

SAMPLE
TRANSLATION

GORAZD KOCIJANČIČ
O NARODZINACH
ETHOSU

PUBLISHED BY: ŠTUDENTSKA ZALOŽBA, 2009

TRANSLATED BY: URŠA ZABUKOVEC

ORIGINAL TITLE: RAZBITJE : SEDEM RADIKALNIH ESEJEV

NUMBER OF PAGES: 365

Gorazd Kocijančič: O narodzinach ethosu

„Wszystkie istoty stworzone zawierają w sobie negację: jedna neguje istnienie drugiej.

A Bóg jest negacją negacji ...“

Mistrz Eckhart

Wyobraźcie sobie, że znajdujecie się w pokoju za ścianą, która pochłania wszystkie krzyki. Jesteście związani, bezsilni, nadzy. Nie widzicie słońca. Nigdy go już nie zobaczycie. Lampę, która świeci wam w oczy, będziecie mogli oglądać jeszcze tylko kilka godzin czy dni. *Exousía tou skótus* (Łk 22,53) - powyżej bycia ciemności, władza zła. Przed wami stoi wasz kat i egzekutor. Nienawidzi was – nie wiadomo z jakiego powodu. Być może z powodu waszych przekonań, waszego języka, wiary lub niewiary, waszej kultury... Lub ot tak, po prostu chciałby was męczyć i zamordować, ponieważ dostarcza mu to przyjemności.

Wyobraźcie więc sobie, że znajdujecie się w sytuacji, w której znaleźli się liczni męczennicy nie tylko w przeszłości, bliskiej lub dalekiej (niech wymienię tylko Oświęcim, Kočevski Rog, Srebrenicę, Ruandę), ale znajdują się także dzisiaj, w naszym świecie, w tej chwili.

Myśl ta wzbudza w nas (bo w tym się z wami solidaryzuję) przeważnie wstręt, obrzydzenie, „coś jest nie tak”. Moje nagie „być“, w swej najgłębszej rzeczywistości, musiałoby być imperatywem samo w sobie dla każdej istoty, przynajmniej dla istoty, która ma prawo nazywać się człowiekiem i jest w stanie pojąć własne „być” jako dar, moje „być” musiałoby błyszczeć w całej swej świętości. Tak nam się przynajmniej wydaje, z przyzwyczajenia. Życie powinniśmy traktować jako coś świętego, nietykalnego. Ale tu, w tym pokoju tak nie jest, reguły gry są inne.

A może mordercę zatrzyma moja twarz? Nie dlatego, że jest moja, lecz dlatego, iż jest twarzą? Czy zatrzyma go ślad imperatywu „nie zabijaj”, który jest ponoć wryty w samym obliczu człowieka, w głębi jego oczu? Tych oczu, w których można ujrzeć niewidzialne, w których morderca może widzieć nie tylko mnie, lecz ujrzeć także własną głębię?

Nie, w tym pokoju obowiązują inne reguły. Twarz jest tutaj tylko materią, która zostanie zniekształcona. Oczy wyłupione. Wargi zostaną rozbite i zalane krwią, będą delectować się smakiem własnego mięsa, smakiem nieobecności wszelkiego ducha, brakiem imperatywu.

Przerażenie i ból paraliżują myśl, ale pytania już nie: nie paraliżują protestu ani gniewu. Jak jest możliwe coś takiego? Dlaczego dzieje się coś, co nie powinno się dziać? Czy ten człowiek nie ma sumienia? Czy nie jest w stanie odróżnić dobra od zła? Dlaczego do niego nie trafiają żadne argumenty, powoływanie się na wartości i godność człowieka czy też kazania o winie i karze? W tym pokoju pozbawione są znaczenia wszystkie słowa i wszystkie wartości. Pozostają tylko milczenie, ból, krzyk i przyjemność kata. Przyjemność, która żywi się zbędnymi słowami.

Wyobraźcie sobie, że wasz kat jest zarazem początkującym „filozofem” i zaczyna rozwijać popularną wersję teorii, którą przedstawia Kalikles w *Gorgiaszu* Platona lub bohaterowie powieści i opowiadań Markiza de Sade. Robi to może tylko po to, by zwiększyć przyjemność, którą czerpie z waszych protestów, gdy jak złowione ryby bezsilnie rzucacie się w sieciach nicości. To, co was spotka, jest pozbawione wszelkiego sensu i w tym jest cały sens. Silniejszy zdobył władzę nad

słabszym i z rozkoszą go zgładził. I to jest wszystko, co tu tak naprawdę miało miejsce i co się bez przerwy powtarza. Arsenal przyrodoznawstwa – *uaestio facti* – jest po stronie kata. I dla niego, dla kata, cała reszta, wszelaka *quaestio iuris*, jest jedynie retoryką. W pewnym sensie ma rację, i wy to wiecie. A jeżeli nie wiedzieliście tego, to niedługo się dowiecie.

To, co się dzieje, to co się zdarzy, nie jest częścią tylko rzeczywistości przyrodniczej. Etiologia zwierząt zna niezwykle analogie, na podstawie których zdajemy sobie sprawę tylko z tego, jak mało wiemy o zwierzętach. Psychologia ze swym definiowaniem „agresji“ jako genetyczno-ewolucyjnej pozostałości, tylko „naukowo“ systematyzuje nasze powszechnie przyjęte, zdroworozsądkowe samo-rozumienie. Ramki ewolucyjne, będące jedynie etyczno-historyczną sceną niemiłosiernej i bezsensownej walki o przetrwanie, okazują się być za wąskie dla rzeczywistości, z którą mamy do czynienia w naszym przypadku. W tej ukrytej otchłani dojdzie do epifanii logosu całej rzeczywistości i kosmicznego prawa, do ujawnienia struktury „porządku“ (a może chaosu?) rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Wszystkie błahе sytuacje w stosunkach międzyludzkich, wszystkie modalności działania i mówienia, sytuacje, w których jeden człowiek sprawia ból czy smutek drugiemu człowiekowi, są tylko mniej lub bardziej silnym odbiciem tego „porządku“. W tej ukrytej otchłani męki i przerażenia ma miejsce epifania pytania o etykę. Jest to pytanie podstawowe, wszystko pozostałe to tylko detale. Wszystkie mniej drastyczne problemy etyczne to tylko metafory męki i zabójstwa.

Wszyscy jesteśmy w tym pokoju. Dopóki tego nie zrozumiemy, nie zrozumiemy podstawowego pytania etyki.

*

Filozofia w swej historii często interesowała się tą sytuacją.¹ Od Platona do Kanta, od Arystotelesa do Hegla, najlepsi jej przedstawiciele mówią właśnie o niej, o tej sytuacji, chociaż często w sposób pośredni. W większości przypadków filozofia była po stronie ofiar, z czego może być dumna. Za pomocą różnych strategii dążyła by pokazać, że myślenie sadystycznego kata nie jest żadnym myśleniem. Usiłowała udowodnić, że władza kata nad ofiarą w swej istocie jest niemocą, że w swym myśleniu i działaniu błądzi w „niebycie“, w mroku, który jest przestrzenią zła, dlatego iż tak naprawdę nie istnieje. Prawda sprzeciwu ofiary, jej protestu, jej słów, tkwi właśnie w tym, iż bazuje na czymś, co tak naprawdę jest: na wartościach czy też na prawie moralnym, na prawie Bożym lub naturalnym, na imperatywie kategoriowym lub na logice absolutnego Ducha. Władza kata to jest coś tymczasowego, coś w rodzaju wykroczenia, które spotka kara – jeżeli nie ludzka, to o wiele cięższa. Czeką go szybka kara, wpisana w samo jądro bycia. W obliczu tej silnej wiary w etyczne

¹ Ta sytuacja była w minionych stuleciach, po rozszerzeniu się chrześcijaństwa na Zachodzie, obecna chociażby podświadomie w życiu społeczeństwa. Historia cierpienia i śmierci Chrystusa nie posiada tylko „pionowego“ wymiaru teologicznego, w którym Chrystus jako Syn Boży i jako *Bóg* na krzyżu objawia nam oblicze Ukrytego, które jest paradoksalnie obecne właśnie na miejscu radykalnego przełomu, niemocy, cichej, cierpiącej *agápe*, lecz posiada także wymiar „poziomy“. Historia ta stanowi epifanię *etycznej* sytuacji i etycznego pytania. Pasja na poziomie ludzkim to najczystsza historia o zabójstwie i zabitym. Jezus jako *Bogoczwłowiek* w swym cierpieniu wyraża prawdę człowieka jako ofiary, podczas gdy poprzez szereg osób, odpowiedzialnych za śmierć Jezusa, wyrażona została fenomenologia ludzkiej skłonności do mordowania.

zabarwienie całej sytuacji, metafizyczna geografia poszczególnych szkół filozoficznych wydaje się prawie bez znaczenia. Niektóre szkoły ośrodek odpowiedzialności umiejscawiały w horyzoncie niewidzialnego, inne zaś w zmysłami postrzegalnym kosmosie.

Jednak wbrew tym teoretycznym usiłowaniom, kaci śmiali się i nadal się śmieją. W ich diabelskim śmiechu kryje się pewne przesłanie: „nie uznaję twych założeń.“ Założenie w tym przypadku to *domniemanie, że z uniwersalnie oczywistej prawdy bycia wynika pewna etyka*. Kalikles i Juliette nie dają się przekonać. Logos nie ma miejsca, by oprzeć swą dźwignię. Nie ma aksjomatów, które byłyby warte coś więcej niż nieobowiązujące porozumienia i złudzenia słabych.

Ten diabelski śmiech stawia przed filozofią niepomrotnie większe wyzwanie, niż to sobie wyobrażała lub gotowa była przyznać. W dzisiejszym świecie tysiące ludzi wyklada etykę, istnieją uczelnie promujące różne teorie moralności. Częste powoływanie się na *humanitas*, solidarność i światowy ethos stało się nawet składową żargonu politycznego. Jednakże, oczywiste jest to, że etyka jako racjonalnie i dlatego uniwersalnie uzasadniony projekt znajduje się, eufemistycznie ujmując, pod znakiem zapytania. W naszych czasach negacja *pierwotnego uzasadnienia ethosu w byciu*, negacja, którą szerzą ezoteryczne konwentykle, stała się ukrytą gnozą cywilizacji. Także, a może przede wszystkim wtedy, gdy cywilizacja ta swe etyczne niezakorzenie maskuje słowami o prawie i prawach, o moralności i etyce, o godności ludzkiej i uniwersalnym ethosie. Warstwa ideologicznych haseł i pięknie brzmiących -izmów, usiłujących zamaskować rzeczywistość istoty współczesnych i przeszłych rzezi, jest w stanie uwieść jeszcze tylko łatwowiernych. A takimi my, filozofowie, nigdy nie byliśmy.

*

Współczesna etyka o pewnych sprawach nie lubi mówić głośno: nie wierzy już w ontologiczne uzasadnienie etyki, przynajmniej takiej etyki, jaką praktykowano w przeszłości. Jeżeli jest wystarczająco cyniczna, może oczywiście powiedzieć: wystarczą polityka i prawo, instynktowna moralność i kolektywny przymus. Być może etyka społeczna rzeczywiście jest złudzeniem, a socjalnie uwarunkowana moralność jest nieszczerą, być może bazuje na zmieniającej się zasadzie egoizmu i wzajemnego ograniczania (z przysłowiową już spostrzegawczością i zdolnością klarowania wyraził to Henri Bergson w swym łabędzim śpiewie, eseju *Dwa źródła moralności i Religii*). Mimo wszystko trudno nazwać ją wymysłem, ponieważ w dużej mierze kształtuje nasze życie. Trzeba więc redefiniować filozofię. Nieważne, czy ethos ma podstawę ontologiczną czy też nie. Niech moralność będzie tylko przyzwyczajeniem, niech *êthos* będzie tylko *étosem*. Katów należy tylko złapać i postawić przed sądem. Zadanie trzeźwo myślącego filozofa to uprawianie społecznie uzgodnionej pragmatyki, która jest zazwyczaj – w zależności od jego duchowych i politycznych preferencji – pragmatyką komunitarną czy też formalnie egalitarną.

Jednak prawdziwa filozofia nie da się nabrać. Bezwzględnie pyta o podstawę i świadomość istnienia sal tortur, przeszłych i współczesnych, które nie podlegają prawu naturalnemu i konsensualności. Zwraca uwagę na to, że mechanizm *ius*-a i konsensualnej moralności z punktu widzenia filozoficznego nie jest niczym innym jak tylko pozorną, wyobrażoną, iluzoryczną siłą. Nawet gdyby w utopijnym społeczeństwie przyszłości (kto dzisiaj jeszcze w nie wierzy?) zapewniono absolutną skuteczność prawa i zapobiegania zbrodniom, nadal obwiniałyby nas

ofiary przeszłości. Jeżeli bylibyśmy naprawdę moralni, to ich krzyki zaburzałyby spokój teraźniejszości. Dla filozofii kluczowe znaczenie ma *êthos* bez żadnych względów społecznych, „moralność bez przyzwyczajenia“, którą tak plastycznie przedstawił Platon w słynnej historii o pierścieniu Gygesa.² Ethos ten w swej bezwzględności żywi się samym sobą. Możliwy jest w różnych duchowych i kulturowych środowiskach, także tam gdzie na pierwszy rzut oka może się wydawać, że środowiska skazane są na zagładę, że są tylko figurami w makabrycznym tańcu relatywizmu. Kiedyś zapytano Ajschinesa, ucznia Sokratesa, jakie korzyści czerpią filozofowie z filozofii? Ten odpowiedział: „Nawet gdyby zniesiono wszystkie normy prawne, to nadal żylibyśmy tak, jak żyjemy teraz.“³

Tym niemniej, zrozumiałwszy rzeczywistość istnienia ethosu – mimo że tym lubią chełpić się właśnie filozofowie – w sensie filozoficznym nie zrobiliśmy wiele. Podstawowe pytanie bowiem brzmi: jak taką postawę uzasadnić? Jak oprzeć ją o logos, który obowiązywałby także kata? Jak przekonać tego, który w sali tortur śmieje się z nas?

*

W tej sytuacji bez wyjścia, filozofia może popaść w nostalgię i zacząć, w ślad za swymi gigantami z przeszłości powtarzać, że rzeczywistość jest inna i że ten fakt można *pojść*. Myśl jako myśl, jako uniwersalnie dostępna myśl, zna sposób, by każdemu pokazać, iż powinien być po stronie ofiary. To brzmi pięknie, ale coś nam podpowiada, że aż nazbyt pięknie. *To good to be real*. Istnieje niebezpieczeństwo, że taka postawa nostalgicznie-metafizycznej etyki dowodzi tylko tego, że nie wytrzymuje ona samotności pokoju, kata i ofiary, głuchych ścian. *Nie wytrzymuje realności perspektywy innego spojrzenia, spojrzenia kata, innego świata czy też nie-świata*. Może na przykład ożywiać etykę starożytną, może podziwiać piękno scholastycznych syntez, może się fascynować najnowszymi uzasadnieniami moralności (i przy tym mniej lub bardziej łagodzić ontologizm tradycyjnego podmiotu transcendentnego, który z siebie generuje uniwersalne prawo moralne). A pod wszystkimi wymienionymi próbami, a właściwie przed nimi, będzie cichy gest, z którego filozofia nie będzie zdawała sobie sprawy i dlatego będzie nieprzekonująca. Ten gest to zapomnienie otchłani świata bez ethosu, jego realności, jego przerażającego bycia. Dlatego jej mowa będzie *prêcher les convertis* – wygłaszaniem kazań już nawróconym.

Przy całej swej sympatii do tradycyjnych etyk i nowoczesnych nostalgicznych usiłowań ich reaktualizacji, choć co do treści w pełni zgadzam się z nimi, osobiście nie chciałbym stosować ich jako wyjść awaryjnych. Jak już zostało powiedziane: nawet jeżeli usiłowania te nie są cyniczne, to na pewno są zbyt płytkie, bo eliminują spojrzenie innego, zamykają oczy na mrok w sobie. W sensie filozoficznym od tych nostalgicznych prób reaktualizacji ważniejsza jest współczesna etyka, która ma świadomość etycznie-ontologicznego złudzenia i się go wyrzeka. Wszelka, choćby najbardziej miękka „metafizyczna“ konceptualizacja świata, bazuje na ignorowaniu mroku w sobie samym. Dlatego tego rodzaju etyka, która przychodzi za metafizyką i tę metafizykę, jak sądzi, demaskuje i w ten sposób przewyższa, nazywa się „*postmetafizyczna*“. Pod

2 Zob. *Państwo* 359d i dalej.

3 Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy*, II, 68.

tą etykietą kryją się oczywiście bardzo różne twarze: tu znajdujemy całą plejadę uczniów Nietzschego, z nią w wielu punktach schodzi się myśl Heideggera i jego następców (w Słowenii przede wszystkim myśl Tine'a Hribara, która w ostatnich latach skupia się właśnie na zagadnieniach etycznych), etyczny zwrot w fenomenologii Levinasa, który pokrywa się z etycznymi zainteresowaniami ostatniej fazy Derridy, a także próby zrozumienia etyki psychoanalizy *secundum Lacanum* przez postfreudowskich teoretyków (na przykład „destylacja“ tradycji chrześcijańskiej na rzecz nowego antykapitalistycznego kerygmatu rewolucyjnego przez Žižeka i Badiou).

Wszystkie nowoczesne teorie etyki zrezygnowały z ontologicznego uzasadniania etyki, a jednak chcą ją jakoś uzasadnić. Nie wierzą w cokolwiek *istniejącego*, co uzasadniałoby i gwarantowałoby moralność, a jednak usiłują znaleźć jakąś namiastkę tradycyjnej ontologii w „spontanicznej“ sytuacji, która w centrum rzeczywistości rozpoznaje *postontologiczne* wyzwolenie ze wszelkich norm, wartości, dyktatu, wszelkiego duchowego lęku i oczekiwania (przypomnijmy sobie napis z nagrobka Kazantzakisa: „Nie obawiam się niczego, nie oczekuję niczego, jestem wolny.“). Wszyscy wymienieni a tak różniący się między sobą myśliciele usiłują znaleźć intelektualną drogę, którą mogliby uzasadnić i nadać sens postawie człowieka, który sprzeciwia się wizji historii jako sekwencji krwawych orgii, gdzie przyjemność jednego opłacona jest cierpieniem drugiego. Wszyscy chcą *za pomocą myśli* utorować tę drogę w świecie, w którym już nie można się powoływać na życie pozagrobowe, na Boga, na świat nadzmysłowy, na godność nieśmiertelnej duszy, na los, który czeka tę duszę po śmierci. *Etsi Deus non daretur ...*

A zatem jaka jest wspólna forma, wspólny *eidos* ponowoczesnych etyk? Jak wszystkie, bez wyjątku, zabierają się do swego zadania? Jak w ogóle *mogą się* do niego zabrać?

Dzisiejsze teorie etyki, wszystkie bez wyjątku, usiłują w samej strukturze świata fenomenalnego i faktyczności relacji wewnątrz tego świata dopatrzeć się logosu, który byłby etyczny sam w sobie. *Phainómenon* sam jako kawałek lub jako całość musi być postrzegany jako imperatyw etyczny. Jednak ze względu na to, że w świecie fenomenalnym to nie jest możliwe, ponieważ fenomeny zdają się być etycznie równoważne i podejrzliwy umysł w każdej hierarchizacji fenomenów rozpoznaje intencjonalny wkład (lub w transpozycji socjologicznej „ideologiczny“), dla takiej analizy zawsze potrzebne jest dodatkowe (meta)ontologiczne posunięcie. Współczesne, postmodernistyczne teorie etyki, w sensie filozoficznym radykalne, usiłują *ethos* bezpodstawnie uzasadnić wprowadzeniem go do sfery *meontycznej*⁴ nagości pozametafizycznej instancji. Instancja ta może nazywać się bardzo różnie: niebytujące bycie (to znaczy „bycie“, które nie jest niczym bytującym, istniejącym, ponieważ wyrwane jest z ontycznej określoności tradycyjnych ontoteologii, z wszelkiej eidetycznej struktury, wszelkiej inskrypcji wartości), zdarzenie, inność poza całością, różnica, itd. A jednak dla uzasadnienia etyki wieloimienny *mè ênaini* nie wystarczy, bo w tym przypadku mielibyśmy do czynienia tylko z nihilocentrycznym *laissez faire, laissez aller* (można zresztą znaleźć i „etyki“, którym to całkiem odpowiada...). Imperatyw etyczny niebytu musimy rozpatrywać w samym byciu lub w pewnym jego uprzywilejowanym aspekcie, który jest

4 „Meontyczny“ - przymiotnik stworzony za pomocą greckiego pojęcia „me on“, „niebyt“ (przyp. tłum.).

wszystkim dostępny i dla wszystkich poznawalny. *Dla ponowoczesnej etyki pęknięcie między niepojętym realnym a całością fenomenalności jest samo przez się moralnie znaczące.*⁵

Odczarowany świat właśnie radykalnością tego „od-“ generuje przestrzeń, stanowiącą genezę etyczności. Jeżeli Boga nie ma, to wszystko jest zakazane, jak mawiał Lacan. I jeżeli zakazane nie jest wszystko, to zakazane jest wystarczająco dużo dla etycznego minimum. W doświadczeniu świata jako świata pojawia się pęknięcie, które daje mu strukturę, za pomocą której świat *zmusza mnie do reakcji, która różni się diametralnie od reakcji na inne wydarzenia. W krótkich słowach, jest to reakcja etyczna.*

*

Sed contra ...

Etyce dał nazwę *êthos*. To greckie słowo początkowo oznaczało zwykłe miejsce przebywania człowieka (czasami też zwierzęcia), przyzwyczajenie, charakter, sposób działania i mówienia. *Êthos* to miejsce, środowisko przebywania, lecz nie dom i nie opanowana przyroda, która go ogarnia ani rzeczy, którymi się posługujemy. *Êthos to środowisko w sensie współistnienia z innymi.* To przebywanie i współistnienie to jest coś nadzwyczaj dziwnego, *wzbudzającego dreszcze, coś numinotycznego. Êthos anthrôpoi daímon:* dla człowieka ethos to *numen*, wzbudzające dreszcze inne, jak wyraził się Heraklit z Efezu.

W dalszej części będę używał tego terminu w jego późniejszym, węższym znaczeniu, w którym oznacza dobre zachowanie, tzn. zachowanie zgodne z normami moralnymi. Jednak jego pierwotne znaczenie pięknie przypomina nam, że podstawowy temat etyki to *tajemnica współistnienia z innymi*. Tajemnica posiadająca dwa wymiary: miłość i śmierć, *éros i thánatos*, o czym wiedzieli już nasi przodkowie. Zostawmy *erosa* na (przyjemniejszą) chwilę. Przypominając sobie salę tortur, w której się znajdujemy, upewniamy się w tym, że współistnienie z innymi stanowi tajemnicę, misterium, w którego centrum czai się zabójstwo.

Jak myśleć o współistnieniu, które jest zabójcze? Co właściwie oznacza współ-istnieć? Czy w ogóle znaczy cokolwiek? Choć może się to wydać banalne, najpierw musimy zdać sobie sprawę, że każda myśl o współistnieniu wywodzi się z rozumienia samego bycia, wyłącznie i bez reszty z tego rozumienia. A to oznacza, że w refleksję o współistnieniu zawsze wnosimy własne rozumienie istnienia i bycia. Wszystkie poważne rozważania o etyce zakładają więc podstawową refleksję o ontologii. Bez tego etyka stanowi nie więcej niż zbiór pięknych lub brzydkich myśli, wiszących w próżni i wywierających wpływ tylko swą retorycznością.

Wyjściowa sytuacja etyki jest końcową sytuacją ontologii. Rozważania o ethosie ani w tradycyjnych filozofiach ani w ponowoczesnych ontologiach (i na nich opartych miękkich etykach) nie są odpowiednie, ponieważ za mało radykalnie przekraczają ramy tradycyjnej

5 Szczerze o tym wyraził się Mladen Dolar w swej interpretacji Samuela Becketta: „Nihilizmu nie sposób pokonać powołując się na wartości, znaczenia, przykazania etyczne, moralność, wierzenia, światopoglądy, religie, sztukę, nadzieję; z nihilizmem można walczyć tylko tak, że to wszystko w zredukowanej formie przeciwstawiamy nicości (en face/le pire), i wtedy ta nicość przekształca się w pętlę 'niezniszczalnego najmniej', które zarazem stanowi źródło nowego życia, oparcie trwania, kontynuacji (moglibyśmy rzec: nowa etyka instynktu śmierci?), odkrycie nowej produkcji sensu.“ (Zob. M. Dolar, *Niezniszczalne coś*, w: „Literatura“ 197-198, 2007, str. 116.)

ontologii. Za mało radykalnie dlatego, iż nie ryzykują wglądu w hipostatyczność leżącą u podstaw wszelkiej ontologii, wglądu w *horror pluralitatis*, który w swej najgłębszej warstwie jest grozą przed mnogością i paralogosowym wzajemnym wykluczaniem się być [l. mn. od „bycie“].

Z mojego punktu widzenia – *to cut the long story short* – należyta refleksja o ethosie zakłada paradoksalną teorię o mnogości być, którą przedstawiłem w poprzednim eseju.⁶ Pozwolę sobie w tym miejscu powtórzyć podstawową myśl tego eseju, a wstępnie przytoczę dwa poetyckie obrazy tej myśli (poeci to mistrzowie skracania...). Edvard Kocbek w wierszu *U świecy* (z tomiku *Žar*) mówi:

Istnienie,
czyste i pełne.
Najkrótszy i najgęstszy świat.
Nie był mi jeszcze nigdy tak bliski.
Nie byłem jeszcze nigdy tak daleko w nim.
Nie ruszę nawet palcem.
Ani nie przesunę się z biciem serca.
Stoję jak gdybym leżał
i śpię jak gdybym zgasił noc.
Przychodzę jak gdybym się szukał.
Idę jak gdybym się wracał.
Bezruch mnie nosi.
Trwałość mnie zmienia.
Wszystko poza mną jest moim ja.
Wszystko wewnątrz mego ja jest wszystkim.⁷

...

A współczesny poeta francuski Jean-Luc Parant swój wiersz *Świat człowieka* (*Le monde de l'homme*) zaczyna w ten sposób:

„Człowiek jest światem i świat istnieje przed nim dlatego, że on istnieje przed światem. Gdy dotyka tego, co widzą jego oczy, dotyka swych własnych oczu i stwarza noc na swym cielem i na świecie. Człowiek dotyka siebie po to, by dotykał świata ...”⁸

Rzecz, o której mówię, ukrywa się tu w pobliżu, nie zgadzam się jednak na każdą definicję. Siebie samego jako to, co leży u podłoża wszystkiego, w swej największej konkretności nazywam *hypóstasis*, „hipostaza“. Mam nadzieję, że z poprzedniego eseju niewątpliwie wynika, iż warunkiem świadomości własnej hipostatyczności jest refleksja nad własnym początkiem i końcem, własną radykalną granicą. *To, że jestem konkretnym podmiotem, jednocześnie oznacza,*

6 Chodzi o wstępny esej pod tytułem *O byciach* (przyp. tłum.).

7 Oryginał słoweński: E. Kocbek, *Zbrane pesmi 2*, Ljubljana 1977, str. 97.

8 J.-D. Para, *Anthologie de la poésie française du Xxe siècle*, Paris 2000, str. 602.

że jestem wszystkim. Hipostatyczność hipostazy dopełnia się świadomością o jej totalności. *Jeżeli nie będzie mnie, nie będzie niczego. Gdy nie było mnie, nie było niczego. Jeżeli by nie było mnie, nie byłoby niczego. Cokolwiek istnieje, istnieje jedynie dzięki styczności ze mną.* Gdy doświadczając granicy bycia stawiam pod znakiem zapytania samego siebie jako kryterium bycia i niebycia, bytu i niebytu, widzę, że tym kryterium jestem *ja sam*. Gdy uderzam o krawędź nieuzasadnionej bezpodstawności, z której pochodzę i w której się kończę, uzyskuję świadomość siebie jako całego świata, „wewnętrznego“ i „zewnętrznego“, siebie jako *ja-swiata*. Co więcej: jako hipostaza jestem jedynym byciem w odróżnieniu od wszystkiego co bytuje i co istnieje dzięki styczności ze mną i we mnie.

To, co właśnie napisałem, ma decydujące znaczenie dla etyki.

Sytuacja wyjściowa etyki to paralogosowa sytuacja licznych być, które w chwili oddzielenia *ja* od świata en-hipostazują świat.⁹ Robią to w otwartości na inne-niż-bycie, to znaczy w nieprzewidywalnych konfiguracjach własnej wolności. Przesłanka etyki to *apeironska* historia być w liczbie mnogiej, być, które nie są tylko radykalnym innym poza wszelką innością, którą koordynowałoby jakiegokolwiek pole logosu, lecz są także czymś odmiennym, co nie poddaje się kwalitatywnemu porównaniu. To myśl, która swą *qualitas* mierzy tylko w niekończącej się inności własnego źródła lub w zamknięciu nań (a także wszystkich niezliczonych niuansach pośrednich ...).

W horyzoncie zwrotu hipostatycznego wszelka etyka rozumiana jako współistnienie hipostaz zakorzeniona jest w paradoksalnej mnogości jedynych być. Różnorodność zarysów teorii etyki od początku historii do dzisiaj, nie tylko w filozofii, lecz także w życiu codziennym, nie stanowi odpowiedzi na wspólną *condition humaine*, nie jest wykluczającym lub dopełniającym wyrażaniem tego samego, lecz związana jest z niepojętą i nie poddającą się myśleniu *mногоością* być.

Na pierwszy rzut oka takie rozumowanie prowadzi do etycznego relatywizmu. Jednak *ja sam* jestem gotów się założyć, że moje ustalenia stanowią nie więcej niż opis realnej sytuacji.

Moja teza, w odróżnieniu od innych przyczynków etyki postmetafizycznej, brzmi następująco: ethosu w swym radykalnym zaostreniu czyli, w chwili gdy *tópos* istnienia jednego oznacza *á-topon* istnienia drugiego, gdy istnienie jednego sposobu działania oznacza koniec drugiego sposobu działania, gdy wyraz jednej myśli oznacza zniknięcie drugiej myśli, nie można rozumieć ani biologicznie, ani psychologicznie, ani socjologicznie, lecz tylko i wyłącznie na podstawie ontologii hipostazy.

Zadanie etycznego rozpatrywania, które wynika z powyższych ustaleń, to realna hermeneutyka sytuacji na sali tortur, na której znajdujemy się wszyscy. Realna hermeneutyka archetypicznej sytuacji (nie)etycznej. Tę sytuację należy rozumieć radykalnie. *Man muss so radikal sein wie die Wirklichkeit*, mawiał Bert Brecht (i był mniej radykalny niż rzeczywistość). Nasze rozumowanie

9 Czasownik „en-hipostazować“ stworzony został na podstawie greckiego przymiotnika „enhypostatos“, który grał dużą rolę w sporach chrystologicznych; w hipostazie/osobie Chrystusa natura ludzka jest enhipostazowana, czyli nie ma własnej hipostazy, lecz istnieje tylko w osobie Bożej. Autor tego pojęcia używa nie w jego ściśle teologicznym znaczeniu, lecz w filozoficzno-antropologicznym sensie (przyp. tłum.).

ma być bezlitosne, być może nawet bardziej okrutne niż sadyzm kata.

Następnie trzeba filozoficznie, w przymierzu ze starodawnym życzeniem filozofii, opisać drogę, wiodącą z tej sali tortur. Z góry ostrzegam, że opisanie to nie będzie zbawienne.

*

Wszyscy znajdujemy się na sali tortur. Znajdujemy się nie tylko w roli ofiary, lecz także w roli kata. Dopóki tego nie zrozumiemy, daleko nie zajdziemy, ponieważ kłamiemy samym sobie.

Najpierw zapomnijmy o zwykłym rozumieniu jedyne go bycia, wewnątrz którego znajdujemy się jako byt, porzućmy wizję o czasowo-przestrzennej tożsamości, cały kategorialny aparat wspólnego świata ...

Podstawowe elementy etycznej sytuacji na sali tortur to dwie hipostazy, które nie są „dwie“, bo każda z nich jest „jedyna“, dwa bycia, które nie są „dwa“, bo każde z nich jest „jedyne“. Każde z nich to punkt, z którego całość innego wydaje się być tylko fragmentem, punktem przedmiotowości jedyne go. Chodzi o dwa światy, które znoszą się wzajemnie, i których nie sposób rozpatrywać z żadnego trzeciego punktu widzenia. Dwa światy, które nie są „dwa“. Z jednej strony to w całości świat ofiary. Świat bycia ofiary. No i ten drugi świat ... nie, nie „drugi“ świat. Bo znów *jedyny* świat: świat bycia kata.

Uświadomienie hipostazy podczas podstawowej (meta)ontologicznej refleksji może wydawać się czymś wyzwalającym. Wręcz wyzwoleniem, tajemniczym poznaniem w świetle prawdy, jakby zbawienną gnozą. W rozpatrywaniu etycznym jednak czeka nas radykalny *przewrót*. Ten przewrót sprawi, że w hipostazie ujrzymy coś zgoła innego, coś ciemnego. Być może, ujrzymy źródło mroku. Moja hipostatyczność to radykalny *clair-obscur*.

Kat zawsze myśli przed myśleniem, myśli nie myśląc:

„Jestem hipostazą. Jedynym byciem. Gdy bezsilnie leżysz przede mną, jesteś dla mnie tylko bytem, czymś, czyje bycie z góry określam ja sam. I właśnie dlatego czuję, że zniszczenie tego bycia, twoja eliminacja jest w moich rękach. Jesteś przedmiotem. Rzeczą, która przeszkadza. W sensie ontologicznym nie ma drogi wiodącej od mojego bycia ku twojemu. Ty jesteś we mnie. Na mojej krawędzi, ale jednak we mnie. W moim władaniu. Ja jestem wszystkim. W tym nie ma nic pocieszającego. Nad tak zwanym innym, tobą, sprawuję, ontologicznie rzecz biorąc, pełną kontrolę. A więc *nie jesteś* innym. Jesteś tylko częścią mojego świata. Nie mam dostępu do twojego życia. Nie mam dostępu do twojego czucia. Nie chcę go mieć. Czuję tylko własną hipostatyczność. *Paradoks mojej morderczej agresji nie jest w tym, że jest ona przeciwieństwem ontologii, lecz w tym, że tę ontologię w pełni wyraża*. Moja hipostaza ustrukturyzowana jest tak, że mogę myśleć, iż twoje bycie jest moją własnością ... A jeżeli twierdzisz, że jesteś jak ja, że też jesteś całym światem, to ci powiem tak: dobrze jest eliminować przeszkodę we własnym świecie, *załatwić sprawę*, a jeszcze lepsze jest to, co mi obiecujesz. Niech będzie: zgodzę się z tobą, że nie jesteś przeszkodą przesłaniającą mój horyzont, ale tym tylko dodatkowo mnie drażnisz. Ekstaza morderstwa się nasila: zniszczyć świat, zniszczyć wszystko, eliminować całość bytu za pomocą unicestwienia innego bycia. Szalony zachwyt mordowania jest właśnie w świadomości władzy nad całością. W totalnej dominacji i w jej korzeniu: we władzy nad byciem ... Chociaż przeczuwam, że jesteś taką samą całością jak ja, trzeba cię zabić, zniszczyć. Przedśmiertne tortury rozłożą twoje

ja, strukturę twego świata, zburzą twoje wartości. Zmienia się one w punkty nieznośnego bólu i cięć, wstrząsów i ran. Myślisz, że jesteś wszystkim, a dowiesz się, że jesteś kawałkiem mięsa. Jeszcze mniej. Najmniej. Jesteś niczym.“

W morderczym en-hipostazowaniu rzeczywistości ofiara znajdzie się tam, gdzie jest jej prawdziwe miejsce – w byciu innego. Morderca jest jeden jedyny. Lekkość istnienia polega na tym, że mogę eliminować przeszkadzającą rzecz ze swego świata, który jest wszystkim. I jeżeli przeczuwam całość, która paradoksalnie jest w tym „przeszkadzającym“ jednak oczywista, to tylko potęguje zaciekłość mojej ontologicznej woli mordowania. Takowość bycia w urzeczywistnieniu hipostatyczności, tj. własnej, rzeczywistej struktury ontologicznej, usuwa jakikolwiek ethos *współistnienia*. Co gorsza, ethos „współistnienia“ występuje właśnie w postaci stwarzającej możliwości eliminacji innej całości.

Niemniej jednak mordercza agresja ontologii nie oznacza, że przez cały czas lub przez większość czasu znajdujemy się w tym stanie. Nie jestem aż takim pesymistą... a może jestem nawet większym. Nasz zwyczajny stan, w którym jesteśmy lub do którego dążymy, to bycie otoczonym miłymi rzeczami i osobami, które nam się podobają, i które nas mile podniecają, które lubimy, o które się troszczymy. To jest stan, w którym działamy „etycznie“. Ten stan kryje w sobie tę samą zabójczą logikę. (Czy w czasie epidemii pornograficznej, którą jesteśmy mniej lub bardziej zarażeni wszyscy, w ogóle trzeba powtarzać za Heraklitem z Efezu, że „Dionizos i Hades są jednym i tym samym“? Że eros może być częścią tej samej ontologii, która czerpie przyjemność właśnie z zapomnienia innego i sprowadzenia go do roli przedmiotu rozkoszy? Z redukcji jego bycia do rozkoszy czy bólu, kiedy inny „jest“ o tyle, o ile ja mogę go widzieć, kupić lub jest on w jakiś inny sposób do mojej dyspozycji?) Do pewnego stopnia wszyscy jesteśmy tego świadomi. Neodarwinistyczne zdemaskowanie genu egoistycznego, odnosząc sukces, w istocie tylko obnażyło naszą najbardziej intymną traumę ontologiczną. Straszą i zarazem fascynują nas historie o przyzwoitych ludziach, którzy stają się zabójcami, o przyzwoitych rodzinach, których życie zamienia się w chaos krwi i przemocy. „Zabijał ich jak muchy.“ To coś więcej niż zwykły frazes – w tym wyrażeniu kryje się ostra *analogia entis*. Ale tu wcale nie chodzi o zachwyty nad thrillerem lub o jakikolwiek inny *thrill*. Całokształt naszego życia politycznego czyli przestrzeni istnienia, która kształtuje się właśnie za pomocą przekształcenia hipostazy we wspólny świat, to powściągliwa, cywilizowana, symboliczna forma tortury i zabijania.¹⁰ Z innym trzeba wygrać. Najpiękniejsza chwila to chwila, gdy już nie ma wątpliwości, kto jest panem, kto tu rządzi. Jeżeli zachodzi taka potrzeba, to innego eliminuje się symbolicznie. Inny jest niczym lub musi stać się niczym. Tu nie chodzi tylko o sport, gdzie ten mechanizm jest tak oczywisty, że objaśnianie go byłoby nieprzyzwoite, i w większości przypadków nieszkodliwy, a nawet powodujący pewnego rodzaju katharsis. Te same reguły obowiązują także w życiu gospodarczym, gdzie symboliczne formy zabijania mogą przekształcić się w formy rzeczywiste – w zmuszanie ludzi do głodowania

¹⁰ Zniesienie kary śmierci, z którego tak dumny jest współczesny humanizm, moim zdaniem niczego zasadniczo nie zmienia; dożywotna kara więzienia i upokorzenia, które musi znosić więzień, to często bardziej perwersyjna forma zabójstwa niż rychła egzekucja. Nie jestem zwolennikiem kary śmierci, ale gdybym musiał wybierać za siebie ...

lub odbieranie im prawa do godnego życia. W jeszcze subtelniejszej formie ten sam wzorzec postępowania spotkamy w sferze partyjno-politycznej, edukacyjnej, kulturalnej, a nawet religijnej, co jest szczególnie bolesne dla osób wierzących. Wzorzec rywalizacji i odnoszenia sukcesów, kumulacji władzy i poważania, chęci bycia „obecnym“, kumpłowania się z silnymi i eliminowania słabszych, innych i tych, co „nie rozumieją“ - to wszystko jest tylko transpozycją sytuacji na sali tortur. Powtarzam, ta transpozycja jest czymś zupełnie zrozumiałym, ponieważ nie jest skutkiem takiej czy innej banalnej perwersji, lecz jest zakorzeniona w podstawowej ontologicznej strukturze hipostazy. Tacy jesteśmy, taki jestem, taka jest struktura mojego jestem. Dlatego właśnie wszystkie te symboliczne transformacje rzeczywistego zabijania są tak silne, nie dają się o nich zapomnieć czy ich wykorzenie. Niewiele brakuje, by zmieniły się w rzeczywiste zabójstwo. Ale zanim zaczniemy osądzać z poczuciem wyższości, dobrze byłoby zrozumieć ich rzeczywistą logikę i przede wszystkim zobaczyć, jak ta logika działa w nas samych.

*

Załóżmy, że wasz kat zmienił zdanie. Nie dlatego, że przypomniał sobie słowa babci, która mówiła mu, że nie wolno zabijać, albo że przestraszył się syreny radiowozu policyjnego. Nie. Kat po prostu zmienił zdanie. Całkowicie zmienił sposób myślenia. Przewrócił go do góry nogami. Etycznie się nawrócił. Co się dzieje z człowiekiem podczas takiego nawrócenia? Jak z nie-ethosu rodzi się ethos?

Postarajmy się najpierw opisać sam proces.

Powyższe opisanie myśli-przed-myślą kata dla etyki, w powszechnym znaczeniu słowa oznacza mało lub nic. Metaontologiczne rozważania o hipostazie i jej zabójczym (nie)ethosie nie uzasadniają żadnego powszechnie obowiązującego ethosu, lecz naświetlają sytuację wyjściową, wewnątrz której dopiero możliwy jest jakikolwiek ethos. *Prawdziwe życie etyczne zaczyna się dopiero wtedy, gdy świadomość własnej hipostatyczności przenoszę na innego.* Własną hipostatyczność przenoszę na innego nie dlatego, że inny byłby zjawiskiem z wyjątkową strukturą (posiadałby, powiedzmy, „oblicze“, lub byłby kimś, kto otwiera się na mnie obowiązującą „świętością“ swego bycia); „przyczyna“ tego radykalnego przeniesienia, radykalnej inwestycji mnie samego w „przedmiot“ leży *we mnie*. *Phainómenon* nigdy nie może zawierać ethosu sam w sobie, ponieważ w samą istotę etyczności wpisuje się stosunek wobec rzeczywistości innego, który unicestwia mnie w moim byciu, a *phainómenon* to zawsze coś, co „dzieje się“ w horyzoncie mojego bycia. To samo odnosi się do poziomu refleksyjnego, do wszelkich logosowych teorii ethosu: jakakolwiek ethoso-logia jest rzeczą niemożliwą, *ponieważ wprowadzenie ethosu jednocześnie oznacza zniesienie logosu.* *Lógos* jako moja myśl, związany jest z wewnątrzświatowym, wewnątrz-mnie-światowym horyzontem, podczas gdy ethos niweluje logosowy charakter mojego świata, a tym samym niweluje logikę jako taką. Podkreślanie logiki ethosu jest rzeczą niemożliwą – ethos jest bowiem czymś paralogosowym. Wkroczenie innego na mój horyzont jest wkroczeniem tego, co się nie objawia, czego zwykła myśl nie zdoła określić.

Inni odżywają dzięki *mojemu* radykalnemu *przeniesieniu*. Jeszcze raz muszę podkreślić, że tu chodzi o *łaskawe*, *życzliwe*, *miłujące* przeniesienie, bowiem ze wczucia się w ontologiczne przesłanki myśli kata wynika, że istnieją także całkiem inne typy przeniesień, np. transfer własnej

hipostatyczności, która w innym rozpoznaje obcego po to, by go wykorzystywać. Innymi słowy jest to transfer, który rozpoznaniem oblicza lub świętości bycia tylko potęguje nieetyczną przyjemność z eksploatacji ekonomicznej, socjalnej, seksualnej, itp. Dopiero po łaskawym, życzliwym, miłującym *przeniesieniu, które jako korzeń ethosu nie ma przyczyny, z półmroku przed-etycznej wyłączności hipostazy rodzi się ethos*. To co z pozoru „żywe“, co jest w moim byciu i dlatego jest ode mnie zależne, w *transpozycji mojego bycia* staje się posiadającym-bycie „obcym“, „sierotą“, „wdową“, jeżeli użyć starotestamentalnych kategorii, które po Lévinasie stały się częścią współczesnej metaforyki filozoficznej. Ale urzeczywistnienie tej możliwości jest, powtarzam, *całkiem moją sprawą*. Jestem tu w niezgodzie z Lévinasem i etyką inności, która odniosła taki sukces, że na dzień dzisiejszy nikt już jej nie kwestionuje. Etyka czystej inności albo przynajmniej prymatu innego jest (niestety) czystym złudzeniem.

Stoimy przed okropnym zadaniem, przed wzbudzającą dreszcze odpowiedzialnością. Rzadko znajdujemy się w takiej sytuacji. *Ode mnie bowiem oczekuje się, że zerwę z własną, podstawową strukturą ontologiczną*. Czeką mnie seria załamania bycia. Chwile gdy przede mną pojawia się sinhipostaza, należą do rzadkości.¹¹ Niemniej jednak w sensie etycznym *definiują* mnie jedynie takie chwile. Ich częstotliwość i intensywność decyduje o tym, czy ktoś z nas jest *dobrym człowiekiem* lub, jak z brzemienią w sens elizjów mówią w jidisz, czy ktoś jest *mensch* (i mam przecucie, że sub *specie aeternitatis* – wszystko pozostałe jest mniej lub bardziej bez znaczenia). Miłujące przeniesienie własnej hipostazy w innego nie oznacza, że na innego rzutuję swe rysy i akceptuję go tylko jako swoje podobieństwo, czyli pozbawionego jego własnej inności i specyficzności. Jest to coś o wiele bardziej radykalnego. Miłujące przeniesienie własnej hipostazy w innego oznacza *niemożliwą możliwość*: inny człowiek, sinhipostaza w swej zmysłowej formie, paralogosowo ujawnia się dla mnie jako *widzialne bycie, słyszalne bycie, namacalne bycie, jedyne bycie*. Bycie, według którego wszystko bytujące jest. A więc i bycie, które samo unicestwia mnie właśnie w chwili, gdy stawiam je jako bycie, i które mimo wszystko kocham (lub mniej patetycznie i lepiej wpisując się w tradycję słoweńską, któremu „pozwalam być“). Bycie, które dla mnie w mej hipostatycznej strukturze nadal pozostaje tylko czymś bytującym, bytem – dlatego ta możliwość zawsze będzie, jak powiedziałem, *niemożliwa*.

Narodziny ethosu są zatem paralogosowym przebiegiem. Inne bycie – też jedyne – otwiera się na mnie. Ja w swej hipostatyczności jestem unicestwiony. Całość zostaje unicestwiona w kairósie. Na jej miejscu zabłyśnie inna. Zaświeci świętość bycia. Nie świętość uniwersalnego, wspólnego bycia, lecz właśnie świętość innego bycia. Innego, które zarazem jest jedyne.

*

Opisem narodzin ethosu zbliżamy się do decydującego pytania, mianowicie, *dlaczego* dochodzi do tego przeniesienia? Z jakiego powodu wychodzimy z naszej skłonnej zabijać struktury ontologicznej? Czy odpowiedź, że tu chodzi o wydarzenie we mnie, o korzenie ethosu, które same w sobie nie mogą być etyczne, jest wystarczająca? Chyba nie.

¹¹ Sinhipostaza – pojęcie stworzone za pomocą greckich słów „syn“ („z“) i „hypostasis“. Sinhipostaza oznacza tyle co „so-hipostaza“, „razem-ze-mną-hipostaza“ (przyp. tłum.).

Pytanie o etykę stawia się nam jako pytanie: *co we mnie, przede mną, powoduje tę dobrowolną paralogosową transpozycję, zawieszenie mojego własnego, jedyne go bycia?* Jeżeli moja hipostaza ma zabójczą strukturę i jeżeli do miłującej transpozycji własnego hipostatycznego bycia w innego nie zmusza mnie żadna fenomenalna treść mojego świata, nic bytującego i nic widzialnego – gdzie jest zatem *źródło* tej etycznej konwersji?

Jak rozumieć pojawienie się hipostatycznej rzeczywistości, która sprzeciwia się morderczym instynktom? Jak rozumieć pojawienie się pragnienia i postawy, które przyjmują sinhipostazę *wbrew własnemu, jedyne mu byciu?*

Niech zaryzykuję odpowiedź, która z kolei znów opiera się na moim zarysie ontologii. Narodziny ethosu z przed-ethosowej hipostatycznej potencjalności zależą od *zawieszenia mnie samego w stosunku do mojego początku i końca*. Narodziny ethosu możemy rozumieć tylko z perspektywy *metaontologii hipostazy*, z perspektywy jej otwarcia się na własną inność, która „jest” innym-niż-bycie (o ile hipostaza jest byciem).

Etyka zawsze polega na wydarzeniu między moim byciem i jego innym (logosowo niewspółmiernym), na „związku” z tym, co jest poza byciem, z formowaniem apofatycznie rozumianej Nicości.¹²

*

Ontologia mnie jako hipostazy, jako jedyne go bycia, prowadzi mnie do symbolicznego lub rzeczywistego morderstwa, tak długo jak nie otworzę się na radykalne inne własnego bycia i dopóki samego siebie (tzn. samego bycia, według którego i w którym wszystko bytujące jest, istnieje) nie wyeliminuję jako kryterium bycia i niebycia.

Ujmę to inaczej: zapowiedź „nie zabijaj” jest zapowiedzią apofatyczną w najbardziej radykalnym sensie. Moc hipostazy, jej absolutność w tej konwersji przeobraża się w nicość. W innego, co stoi przede mną, przenoszę tę samą radykalną niepojętość, za pomocą tego samego zwrotu, w którym odkrywam własny ethos.

O ile „jestem”, działa to w obie strony: prawo moralne stanowi wydarzeniowe pojawienie się Nicości w hipostazie, całkowitą intymność i tylko w skrajnej intymności wyczuwalną ekstymność. W tym kryje się cała jego tajemniczość i nieprzewidywalność, to, że nie da się go dowieść ani nad nim zapanować.

Na poziomie refleksyjnym chodzi natomiast o to, że punkt formowania imperatywu moralnego z

¹² Wracam do pasjonatu: słowa Chrystusa na krzyżu „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” nie są tylko demonstracją miłości Bogocześnika oraz podstawowej mistycznej „głupoty narodu, który krzyżuje Chrystusa”, jak mówi liturgia bizantyńska, lecz są zarazem demonstracją ontologii ethosu. Ten, kto morduje, morduje w fundamentalnym nierozumieniu kryzysu, w którym znajduje się jako bycie, jako hipostaza. W morderstwie realizuje własną hipostatyczność, której jednak nie otwiera na własne inne, nie zbliża się ku granicy własnego – jedyne go – bycia. I właśnie dlatego ten człowiek zasługuje na litość i przebaczenie. Gdyby wiedział, co czyni, wkroczyłby w obszar mistycznej niewiedzy i przestałby to czynić. Ponieważ wie, czyni i właśnie dlatego, że wie, nie wie. Gdy radykalnie nie wiem – w styczności z własnym innym, ze źródłem i granicą własnego, jedyne go bycia, jestem w stanie otworzyć się na inne-niż-bycie innego, tak samo jedyne go, bycia. I tym samym wkraczam w zbawczy kryzys ontologiczny. Także tę myśl wyrażają słowa łotra na krzyżu: „Ty nawet Boga się nie boisz, chociaż tę samą karę [krima] ponosisz?” (Łk 23,40)

nicości w etycznych rozmyślaniach zbiega się z punktem ontologicznej, ontotetycznej *odpowiedzialności* w rozmyślaniach metaontologicznych, z punktem narodzin *takowości* bycia, którą współtworzy hipostaza. *Circulus vitiosus*? Jak najbardziej: *circulus*, w którym ma korzenie każdy *vitium*. Gdy wkraczamy w sferę narodzin ethosu, wkraczamy w paradoksalne koło. Na początku zapisałem, że aby móc rozmyślać o ethosie, trzeba najpierw przemyśleć podstawowe znaczenie bycia i nicości. Teraz okazuje się, że na końcu rozważań o ethosie znajduje się... *ethos*. W eseju o byciu mówiłem o czystej *odpowiedzialności*, w której hipostaza w obliczu innego bycia współ-tworzy *takowość* bycia. A teraz się okazuje, że ta *odpowiedzialność* nie jest niczym innym jak czystą formą ethosu, o ile mój *ethos* stanowi następstwo *takowości* mojego jedyne go bycia, które kształtuje się obok apofatycznej inności własnej granicy, własnego początku i końca.

Ethos to metaontologiczna technika takowości bycia. Paralogosowe współistnienie jedyne go być, które stanowi rzeczywisty fundament fenomenologii wydarzenia etycznego, ma etyczne podstawy.¹³ *Etyka w swym najgłębszym znaczeniu to architektonika bycia ze względu na niewidzialne, to co jest przed byciem*.

*

Wróćmy do zaułków współczesnej etyki. Przekonaliśmy się, że jej problemem jest zbudowanie powszechnie obowiązującej etyki w świecie, w którym *ethos* pozbawiony jest fundamentu ontologicznego. Z punktu widzenia zaprezentowanej teorii, podstawowa, nieodkryta i nieuznana aporia etyki zawarta jest w tym, że w perspektywie całkowitego osamotnienia hipostatycznego nie ma żadnej gwarancji, że każdy człowiek usłyszy to „polecenie“ w sobie. „Polecenie“, jak powiedziałem, rozumiem jako wydarzeniowe pojawienie się w hipostazie apofatycznej Nicości, podczas którego uruchamia się wydarzenie etyczne i rodzi się inny jako jedyne bycie. Zwykłe etyki uniwersalistyczne (etyki ponowoczesne są, ze względu na swoje bezrefleksyjne głoszenie *jednolitości* bycia i wbrew podkreślanemu swemu perspektywizmowi, *niewątpliwie etykami uniwersalistycznymi*) prześladuje stłumiony i niewysłowny lęk, że „wezwanie“ *ethosu* nie jest *powszechne*. W hipostatycznej etyce całkowitego osamotnienia nie ma miejsca na „wszechobecność“; tu może istnieć tylko opis wydarzenia, które zawsze jest tylko intymne, i któremu paralogosowa powtarzalność nie może zabrać ani odrobiny swojskości.

Przed realizacją własnych morderczych zamiarów powstrzymuje mnie blask innego hipostatycznego bycia, które nie jest uniwersalne, lecz jest paralogosowe, w swej inności jedyne. „Polecenie“, imperatyw moralny, który jest równoznaczny z tym blaskiem, dlatego nie jest sprawą uniwersalnego „nad-ja“ ani rozumu, lecz „głosu“, który dociera z mojej wewnętrznej pustki do mnie osamotnionego (czy muszę podkreślić, że tu chodzi tylko o nieodpowiednią *metaforę* wydarzenia w całkowitej ciszy?), z „wewnętrznej“, bardziej niż intymnej, poza-intymnej, pozagrobowości samego bycia, z pustki własnej jedyności.

Refleksja o hipostazie odbija się od ściany. Nie może widzieć jak Nicość przekształca się w „polecenie“. Jej głębia po tej stronie ściany, chcąc nie chcąc, zależy od mojej wolności. A jednak

13 I w tym kryje się do dzisiaj niewyczerpane metaontologiczne znaczenie tradycyjnych ascetyk, które pogłębiają i podkreślają metaontologiczny sens etyki.

prawo moralne nie jest sprawą wolności tylko w tym sensie, czy się mu podporządkowujemy czy nie. Prawo moralne w ścisłym sensie dopiero wynika z naszej radykalnie ujmowanej wolności – wolności, w której określamy samą tonalność bycia. Podstawowa ontologiczna możliwość hipostazy, jej zamknięcie się na własny początek i koniec (zamknięcie, które na poziomie metaontologicznym uniemożliwia jej wgląd we własną hipostatyczność), powtarza się w sytuacji etycznej: metaontologiczna struktura hipostazy w jej ukierunkowaniu na własny początek i koniec, na inne-niż-bycie umożliwia architektonikę etycznego lub nieetycznego bycia.

*O ile początek mojego bycia jest dla mnie absolutnie niedostępny, narodziny ethosu związane są z możliwością podwójnego ruchu w stosunku do innego-niż-bycie: z możliwością mojego przeczucia takowości własnego początku i końca lub z możliwością jego (tj. innego-niż-bycie) samoobjawienia. W obu przypadkach konieczny jest pierwotny akt wiary. W tym akcie hipostaza wyłącza samą siebie jako otwartą na „polecenie” tego, co poprzedza bycie. Nazw tego aktu jest wiele i możemy się nimi bawić. Jednakże kłamiemy samym sobie, jeżeli w tej *epékeini* (która nie jest, jak w tradycyjnych metafizykach, kosmologicznym lub ontologicznym nadmiarem, lecz jest *transcendens* najbardziej konkretnej meta-intymności mojego bycia) nie rozpoznajemy tego, co religia abrahamowa nazywa „Bogiem”. Odbudowanie „intersubiektywności” w sensie etycznym wymaga absolutnie „teologicznej siły” wiary. Akt ten jest bowiem tylko filozoficzną antycypacją hipostatycznej przesłanki „monoteizmu”.*

Bez względu na to czy etyka związana jest z moim przeczuciem takowości własnego początku czy też chodzi o jego samoobjawienie, w obu przypadkach – wbrew tradycji, nowoczesności i ponowoczesności – sprawdza się myśl:

jeżeli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone.

W granicach naszych rozważań, myśl ta stanowi tylko retoryczne ujęcie faktu poza wszelkim „jeżeli”: *właśnie w momencie pojawienia się szczerego ethosowego powstrzymania się, gdy „zabronione” jest to, co w sensie ontologicznym jest najbardziej „moje”, i kiedy dlatego ginę jako bycie, dochodzi do epifanii Bożego „jest”.*

Innymi słowy, jeżeli zostajemy u Abrahama i jego ludzi, rycerz wiary i rycerz etyki są jednym i tym samym.

*

Powyższe rozważania przywiodły nas na drugi brzeg, oddalony tak od tradycyjnych etyk metafizycznych, jak i od ich nowoczesnych i ponowoczesnych projektów. Jeżeli religię rozumiemy – co będę starał się uzasadnić w eseju *O poezji i mistyce* – jako coś nierozłącznie związanego z mistyką, a mistykę jako otwarcie hipostazy na własny początek i koniec, to *każda prawdziwa etyka* nieodwołalnie okazuje się być *religijną*, czy jeszcze lepiej: *religijno-mistyczną* (nie zapominajmy o początkowym rozróżnieniu między etyką konwencjonalną a etyką prawdziwą). Każda rzeczywista etyka (nie zapominajmy o początkowym rozróżnieniu między ethosem konwencjonalnym a ethosem „czystym”) to religijne eksperymentowanie własnym byciem, jedynym byciem. To eksperymentowanie w obliczu innego, w obliczu jego apofatycznego początku i końca. Każdy stosunek wobec sinhipostazy poza wyżej opisaną „religijną” więzią, *de facto* kończy się radykalną negacją etyki.

Zanim objaśnię to stwierdzenie, dodam jeszcze parę słów o religii i etyce, żeby nie doszło do nieporozumienia.

Każdy filozof rozważając o etyce i religii zdaje sobie sprawę, przynajmniej od czasów Friedricha Schleiermachera i Rudolfa Otto, że mamy do czynienia z dwiema formami ludzkiego doświadczenia, które bardzo się między sobą różnią. Religia nie zawsze jest etyczna: z doświadczeń świętości i przekonań, które z niej wypływają, z imperatywów, które głosi, mogą rodzić się działania zasługujące na potępienie z punktu widzenia etyki. Z drugiej strony, etyczne rozważania także mogą zezwalać na lub nakłaniać do działań i życiowych praktyk, które z punktu widzenia religijnego (jeżeli już nie uniwersalnego, to na pewno dostatecznie ogólnego) zasługują na pogardę, ponieważ zaprzeczają człowieczeństwu człowieka. W swej historii religia dąży do etyzacji.¹⁴ Natomiast etyka w przeszłości miała przeciwną tendencję, mianowicie dążenie do progresywnej (tzn. „posuwającej się wciąż dalej“, a niekoniecznie „postępowej“) de-religi-zacji. Na obecnym etapie etyka, poprzez krytykę racjonalności, uniwersalności norm i możliwości ogólnego uzasadnienia etycznego postępowania, popada w radykalny kryzys, w którym powoli zwraca się ku religii jako swemu historycznemu początkowi (symptomatyczne pod tym względem jest zajmowanie się filozofów tematami ściśle teologicznymi – od Derridy do Agambena, od Hribara do Žižeka). Jedno zdaje się być pewne: w naszych czasach relewantna jest tylko ta religia, która uzasadniona jest swoistym i radykalnym doświadczeniem świętości, oddzielonej od ethosu jako etosu, a która jest paradoksalnie całkiem etyczna, co oznacza, że swoją niezależność i pozaetyczność dowodzi także w sferze ethosu, w sferze czystej etyczności. Z drugiej jednak strony wydaje się także, że relewantna jest tylko ta etyka, która w radykalnej autorefleksji i zastanawianiu się nad tym, co tak naprawdę oznacza z siebie stawiać i ustalać normy życia, w zasadniczej samoistności dowodzi swej otwartości na religijną modalność doświadczenia.

Niemniej jednak takie różnicowanie i łączenie jest zbyt *powierzchowne*, choć od czasu do czasu cieszylibyśmy się z niego. Kontemplując narodziny czystego ethosu, zdajemy sobie sprawę, że pewnego rodzaju prawiara stanowi jego trwały fundament, o ile ethos rzeczywiście oznacza zerwanie z własną strukturą ontologiczną, zawieszenie samego siebie jako bycia. To oczywiście nie znaczy, że etycznym może być tylko człowiek religijny lub nawet tylko mistyk. Wszyscy, (niestety nie bez wyjątku, ale zdecydowana większość) wiemy, że to nie jest prawdą i że bohaterskie, etyczne czyny popełniają także ludzie, którym religia jest obca, może nawet odczuwają wobec niej wstręt, a mistyki nie rozumieją. Nie chodzi więc o to, że etyka zakładałaby religijność, lecz o to, że *rzeczywistość*, na którą otwiera się wiara, i której jest symbolicznym wyrazem, *umożliwia* etyczność. *Etyczność każdego człowieka, bez względu na jego rozumienie samego siebie, można filozoficznie zrozumieć tylko przez wprowadzenie kategorii, które antycypują religijno-mistyczną strukturę rzeczywistości.* Przykazania miłości do Boga i bliźniego nie są przypadkowo związane między sobą, ani w epifanii na górze Synaj, ani w Jezusowym

¹⁴ Chodzi mi oczywiście o teorię. Praktyki wspólnot religijnych, także ludowego chrześcijaństwa, które w naszych czasach często spotykamy (i które w Słowenii dobrze znamy), lubią żywić się hipostatycznie przeniesioną agresywnością i nieetycznością, szczególnie wtedy, gdy bronią prawdziwe „wartości“. W różnych fundamentalizmach za każdym razem dochodzi do atawistycznych osadów nieetycznego działania.

streszczeniu nómosu. Przykazanie miłości do bliźniego, które w oryginale ma formę czasu przyszłego „będziesz miłował“, jest podobne (*homoía*) przykazaniu miłości do Boga. Czy to przyznaję przed sobą czy też nie, czy to wiem czy też nie – *ze wszystkich sił, całą duszą i całym dociekliwym umysłem przed miłością do bliźniego już miłuję to, co mnie poprzedza i w całkowitym osamotnieniu jedynej hipostazy stanowi najintymniejsze źródło „polecenia“*.

O ile jestem byciem, według którego i w którym istnieją wszystkie byty, to w ethosie ma źródło takowość bycia, określająca wszystkie byty. Bycie ethosu, które zależy ode mnie, jest możliwe tylko w *kairósie* zerwania z własną ontologiczną strukturą. Ethos rodzi się wtedy, gdy w refleksji hipostatycznej znajduję się w „kryzysie“ innego-niż-bycie. Ethos (w wąskim znaczeniu słowa, czyli jako przymierze z dobrym oraz jako miłujący stosunek wobec innego jako całości, a nawet innego jako osobnego bycia) rodzi się z półmroku przed-ethosu w chwili, gdy zdaję sobie sprawę z tego, że *inne mojego bycia jest tym samym co inne bycia innego, że inne-niż-bycie, w obliczu którego odsuwam siebie jako kryterium bycia i niebycia, jednocześnie stanowi także początek i koniec innego, sinhipostazy. I w to mogę tylko wierzyć*.

*

Spójrzmy na nasze dotychczasowe dokonania. Pytanie o ethos, które zaostrza się ostatecznie w sytuacji morderstwa, dla pełnego zrozumienia, czyli dla hermeneutyki swych przesłanek, wymaga hipostatycznego przewrotu w ontologii. Myślenie o hipostazie, jako radykalna ontologia mojego jedyne go bycia, nie jest jednak w stanie zbudować *powszechnie obowiązującej* etyki (czyli etyki, która normatywnie nakazywałaby czynienie dobra i zapobiegałaby czynieniu zła). Może ją rozwinąć tylko w formie *hermeneutyki* narodzin ethosu i nieetycznego. Hermeneutyka tego, co jest przed-ethosem, objaśnia nam, dlaczego wszystkie, zarówno klasyczne jak i ponowoczesne etyki nie są w stanie objąć całej głębi (nie)etycznego i stworzyć uniwersalnie obowiązującej teorii etycznej. Nie są w stanie tego zrobić dlatego, *iz jest to niemożliwe*. Ta odpowiedź jednak nie zostawia nas na absolutnym bezdrożu, ponieważ wskazuje na narodziny ethosu, do których dochodzi w niespodziewanym miejscu: *w jego przedfilozoficznej manifestacji*. Jeżeli tradycyjne teorie etyki zakładają sprowadzenie pewnego wymiaru tego, w czym rozpoznają świętość, do sfery logosu, to wydarzenie manifestacji Absolutnego jest czymś, co poprzedza historię etyki. Miejsce tej manifestacji w hipostatycznej (meta)ontologii jawi się nam jako granica samej hipostazy, granica bycia i niebycia. Granica w odróżnieniu od tradycyjnych teorii etyki nie jest czymś, co można byłoby w jakimś sensie logosowo przekroczyć. Absolut, radykalnie apofatyczna Nicość jako taka w swym ethosowym wymiarze i wymaganiach, jest dla logosu niedostępna. Hipostatyczna refleksja nad ethosem nienaprawialnie rozrywa więź między wiedzą a ethosem. W odróżnieniu od ponowoczesnych teorii etyki, hipostatyczny przewrót myśli umożliwia nam zrozumienie faktu, że żadne odzwierciedlenie meontycznego bycia w bytującym nie może być manifestacją, która dla logosu posiadałaby wymiar etyczny. Widzimy mianowicie, że właśnie dlatego, *iz najgłębszy wymiar hipostatycznie rozumianego bycia stanowi to, co jest przed wszelkim bytem, żaden byt nie jest w stanie zobowiązać do etycznego działania, nawet jako epifania całkiem poza-metafizycznej instancji (niebytującego bycia, innego, wydarzenia, różnicy, itd.)*. Żadna świętość uniwersalnie rozumianego bycia nie jest w stanie zmusić mnie do etycznego

postępowania. Do narodzin ethosu dochodzi, jak się przekonaliśmy, tylko w najintymniejszej i zarazem najbardziej ekstymnej głębi samej hipostazy, gdzie w niebycie zachodzi artykulacja imperatywu moralnego jako formowania się apofatycznej Nicości i nań odpowiadamy *wiarą*. Ten imperatyw – i odpowiedź nań – jest zawsze całkowicie osobisty, nie-logosowy, prywatny. Co więcej: na poziomie ontologicznym imperatyw ten zawsze jest religijny, zawsze mistyczny. Jakikolwiek narodziny pozytywnego ethosu są zatem sprawą uznania, rozpoznania. Sprawą przymierza, które nie sposób uzasadnić za pomocą rozumu. W ostateczności, ethos sam może się uzasadnić tylko w pierwotnej relacji oddania się początkowi i końcowi własnego bycia. *Dobroć powinna zeżreć bycie od wewnątrz*. Ekspłodować w nim, w jego największej głębi. *Ale skąd indziej*. I dzięki doświadczeniu tej dobroci *skąd indziej* bycie już nie jest byciem. Językiem religijnym możemy powiedzieć za apostołem Pawłem, nie tylko o zbawieniu, lecz o najprostszych etycznym postępowaniu (nie w „zwykłym“ sensie, lecz w sensie ethosu): „[Wybranie] więc nie zależy od tego, kto go chce lub o nie się ubiega, ale od Boga, który okazuje miłosierdzie.“¹⁵

*

Zapomnieliśmy o ofierze. W niej także uczestniczymy, nawet nie zdając sobie z tego sprawy. Gdy jej świat się rozpada w bólu, gdy wszystko jest bólem, gdy bycie jest bólem i przerażeniem, ofiara wie, nie wiedząc:

„Gdy zbliża się granica bycia, zaczyna się Nieznane. Ale w tym Nieznanym zginie także mój kat. Inne-niż-bycie uniemożliwia zwycięstwo zła. *Tetélestai*. 'Wykonało się!'“ (J 19,30)

Ale czy wspiera także zwycięstwo dobra? Tu ludzki logos zamilknie. A jednak wiemy, że w Nieznanym może kryć się wiele. I możemy oprzeć się o przeczucie, o to samo przeczucie, w wyniku którego w ogóle narodził się ethos. Oprzeć się o wiarę, która różni się od wiary, rodzącej ethos – a różni się dlatego, że nie zapomniła o Ofierze, o jej *ciele*, o jej *widzialnym byciu*. Możemy oprzeć się o przeczucie niesłychanego, które nie miało jakiegos spektakularnego początku. Wczesny ranek pierwszego dnia tygodnia. Pusty grób. Milczenie. „Ogarnęło je bowiem zdumienie i przestach. Nikomu też nic nie oznajmiły, bo się bały.“ (Mk 16,8)

¹⁵ Powiedziane jeszcze ściślej, językiem teologicznym: 1 J 4,19: *autòs pròtos egápesen hemàs*, „Bóg sam pierwszy nas umiłował“. Ta wypowiedź w kontekście chrystologicznym 1 J oczywiście odnosi się do prymatu Bożego zbawczego czynu w historii, czyli w kerygmacie, który dochodzi do nas jako coś „historycznego“ - ale już samo przyjęcie kerygmatu wymaga ten sam *autòs egápesen hemàs* w wylaniu Ducha, w przedhistorycznym otwarciu serca. Ta poprzedzająca miłość, miłość jakby z góry jest, wedle chrześcijan, czymś uniwersalnym - *pántas anthrópous thélei sothênai* („który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni“ 1 Tm 2,4), ale to nie zmniejsza jej wydarzeniowości, która dochodzi do głosu właśnie w narodzinach ethosu. W perspektywie filozoficznej dotykamy podstawowego stosunku „natury“ ludzkiej (słowo zapisuję w cudzysłowie dlatego, że zdaję sobie sprawę z jego kontekstowej relatywności) wobec zła czy dobra. Zło, które w refleksji jawi się jako *urzeczywistnienie ontologicznej struktury hipostazy, jest złem tylko w przypadku, gdy z ludzkiej phýsis a priori eliminujemy „nadprzyrodzone“*. Ale to wcale nie musi tak być. Grecy ojcowie kościoła – właśnie dzięki swemu doświadczeniu w sferze filozofii – nie popełnili tego błędu. Dla nich (przynajmniej dla najbardziej dociekliwych z nich) Boża *cháris* stanowi element konstytutywny ludzkiej *phýsis*. I tylko w tym sensie „natura człowieka jest dobra“.

