby dyskursywnego czy artystycznego zapośredniczenia.

Wyjąwszy nielicznych, wygląda na to, że w szerszym planie społecznym z Zagłady nie pojęliśmy wiele. Widać to choćby po języku, którego używamy. Stosowne zwyczajowo wyrażenia, mówiące o „wielkim morderstwie”, „potwornym koszmarze”,

„piekle”, tak naprawdę ślizgają się po powierzchni, zamazując istotę sprawy. Usiłują bowiem sprostać czemuś, co wypada poza granice języka i wyobraźni (Czaja, 2023: 19).

Wprawdzie teza o pojęciowej niewyczerpywalności nawet najprostszych form doświadczenia nie jest w filozofii niczym nowym, jednak w przypadku Holokaustu opisowa niewydolność języka zyskuje szczególne znaczenie. Czaja twierdzi, że mamy tu do czynienia z koniecznością sformułowania nowego typu dyskursu. Od Primo Leviego i Giorgio Agambena przejmując przeświadczenie, że najbardziej wiarygodnymi świadkami Zagłady mogą być tylko ci, którzy nic powiedzieć nie są w stanie.

[...] oto za właściwego świadka uznaje się tego, kto nie mówi, tego, kto nie jest już w stanie nic powiedzieć. Prawdziwy świadek więc to ten, kto nie dał żadnego świadectwa, kto nie mógł dać żadnego świadectwa. Ten, kto nie ma „twarzy”, kto nie ma swojej „opowieści”. To ten, kto spojrzał w twarz Gorgonie i został oślepiiony. To świadek, który świadczy milczeniem (Czaja, 2023: 50).

Całkowita apofatyczność świadectwa — straszliwe milczenie świadków zostaje zderzone z głuchotą epoki. W zwykłych okolicznościach powszechna nieumiejętność rozpoznania głębokiej treści milczenia mogłaby zostać uznana za trywialną głupotę. W tym wyjątkowym wypadku nie może jednak iść o głupotę. Tu do czynienia mamy z sytuacją uporczywego i systemowego wypierania prawdy o współudziale w zbrodni.

To najbardziej zadziwiająca własność figury Auschwitz-Kosmosu.

Niepercypowalność niewyraźnego i niewyrażonego świadectwa oraz jego poznawcza niedostępność dla bezgrzesznego świata zostaje zinterpretowana jako współudział owego świata w dawno minionej zbrodni. Trudno chyba o większy absurd i anachronizm niż oskarżenie epoki ponowoczesnej — nie tylko brzydzącej się wszelką opresją, lecz również na jej punkcie wręcz przewrażliwionej — o współudział w Holokauście.

Już na pierwszy rzut oka rozpoznać winniśmy pomieszanie skutków z przyczynami. Przecież ojcowie postmodernizmu potraktowali historyczną wyjątkowość Holokaustu jako przesłankę dla programu budowy nowego świata, z którego miano systemowo wyeliminować społeczne źródła zła. Skoro dziejowy wymiar Auschwitz polegał na historycznym bankructwie nowoczesności, winniśmy wznieść gmach człowieczeństwa na nowo („człowieka trzeba pomyśleć na nowo” — Czaja, 2023: 53), tak by zabezpieczyć się przed możliwością recydywy. Takie przecież są źródła samej koncepcji ponowoczesności i idei

społeczeństwa powszechnej permisji. Jeśli jednak znaleźliśmy się już w naszej ponowoczesnej przestrzeni otwartości i tolerancji, to właściwie po co nam wspomnienia Holocaustu?

Wskazmy tutaj na zadziwiające podobieństwo dwóch form milczenia. To przecież Martin Heidegger oskarżany był przez ofiary Holocaustu o zbrodnię milczenia. Ale jego winą miało być nie tylko przemilczanie zbrodni, lecz również wypieranie własnego współsprawstwa. Jak pisze Cezary Wodziński, według Emmanuela Levinasa i Jeana-François Lyotarda:

Pośrednia zaś odpowiedzialność za ugruntowanie tej tendencji, która doprowadziła do tego wydarzenia [tj. Holocaustu — M.O.], spoczywa na Heideggerowskim myśleniu. Projekt myślenia bycia jest projekcją totalności, przekreślającą możliwość myślenia „inaczej” i „innego” niż bycie (Wodziński, 1994: 586).

Abstrahując od problemu prawdziwości oskarżenia, zwróćmy uwagę, że wskazanie, które dla Lyotarda — ojca postmodernizmu — stało się jedną z przesłanek koncepcji postmodernistycznej transformacji antropologicznej, powróciło po latach skierowane pod adresem rezultatu tej transformacji — społeczeństwa permisyjnego dobrobytu. Okazało się, że uniwersalizacja postawy przyzwolenia na zło, założona w figurze Auschwitz-Kosmosu, przekracza granice skażonej metafizyczną opresją nowoczesności. Tak chyba winniśmy interpretować sens antropologicznych rozpoznań Dariusz Czai. Dotyczą one bowiem nie tylko historycznych postaci zła. Zgodnie z uniwersalnym charakterem figury Auschwitz-Kosmosu przedmiotem owych analiz oprócz historycznych form zła stają się jego współczesne manifestacje. Czy sytuacja ta nie prowadzi do niepojętej myśli o odporności monstrualnych form zła na antymetafizyczną terapię ponowoczesności?

ZŁO ABSOLUTNE

Antropologiczne interpretacje artystycznych świadectw potworności Auschwitz-Kosmosu mają uświadomić ponowoczesnej, antyfundamentalistycznej umysłowości konieczność ciągłej refleksji nad złem. Nieustająca aktualność zagrożenia wzmacniana jest niewyraźnością i niepojmowalnością Zbrodni. Zdaniem Czai wobec wciąż aktywnego zła nieskuteczne okazują się wszelkie strategie zapośredniczenia, racjonalizacji, pacyfikacji czy resocjalizacji. Nieskuteczna wobec niego będzie nawet ponowoczesna transformacja antropologiczna. Wobec

dziejowej epifanii substancjalnego zła człowiek okazuje się bezradny w sensie epistemologicznym, moralnym, politycznym i praktycznym.

Główne znaczenie przyznane zostaje przekazowi sztuki, która wciąż na nowo przypominać ma o poznawczej ułomności natury ludzkiej, niezdolnej do oddania sprawiedliwości złu, i wciąż porywać się na próby opisu nieopisywalnego. Konieczność ponawiania daremnych prób w końcu zmusza jednak do pytania o ich praktyczny sens. Wówczas staje się jasne, że idzie o ujawnienie najgłębszych pokładów skażenia ludzkiej natury — o nieusuwalność podatności na zło. Racją bytu artystycznych repetycji ułomnego opisu okazuje się prawda o ludzkim zamiłowaniu do zła. Świadomość ułomności artystycznych zapośredniczeń doświadczenia katastrofy odkrywać ma jej nieustającą możliwość.

Artystyczny przekaz o potworności Auschwitz-Kosmosu wydobywa na jaw istnienie co najmniej trzech nieusuwalnych ułomności natury ludzkiej. Pierwszym z nich jest epistemologiczna niezdolność do ukazania potworności i aktualności zła, drugim uniwersalna skłonność istot ludzkich do uczestnictwa w złu, trzecim praktyczna bezradność wobec zła.

Na zabijanie zwierząt dopowiada Nowosielski, jesteście poniekąd skazani. Cała nasza grzeszność ujawnia się w ich zabijaniu. Trudno spodziewać się, by jakiegokolwiek instytucjonalne zakazy mogły tę sytuację radykalnie zmienić (Czaja, 2023: 131).

Wraz z odkrywaniem takich własności zła jak uniwersalność, nieusuwalność i niepoznawalność, dla Czaj staje się jasne, że mamy do czynienia ze złem, któremu winniśmy przypisać metafizyczny realizm. Zrównywanie Auschwitz z przemysłem mięsnym może wydawać się skandalicznym nadużyciem. Gdy jednak zdamy sobie sprawę, że idzie o horror w wymiarze kosmicznym, gdy dostrzeżemy tożsamość cierpienia mas istot żywych traktowanych jak surowiec dla uniwersalnego recyklingu śmierci, uznać musimy, że do czynienia mamy ze skandalem na miarę totalności bytu — z kosmicznym złem metafizycznym.

Czy jednak rzeczywiście w uznaniu metafizycznej natury zła chodzi tylko o przyznanie mu wymiaru kosmicznego? W końcu zło naturalne jest koniecznym elementem życia. Czy zrównywanie kosmosu i Auschwitz jest zasadne? Przecież autodestrukcja życia jest narzędziem jego autokreacji. Jakkolwiek naiwnie by to nie zabrzmiało: życie niweczy życie, by żyć. Racją destrukcji i cierpienia jest w końcu repetycja nowej formy życia. W owym zadziwiającym kręgu autodestrukcyjnej re-kreacji zdarzają się jednak, jak je nazywa Nowosielski, wielkie czarne dziury metafizyczne (Czaja, 2023: 139). To te formy cierpienia, które już nie dają się racjonalnie pojąć jako niezbędny koszt życia.

To zło wyrządzane istotom żywym bez żadnego innego celu, wręcz wymagające specjalnego nakładu sił i środków.

Nowosielski wyróżnia postać zła, która swą metafizyczną realnością wykaczać ma poza wszelkie paninterpretacjonistyczne optymizmy. Postacią tą jest zło bezinteresowne, nie tylko opierające się wszelkim modernizacyjnym strategiom neutralizacji, lecz także niemożliwe do pojęcia w jakichkolwiek pragmatycznych kategoriach.

Przykłady owego bezinteresownego zła Czaja odnajduje w dziełach Fiodora Dostojewskiego, malarstwie Francisa Bacona, książkach Primo Leviego (2007), Slavenki Drakulić (2006) czy Luca Ferry'ego (1998). To formy zła dokonujące się w świecie, który wszem wobec rozgłosił, że przeciwiczył lekcję Holokaustu i wyciągnął zeń wnioski.

Czy aby odnieść zwycięstwo, trzeba było zmuszać matki, by wrzucały do betoniarki swe żywe dzieci, a zapewniano nas, że tak było w przypadku Bośni? Po co siekać noworodki maczetą i wrzucać do skrzynek po piwie lub rozbijać im czaszki na oczach rodziców, jak robili to Hutu? Po co torturować wroga przed egzekucją, skoro i tak ma on zostać zabity (Ferry, 1998: 65, za: Czaja, 2023: 187).

Zło bezinteresowne ma być jednocześnie uniwersalne, irracjonalne, anty-pragmatyczne i koniec końców autoteliczne.

To jest ta kategoria czynów, którą Primo Levi określał mianem „zbędnej przemocy”², a więc działań, które z racjonalnego punktu widzenia są nie do wytłumaczenia. Nie mieszczą się w żadnym, nawet najbardziej rozciągliwym, porządku sensu. Są złem doskonale bezcelowym, złem czynionym dla samego zła (Czaja, 2023: 187).

Na tej podstawie Czaja formułuje swoją ściśle antropologiczną tezę:

Po człowieku nie spodziewajmy się już niczego dobrego. Skłonność do zła (do Złego?) jest w nim wielkością stałą i nieredukowalną. Nie chroni i nie uchroni nas przed nim żaden, nawet najbardziej wyrafinowany cywilizacyjny wynalazek. Ono czeka jedynie na stosowny czas, by się ujawnić (Czaja, 2023: 191).

Orzeczenie nieusuwalności z natury ludzkiej podatności na zło jest twierdzeniem antropologicznym. Sposób uzasadniania tezy antropologicznej ukazuje niezbędną komponentu, jak by nie było, metafizycznego. Własności takie jak

² Określenie zaczerpnięte z Levi, 2007: 128–155.

autoteliczność, nieredukowalność (pojęta jako nieusuwalność i niepodatność na wszelkie próby racjonalizacji), uniwersalność i substancjalność wymagają uznania, że mamy tu do czynienia z najsilniejszą formą zła, której przysługuje metafizyczny realizm pojęty w sensie zgoła fundamentalistycznym. Tutaj iść będzie o zło absolutne.

WNIOSKI KOŃCOWE

Przedstawiona tutaj rekonstrukcja dotyczyła problemu zapośredniczanego przez sztukę doświadczenia zła absolutnego. Dariusz Czaja z nieprzeliczalnej mnogości artystycznych realizacji wybrał garnitur wytworów, których elementem wspólnym była treść określana przez niego jako metafizyczna. Żeby ominąć ponowoczesną reglamentację metafizyki, skorzystał z (po)nowoczesnego immunitetu sztuki. Chcąc nie chcąc, nowoczesna i ponowoczesna absolutyzacja wolności artystycznej zawiera w sobie prawo artystów do uprawiania sztuki metafizycznej. Czy jednak w dyskursie ponowoczesnym owa „metafizyczność” może być czymś więcej niż zabiegiem retorycznym?

Przedstawione analizy artystycznych manifestacji zła prowadzone przez współczesnego, ponowoczesnego antropologa prowadziły go do opisu owego zła w kategoriach klasycznego realizmu metafizycznego. Jednak, ściśle rzecz biorąc, poza kontekstem klasycznej metafizyki predykaty „realności” czy „absolutności” nie posiadają sensu innego niż metaforyczny.

Z metodologicznego punktu widzenia wątpliwości budzić może sposób kwalifikacji metafizycznej zawartości dzieł. Ponieważ identyfikacji tej nie może dokonać antropolog, ceduje ją na artystów. Przedmiotem badań staje się zatem nie treść dzieł, ale sposób, w jaki ową treść postrzegają sami twórcy. Metafizyczne konstatacje będą nie tylko przedmiotami artystycznych obiektywizacji, lecz także celami wykładni dokonywanych przez samych artystów. „Antropologiczna interpretacja” (Czaja, 2013: 27) nie zwróci się wprost ku metafizycznej treści sztuki, ale w kierunku metafizycznych wykładni jej sensu dokonywanych przez artystów. Przebieg interpretacyjny zyska w ten sposób specyficzną strukturę. Wykładnia antropologiczna korzystać będzie z artystycznej interpretacji metafizycznej treści dzieła sztuki. Koniec końców efektem tak skonstruowanych rozpoznań antropologicznych okazują się jednak konstatacje metafizyczne. Charakter metafizyczny ma przecież nie tylko orzeczenie realności czy wręcz absolutności samego zła, lecz również uniwersalnej, ponadczasowej i nieusuwalnej — istotowej — podatności natury ludzkiej na zło. Ponowoczesny

antropolog mówi o naturze ludzkiej definiowanej inaczej niż przez treściowo neutralne pojęcie autokreacji.

Czy taki stopień skomplikowania przebiegu interpretacyjnego może zabezpieczyć jawnie substancjalistyczną tezę przed antymetafizycznym działaniem antyfundamentalizmu i paninterpretacjonizmu? Zauważmy, że odwołanie się do metafizycznego immunitetu sztuki nie jest zabiegiem jedynym. Sama treść artystycznych interpretacji zostaje dobrana w bardzo przemyślany sposób. Jak gdyby Czaja sądził, że zerwanie milczenia metafizyki wymaga sztuki sięgającej treści, wobec których wypadałoby zamilczeć.

Jednak nawet przywołanie figury Auschwitz-Kosmosu wcale nie musi oznaczać rehabilitacji metafizyki. Pamiętajmy, że osiągnęte dzięki owej figurze doświadczenie absolutnego zła odbywa się w ramach perspektywy estetycznej. Perspektywa ta, stanowiąc składową poddanego wielorakim przejawom estetyzacji obszaru ponowoczesności (Dziemidok, 2012: 306), nieuchronnie relatywizuje dane w jej ramach treści, a zatem blokować musi autentyzm doświadczenia zła absolutnego. Jak zauważył Jean Baudrillard, „estetyczna świadomość katastrofy” osiągnęta w ponowoczesnym społeczeństwie poprzez spektakle takie jak medialne symulacje Holokaustu stanowi co najwyżej formę „zapomnienia z czystym sumieniem” (Baudrillard, 2005: 66).

Czy więc teza o nieusuwalnej podatności na wszechmoc absolutnego zła jako rozpoznanie antropologiczne rości sobie prawo do uniwersalnej ważności czy jest tylko kolejną — ani lepszą, ani gorszą od innych — głosą w fascynującym i zróżnicowanym zbiorze narracji o manifestacyjnych możliwościach auto-kreacyjnego człowieczeństwa?

Wydaje się, że właśnie w przypadku analiz antropologicznych, a szczególnie prób estetycznej rehabilitacji metafizyki, wyraźnie ujawnia się istotna słabość formuły hermeneutycznej. Postulowana przez Gadamera rehabilitacja tradycji nie jest tożsama z restytucją klasycznej metafizyki. Tymczasem waga dziejowych katastrof, które stają się udziałem filozofów (po)nowoczesnych, domaga się nie tylko prawa do rozpoznań substancjalistycznych, lecz także porzucenia niezobowiązującego tonu kolejnej interpretacyjnej wariacji. Ostatecznie jeśli uznajemy za przedmiot naszego doświadczenia epifanię absolutnego zła, nawet format estetycznego zapośredniczenia nie zwalnia nas z konieczności uznania jej realności i uniwersalnej ważności.

Niekompletność podejścia hermeneutycznego staje się jasna, gdy uświadomimy sobie, że według Gadamera wyjątkowość dzieł sztuki polegać ma na uobecnianiu „duchowej energii porządkującej” (Gadamer, 2000: 155). Tymczasem za pośrednictwem Heideggera obecna w tradycji hermeneutycznej

figura Auschwitz-Kosmosu wskazuje na możliwość manifestacji w sztuce absolutnej mocy czystej destrukcji.

Naszym zdaniem kluczowym efektem antropologicznych analiz Dariusza Czai jest nie tylko orzeczenie absolutnego charakteru zła, lecz również potraktowanie jako wyrazów owej absolutności niepodatności zła na neutralizację i pojęciową eksplikację oraz uznanie nieusuwalnej podatności na zło za element natury ludzkiej. Nietrudno zorientować się, że tak określony przedmiot badań nakłada szczególne rygory na wszelkie skierowane ku niemu procedury poznawcze. Niezależnie od tego, czy odwoływać się będziemy do sztuki, filozofii, nauk społecznych czy przyrodniczych, a w końcu i do inżynierii społecznej, otchłani zła absolutnego przerasta możliwości ich wszystkich. Być może do takich rejonów dotarł wysiłek Heideggera skoncentrowany wokół prób przedaksologicznego ujęcia zła. Milczenie o Holokauście, choć skandaliczne, nie byłoby wówczas przypadkowe. Jednak, jak wykazała skierowana przeciwko Heideggerowi krytyka ofiar Holokaustu, obecny w figurze Auschwitz-Kosmosu moment uniwersalizacji zła oraz rozpoznania jego absolutnego i wszechobejmującego charakteru nie dopuszcza również milczenia.

Zatem ani Heideggerowskie milczenie, ani postmodernistyczna antropologia nie są w stanie sprostać próbie zła absolutnego. Okazuje się, że również optymistyczny rys hermeneutyki — jej zaufanie w integrujące zdolności dialogu i efektywność w realizacji projektu permissywnego społeczeństwa obfitości — załamuje się wobec otchłani destrukcji sensu i wartości. Przypomnijmy, że dla Gadamera manifestacja negatywnego aspektu doświadczenia hermeneutycznego stanowiła element epifanii prawdy aletheicznej dokonującej się dzięki sztuce (Gadamer, 2004: 172), a negatywność doświadczenia destrukcji dotychczasowych struktur sensu zostawała przewyżczana w momencie fuzji horyzontów. Pamiętając o tym, jak wiele filozofia hermeneutyczna zawdzięcza myśli Martina Heideggera, należy zapytać: czy takie przewyżczenie możliwe jest wobec doświadczenia absolutnego zła?

Wydaje się, że o ile hermeneutyka jest w stanie obyć się bez wsparcia klasycznej metafizyki wszędzie tam, gdzie napędza ponowoczesną obfitość narracyjnych autokreacji, o tyle ujawnia zaskakującą nieudolność wobec dziejowych katastrof. Czy zatem milczenie hermeneutyki w obliczu ponurej i ponadczasowej prawdy o bestialstwie natury ludzkiej nie powinno być wzięte za dowód bankructwa uprzedzeń antymetafizycznych?

BIBLIOGRAFIA

- Baudrillard, J. (2005). *Symulacja i symulakry*. (Przeł. S. Królak). Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman, Z. (1992). *Nowoczesność i Zagłada*. (Przeł. F. Jaszcuński). Warszawa: Biblioteka Kwartalnika Masada.
- Czaja, D. (2023). *Lekcje ciemności*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Czaja, D. (2013). *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czajka, Ł. (2014). *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Drakulić, S. (2006). *Oni nie skrzywdziliby nawet muchy. Zbrodniarze wojenni przed Trybunałem w Hadze*. (Przeł. J. Szacki). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Dybel, P. (2012). *Oblicza hermeneutyki*. Kraków: Universitas.
- Dziemidok, B. (2012). *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ferry, L. (1998). *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*. (Przeł. A. Miś i H. Miś). Warszawa: PIW.
- Gadamer, H.-G. (2000). *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. (Przeł. M. Łukasiewicz i K. Michalski). Warszawa: PIW.
- Gadamer, H.-G. (2004). *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. (Przeł. B. Baran). Warszawa: PWN.
- Heidegger, M. (1977). *Cóż po poecie? (Przeł. K. Wolicki). W: M. Heidegger. Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. (Red. K. Michalski) (s. 168–223). Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger, M. (1990). *O istocie prawdy*. (Przeł. J. Filek). *Aletheia*, 1(4), 10–31.
- Heidegger, M. (2000). *Wprowadzenie do metafizyki*. (Przeł. R. Marszałek). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Levi, P. (2007). *Pogrążeni i ocaleni*. (Przeł. S. Kasprzyśiak). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Milchman, A. i Rosenberg, A. (2003). *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustzie. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*. (Przeł. L. Krowicki i J. Szacki). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Paczkowska-Łagowska, E. (2000). *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Podgórzec, Z. (1993). *Mój Chrystus. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*. Białystok: Wydawnictwo Łuk.
- Rorty, R. (2022). *Filozofia a zwierciadło przyrody*. (Przeł. M. Szczubińska). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Siemek, M.J. (1994). *Postowie do wydania polskiego*. W: M. Horkheimer i T.W. Adorno. *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. (Przeł. M. Łukasiewicz). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Skarga, B. (1990). *Filozofia i gwałt*. *Aletheia*, 1(4), 451–460.
- Trawny, P. (2017). *Heidegger i mit spisku żydowskiego*. (Przeł. W. Warkocki). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Vattimo, G. (2011). *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*. (Przeł. K. Kasia). Kraków: Universitas.
- Wodziński, C. (1994). *Heidegger i problem zła*. Warszawa: PIW.
- Woźniak, C. (2004). *Martina Heideggera myślenie sztuki*. Warszawa: Wydawnictwo A.