

Ł u k a s z C z a j k a

## Człowiek jako cierpiące ciało w filozofii Johna D. Caputo

*Piszący niniejsze wcale nie jest filozofem, nie rozumie systemu, o ile istnieje takowy, o ile jest już gotów (...). Piszący niniejsze nie jest ani trochę filozofem; jest on poetice et eleganter pisarzem amatorem, który nie układa systemów ani nawet szkiców systemów; nie zapisuje się do systemu ani nie dopisuje się do niego.*

S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie* (1982: 6)

**Słowa kluczowe:** *radykałna hermeneutyka, poetyka zobowiązania, ponowoczesne chrześcijaństwo, J.D. Caputo, J. Derrida, dekonstrukcja etyki, tortury, rabbi Jezua, niewyraźność bólu*

### Wprowadzenie

Co pozostało dziś z dorobku filozofii postmodernistycznej? Czy filozofia ogłaszająca na swych sztandarach „kres człowieka” może wnieść jakiś pozytywny wkład do badań antropologicznych?

Jednym z ostatnich orędowników myśli postmodernistycznej jest John D. Caputo, amerykański filozof, teolog i propagator idei radykalnej hermeneutyki. Swoją intelektualną drogę zaczynał od twórczego skonfrontowania myśli Martina Heideggera i scholastycznej filozofii św. Tomasza z Akwinu (Caputo 1982). Podejmował także próby przewyciężenia ontoteologicznej metafizyki przy pomocy mistycznych koncepcji Mistrza Eckharta (Caputo 1986) i Anioła Ślązaka, a późną myśl Heideggera (Caputo 1993) poddawał procesowi demitologizacji, chcąc przywrócić jej zapomniane doświadczenie faktyczności życia. Caputo wchodząc w dialog z dekonstrukcją Jacquesa Derridy sformułował

swój własny projekt radykalnej hermeneutyki (Caputo 1987), który jest propozycją jego odpowiedzi na postmodernistyczny zwrot w filozofii. Natomiast w kulminacyjnym momencie swojej intelektualnej działalności amerykański hermeneuta eksponował religijny wymiar pism Derridy (Caputo 1997) oraz przedstawił zarys dekonstrukcjonistycznej wersji postsekularyzmu, który przybrał formę teologii słabego Boga (Caputo 2006).

Moim celem jest ukazanie zarysu radykalno-hermeneutycznej filozofii człowieka. Nie mogę tego uczynić bez wkroczenia na obszar filozofii praktycznej, której zadaniem jest opisanie relacji międzyludzkich. Dla Caputa filozofia praktyczna nie przybiera formy uniwersalnego systemu etyczno-politycznego, lecz bardziej poetycznego pisarstwa, które nakierowuje swoją uwagę na osobliwości (*singularities*) wydarzające się w trakcie zmagania z codziennością i odpowiada na wezwanie moralnego zobowiązania wobec cierpiących ciał. To właśnie człowiek jako cierpiące ciało jest najważniejszym tematem radykalno-hermeneutycznej refleksji nad ludzką egzystencją.

## Człowiek w sytuacji radykalno-hermeneutycznej

Hermeneutyka i metafizyka prezentują dwa odmienne podejścia do kwestii poznawania człowieka i świata, w którym przyszło mu żyć. Metafizyka poszukuje interpretacyjnej jednoznaczności, obiektywności poznania, i zamyka życie w stabilnych ontologicznych strukturach. Hermeneutyka wskazuje na różnorodność możliwych interpretacji, podkreśla usytuowanie historyczne, kulturowe i językowe ludzkiego poznania oraz opowiada się raczej za stawianiem się bytu niż jego niezmiennością.

Caputo stojąc zdecydowanie po stronie hermeneutyki, jednocześnie radykalizuje jej podstawowe założenia. Amerykański filozof sprzeciwia się postrzeganiu hermeneutyki tekstu jako teorii oferującej pewne interpretacyjne narzędzia, dzięki którym można wyeliminować niejednoznaczności zawiłych fragmentów tekstów wszelkiego typu. Radykalna hermeneutyka nie ma naśladować tradycyjnej hermeneutyki biblijnej, podającej właściwą interpretację Pisma, ani iść w ślady zaproponowanej przez Leo Straussa metody *close-reading* (uwážnego czytania tekstów pomiędzy wierszami), która odkrywa ukryte przesłania zakodowane w klasycznych tekstach filozofii (Strauss 1998: 107–121). Dla radykalnego hermeneuty każda lektura tekstu ma być sposobnością do reinterpretacji wcześniejszych kanonicznych odczytań dzieła i spluralizowania zawartych w nim sensów.

Jednakże hermeneutyczna aktywność nie dotyczy jedynie tekstów, lecz także rozumienia i interpretowania ludzkiego bycia jako takiego. W tej kwestii Caputo reaktywuje odrzuconą przez późnego Heideggera spuściznę herme-

neutyki faktyczności (van Buren 1997: 166–184). Radykalna hermeneutyka nie rozpoczyna od ustanowienia jakiejś niepodważalnej i fundującej zasady *arche* ani nie ustanawia absolutnego celu, który niczym gwiazda przewodnia miałby kierować jej wszelkimi działaniami. Radykalny hermeneuta, starając się zrozumieć siebie i świat, w którym jest zanurzony, rozpoczyna od „tu i teraz” faktycznej egzystencji oraz jest w pełni świadomy nieodzowności oddania się interpretacyjnej praktyce<sup>1</sup>.

Gdy metafizyka chce umieścić ludzką egzystencję w ramach uniwersalnych stabilizujących struktur ontologicznych, to radykalna hermeneutyka podkreśla trud życia pogrążonego w drzeniu i niestabilności upływu (*flux*)<sup>2</sup>. *Flux* jest ciągłą zmiennością fizycznego świata, który w żadnym momencie swego istnienia nie jest tym samym światem, którym był przed chwilą. Jest płynnym strumieniem świadomości i permanentną kreacją ludzkiej tożsamości. Jest swobodną zabawą znaczeń, sensów, znaków i interpretacji.

Dla Caputo naturalną konsekwencją takiej wizji upłynnionej rzeczywistości jest pasja niewiedzy<sup>3</sup>, o tym kim jesteśmy (Caputo 2000: 17). Amerykański filozof oponuje przeciwko idei stałej i niezmiennej natury ludzkiej<sup>4</sup>. Z jednej strony kieruje się epistemologicznym sceptycyzmem, który powątpiewa w możliwość obiektywnego poznania istoty człowieczeństwa. Z drugiej strony pozytywne definiowanie natury ludzkiej prowadzi do ograniczania pluralizmu różnic i wykluczania pewnych sposobów bycia. Na to nie może się zgodzić radykalna hermeneutyka, która ma sceptycznie analizować to wszystko, co uchodzi za naturalne lub oczywiste.

Thomas S. Carlson słusznie dostrzega, że w przypadku radykalno-hermeneutycznej filozofii człowieka możemy mówić o pewnej antropologii negatywnej, która inspirując się teologią apofatyczną, unika formułowania w pozytywnych kategoriach odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek (Carlton 2010: 151–152). Niewiedza o tym, kim jesteśmy, nie ma prowadzić do pogrążenia się w pesymizmie i marazmie, ale ma stanowić sposobność do przepelnionego twórczą pasją kreowania samego siebie. Jeśli nie wiemy, kim jesteśmy, to musimy jakoś siebie kreować, ale jeśli tkwimy w stanie permanentnej autokreacji, to właśnie z powodu tej ciągłej zmienności nigdy nie możemy ostatecznie ustalić tego, kim jesteśmy.

<sup>1</sup> Nie ma czystych faktów, są tylko fakty jakoś już zinterpretowane. W ten sposób Caputo rozumie radykalne słowa Nietzschego: „nie ma faktów, są tylko interpretacje”.

<sup>2</sup> Metafizyka, afirmując stabilność i niezmiennosc, jest wyrazem sprzeciwu wobec strumienia płynnej rzeczywistości. Radykalny hermeneuta, akceptując upływ (*flux*), poddaje się przepływowi (*flow*), tym samym zanurzając się w kruchości i przygodności życia.

<sup>3</sup> Tylko niewiedza może uruchamiać pasję poznawania.

<sup>4</sup> Caputo zamiast podejmować problematykę związaną z ideą natury ludzkiej, stara się przedstawić radykalno-hermeneutyczną sytuację, w której wydarza się ludzka egzystencja.

Caputo zamierzał swojej pierwszej książce prezentującej zarys radykalnej hermeneutyki nadać tytuł „Odzyskanie człowieka” (Caputo 1987: 289). Zrezygnował z niego, gdyż sugerował on reaktywację pewnej określonej i prawdziwej koncepcji człowieczeństwa, którą trzeba przywrócić współczesności, błąkającej się pomiędzy błędami. Człowiek nie ma sobie przypomnieć (*recollection*), kim naprawdę jest, lecz w akcie twórczego powtórzenia<sup>5</sup> (*repetition*) konstruować samego siebie.

Choć Caputo bez wątplenia zalicza się do obozu postmodernistów, to jednak jego refleksję nad człowiekiem uruchamia antyczne wyznanie Augustyna z Hippony, który stwierdzał, że stał się pytaniem dla samego siebie (św. Augustyn 2004: 294). Autor *Wyznań* odnalazł odpowiedź na to pytanie w słowach Boga przekazywanych przez religię chrześcijańską. Caputo pozostawia pytanie otwartym, ciągle zadając je na nowo z przeświadczeniem, że nie można na nie udzielić ostatecznej odpowiedzi.

## Przeciwko etyce

Trudno mówić i pisać o człowieku bez poruszania zagadnień związanych z charakterem jego relacji do innych istot żywych<sup>6</sup>. Koniecznością staje się wkroczenie w obszar rozważań etycznych, ale w tym momencie pojawia się dla Caputo problem, gdyż zadaniem do zrealizowania jest według niego mówić o moralnym zobowiązaniu bez etyki. Caputo, deklarując, że jest „przeciwko etyce” (Caputo 1993: 1–19)<sup>7</sup>, formułuje swój protest wobec idei uniwersalnych przewodników etycznych, które dostarczają ogólnych schematów właściwego postępowania w każdej sytuacji. Takie uniwersalne kodeksy etyczne działają usypiająco, wdrukowując w nas pewne automatyzmy działania, i tym samym zniechęcają do indywidualnego oceniania osobliwych sytuacji, z którymi przychodzi nam się konfrontować w trakcie zmagania z codziennością.

Jednakże nie chodzi o totalne odrzucenie ogólnych reguł postępowania, lecz o uczynienie ich bardziej elastycznymi i podatnymi na dopasowywanie

---

<sup>5</sup> W tym momencie widać dług, jaki Caputo zaciąga u Kierkegaarda. Duński filozof, określany przez Caputo mianem proto-postmodernisty, dokonał podziału na przypomnienie i powtórzenie. Przypomnienie jest reakcyjnym ruchem wstecz, zwróceniem się ku prawdzie wyartykułowanej już w przeszłości i jej wiernym odtworzeniem. Natomiast powtórzenie jest progresywnym skokiem w przód, który paradoksalnie wytwarza to, co powtarza.

<sup>6</sup> Nie chodzi tylko o międzyludzkie relacje, ale także o stosunek człowieka do zwierząt i środowiska naturalnego. Podczas gdy Bóg lub absolutyzowany człowiek są Innymi zapisywanymi wielką literą, to zwierzęta i rośliny są często postrzegane jako „mali inni”.

<sup>7</sup> Amerykański hermeneuta z ostrożną przychylnością spogląda w stronę długiej tradycji zapoczątkowanej przez Arystotelesa, który podkreślał, że w ramach filozofii praktycznej nie możemy osiągnąć pewności wiedzy rozumianej jako *episteme*. Etyka bowiem nie jest nauką, nie oferuje dokładności i przewidywalności matematyki, lecz jest pewną mądrością praktyczną.

ich do nowych okoliczności, w których muszą być stosowane. Osobliwe sytuacje<sup>8</sup>, których dylematów nie da się łatwo rozwiązać poprzez odwołanie do tradycyjnych kodeksów etycznych, nie mają być przycinane w taki sposób, by jakoś dopasowały się do ogólnych schematów postępowania, lecz to ogólne reguły mają być podatne na reformowanie się pod wpływem konfrontacji z osobliwościami życia<sup>9</sup>.

Proponowana przez autora *Radykalnej hermeneutyki* postmetafizyczna refleksja nad moralnością ma być przesiąknięta przez poetykę zobowiązania (*poetics of obligation*) (Caputo 1993: 20–21). Dlaczego Caputo chce, by jego teksty z zakresu filozofii praktycznej posługiwały się taką poetyką? W pierwszej kolejności ważne jest podkreślenie tego, że nie chodzi o stworzenie kolejnego systemu etycznego, lecz o praktykowanie pisarstwa, które jest wyrazem sprzeciwu wobec panującej niesprawiedliwości, przemocy i zobojętnienia na cierpienie. Nie chodzi o tworzenie abstrakcyjnych traktatów z zakresu etyki, czytanych i rozumianych głównie przez akademickich specjalistów, lecz o proponowanie przepełnionych emocjami manifestów pobudzających do działania. Poetyka zobowiązania<sup>10</sup> ma się przede wszystkim odwoływać do emocjonalnego porządku serca (*kardia*), a nie formalnych argumentów, których poszukuje rozum. Zagrzewająca do działania retoryka poetyki zobowiązania ma przekonywać, że sprawiedliwość nie może czekać i musi być czyniona tu i teraz.

Jeśli poetyka liryczno-filozoficznych dyskursów Caputo chce być głosem zobowiązania, to zobowiązania do czego? Po pierwsze, zobowiązania do sprzeciwu wobec przemocy w jej postaci fizycznej, strukturalnej i symbolicznej. Po drugie, zobowiązaniem do multiplikowania różnic. Przede wszystkim jest jednak zobowiązaniem do uśmierzenia bólu cierpiących ciał, gdyż to właśnie podczas konfrontacji z ich strapionymi obliczami doświadczamy w najbardziej przemożny sposób faktycznej obecności zobowiązania w naszym życiu.

Zobowiązanie się wydarza, tak po prostu. Zrazu i zwykle jesteśmy już w sferze oddziaływania różnorodnych zobowiązań, spośród których zobowiązanie wobec katastrofy wyniszczonego ciała stanie się przedmiotem naszych dalszych rozważań.

---

<sup>8</sup> Klasycznym przykładem takiego osobliwego wydarzenia, z którym etyka sobie nie radzi lub wręcz ulega zawieszeniu, jest starotestamentowa opowieść o Abrahamie idącym na górę Moria, by tam ofiarować swojego syna Izaaka.

<sup>9</sup> Na podobny motyw natrafiamy w filozofii nauki Thomasa S. Kuhna. Gdy kanoniczne paradygmaty „normalnej nauki” konfrontują się z problemem lub zagadką, których nie są w stanie rozwiązać, to ich zwolennicy mogą wykonać dwa ruchy. Po pierwsze, mogą starać się spacyfikować problem poprzez próby takiego jego przeformułowania, by dał się zasymilować w ramach obowiązujących paradygmatów. Po drugie, mogą dokonać rewolucyjnego przeformułowania swoich fundamentalnych teorii, co doprowadzi do ustanowienia nowego paradygmatu.

<sup>10</sup> Jednymi z najstarszych przykładów takich liryczno-filozoficznych dyskursów przepełnionych stylistyką poetyki zobowiązania mogą być ewangeliczne przypowieści i Kazanie na górze.

## Zobowiązanie wobec cierpiącego ciała

Kiedy konfrontujemy się z nawiedzającym nas wezwaniem zobowiązania? Co musi się wydarzyć, by zobowiązanie wstrząsnęło naszą autonomią i wymusiło podjęcie interwencji? Dla Caputo momentem, w którym najmocniej dociera do nas głos zobowiązania, jest zderzenie z ciałem, które cierpi, cuchnie, umiera lub gnije.

Amerykański hermeneuta wprowadza bardzo ważne dla jego poetyki zobowiązania rozróżnienie na ciało rozumiane jako *flesh* i rozumiane jako *body* (Caputo 1993: 194–196). Ciało jako *body* jest zdrowym organizmem, zdolnym do działania i emanującym przejawami życia. Ideał tak postrzeganego ciała urzeczywistnia słynna rzeźba Michała Anioła, która przedstawia atletycznego, silnego i pełnego wigoru Dawida. Takie ciało nie jest źródłem zobowiązania, lecz jego adresatem. To właśnie ciało jako *body* ma się pochylić nad cierpiącymi ciałami i przynieść im choćby namiastkę ukojenia bólu. Natomiast ciało rozumiane jako *flesh* jest organizmem konsumowanym przez najbardziej wyniszczające choroby, torturowanym w miejscach kaźni i wydzielającym ohydny odór. To właśnie ono jest jednym ze źródeł zobowiązania wzywającego do podjęcia interwencji przerywającej spiralę cierpienia. Przykładem takiego ciała będzie poranione i umęczone katorgą ciało Jezusa przedstawione w filmie *Pasja*<sup>11</sup>.

Ciało będące aktywnym *body* może w każdej chwili, nagle, w mgnieniu oka przeistoczyć się w pasywne *flesh*, które eksponuje się, zaznacza swoją obecność, przypomina nam się w takich momentach życia, w których dotąd zdrowy organizm przestaje sprawnie funkcjonować. Przypominamy sobie o płucach, gdy zaczynamy się dusić, lub o sercu, gdy doznajemy zawału. To natychmiast przywołuje skojarzenia z Heideggerowskim spojrzeniem na poręczne narzędzia<sup>12</sup>. Takie sprawnie funkcjonujące narzędzie (np. zegarek na rękę) zostaje w pełni wintegrowane w codzienność naszego bycia-w-świecie i nie narzuca nam on swojej w nim obecności. Narzędzie eksponuje w sposób wyraźny swoją obecność dopiero w momencie, gdy jest zepsute. Dokładnie w ten sam sposób o swoim istnieniu przypominają niesprawne narządy naszych ciał.

Choć Caputo podkreśla, że cierpiące, niesprawne lub wręcz martwe ciała sprawiają, że konfrontujemy się z wezwaniem zobowiązania, to jednak nic

---

<sup>11</sup> Dzieło Mela Gibsona spotkało się z odrzuceniem ze strony niektórych krytyków filmowych, którzy widzieli w tym filmie jedynie brutalne eksponowanie ludzkiego mięsa. To właśnie ciałem sprowadzonym do wulgarnego, biologicznego wymiaru mięsistości najbardziej interesuje się Caputo.

<sup>12</sup> Sprawne ciało wytwarza młotek, projektując go w taki sposób, by był dopasowany do jego dłoni. W ten sposób młotek staje się poręcznym narzędziem. Okaleczone ciało, które nie posiada rąk, potrafi sprawnie posługiwać się narzędziami, które z jego perspektywy są absolutnie niefunkcjonalne, bo nie są dopasowane do stóp lub ust.



nie może zapobiec temu, by owe ciała jednocześnie nie prowokowały gniewu, nienawiści i pogardy. Obecność osoby z niepełnosprawnością może wzbudzać moralne zobowiązanie do udzielenia jej pomocy, ale jej słabość może jednocześnie prowokować uczucie pogardy, które prowadzi do wyszydzania i gnębienia osób z niesprawnymi ciałami. Widok zmasakrowanych ciał może wzbudzać poczucie zobowiązania do ich należytego pochowania, ale nawet martwe ciało może nadal wzbudzać nienawiść i stać się celem brutalnych ataków. Przykładów takiej wrogości wobec martwego ciała możemy doszukać się w różnych kulturach i epokach historycznych. Taką nienawiść widzimy w postępowaniu Achillesa, który targa wzdłuż murów Troi ciało Hektora. Podobny los spotkał amerykańskich pilotów, których helikopter Black Hawk został zestrzelony w Somalii podczas walk w stolicy kraju, Mogadiszu. Nienawiść wobec ciała w niektórych przypadkach może stanowić próbę zagłuszenia dobiegającego z jego strony moralnego zobowiązania. Zniszczenie, ukrycie lub złożenie w anonimowym, zbiorowym grobie ma zagłuszyć wezwanie owego zobowiązania do zaprzestania przemocy<sup>13</sup>.

Caputo, dokonując napiętnowania oprawców ciała, jednocześnie wskazuje szlachetne przykłady kobiecych bohaterek, które odpowiadając na zobowiązanie dobiegające z otchłani zgładzonego ciała, zostały jego opiekuńczymi strażniczkami (Caputo 1993: 166–174). Pierwszą strażniczką ciała rzuconego na pożarcie zwierzętom jest Antygona<sup>14</sup>, która pilnuje zmasakrowanych zwłok swojego brata Polinejkesa. Antygona nie wypowiada wojny, lecz troszczy się o jej ofiary. Nie zabija ciała, lecz chce je pochować. Właśnie z tych powodów zostaje pochowana żywcem. Żydowskimi odpowiedniczkami Antygony są nowotestamentowe kobiety, które towarzyszyły Jezusowi podczas jego kaźni i przybyły do grobu, by pielęgnować złożone w nim ciało. Ich modlitwą był lament, który nie pozwalał zapomnieć o cierpieniu zadanym ciału.

Caputo parafrazując słowa Nietzschego z *Poza dobrem i złem* (Nietzsche 2005: 5) pyta: czy zobowiązanie jest kobietą? Jeśli tak, to jest kobietą „żydogrecką”<sup>15</sup>, która jest strażniczką ciała i towarzyszką jego cierpienia.

---

<sup>13</sup> Jednakże nawet ciało, które zostało usunięte z pola widzenia ludzkich oczu, może powrócić jako widmo nawiedzające swoich oprawców, co podkreślał w swojej *Zagładzie domu Ushearów* Edgar Allan Poe (2009: 38–58).

<sup>14</sup> Także Andrzej Horubała w swoich publikacjach z zakresu krytyki teatralnej przywołał postać Antygony w odniesieniu do osób domagających się prawdy o losie ciał ofiar katastrofy w Smoleńsku oraz wszystkich tych, którzy z uporem poszukują ukrytych w zbiorowych grobach ciał ofiar komunistycznego reżimu (Horubała 2012: 49).

<sup>15</sup> Termin „żydogrek” (*Jewgreek*) pochodzi z książki Jamesa Joyce’a. Caputo używa tego sformułowania podkreślając poligenezę intelektualnych tradycji Zachodu, a w odniesieniu do poetyki zobowiązania wskazuje, że jej źródła biją w Atenach i Jerozolimie.

## Ciało, które staje się bólem<sup>16</sup>

Człowiek będący ciałem zanurzonym w ogromie cierpienia uzyskuje absolutną pewność co do rzeczywistości swojego bólu. Mieć ból, to mieć pewność. Tu nie ma miejsca na sceptycyzm i wątpliwości. Jednakże pewność bólu przysługuje jedynie mojemu subiektywnemu doświadczeniu jego intensywności. Mój ból spoczywa w krypcie mojego ciała, dlatego jego rzeczywistość lub intensywność może wzbudzać wątpliwości osób trzecich, którym nie może przysługiwać bezpośredni wgląd w intymne doświadczenie mojej cielesności. Niewiara innych w rzeczywistość mojego bólu może wpływać na zwiększenie się jego intensywności, co wskazuje na potrzebę zachowania przez osoby wchodzące w kontakt z cierpiącymi ciałami należytej wrażliwości, solidarności i zaufania pokładanego w słowach wyrażających cierpienie.

To właśnie wyrażenie naszego bólu przy pomocy języka okazuje się bardzo trudnym zadaniem. Jak bowiem przyodziać w słowa nasz subiektywnie odczuwany ból i tym samym uczynić go intersubiektywnie komunikowalnym? Ból jest jednym z tych aspektów ludzkiego życia, który stawia językowi potężny opór. Elaine Scarry w swoim studium nad ciałem doświadczającym bólu powołuje się na słowa Virginii Wolf, która stwierdziła, że język angielski potrafi opisać egzystencjalne rozterki Hamleta lub traumatyczność tragedii Króla Leara, ale nie potrafi znaleźć słów, by wyrazić doświadczenie fizycznego bólu głowy (Scarry 1985: 4).



**Rysunek 1.** Rysunek pochodzi z mangowej serii horrorów *Hellstar Remina*, autorstwa Ito Jungi.

<sup>16</sup> W tym podrozdziale korzystam z ustaleń Elaine Scarry, której badania nad cierpiącymi ciałami stanowią jedną z inspiracji dla rozważań Caputa (Scarry 1985).



Najoczywistszym sposobem ekspresji silnego bólu fizycznego jest prze-  
rażliwy krzyk. Jednakże okropny krzyk wydobywający się z głębi cierpiącego  
ciała nie jest jeszcze wyrażeniem bólu na poziomie językowym. Krzyk jest  
raczej bliższy zwierzęcemu sposobowi ekspresji odczuć. Możemy przenieść  
krzyk w sferę językową poprzez dokonanie próby jego zapisania. Dobrym  
punktem odniesienia mogą być powieści graficzne lub popularne komiksy,  
których autorzy starają się wyrazić pochwycony krzyk w statyczności graficz-  
nych znaków. Oto zaledwie kilka takich prób zapisania krzyku cierpienia: Ah!  
Ahhhhhhhh! Aaaachh!, Unnh! Hnnghh! Eeeiiiighhhh!

Na przytoczonych powyżej przykładach widać wyraźnie, jak bardzo język  
jest nieporadny w swoich podejściach do ekspresji bólu. Jednakże fizyczny ból  
nie tylko stawia opór językowi, lecz może być wręcz czynnikiem, który doko-  
nuje destrukcji języka. Potworny ból doznawany przez torturowanego człowie-  
ka sprawia, że taka osoba cofa się do stanu egzystencji pre-językowej. Gdy  
wyniszczone ciało nie może już używać słów, to jedynym sposobem ekspresji  
wewnętrznych przeżyć pozostaje wydobywanie z siebie odgłosu jęków, char-  
czenia lub rżenia. W ten sposób ból niszczy możliwość językowej ekspresji  
i komunikacji.

Ofiarą bólu pada nie tylko język, ale także świat, w którym żyjemy, a który  
traci dla nas wszelkie znaczenie. Świat torturowanej osoby ulega radykalnemu  
zawężeniu. Na początku katongi świat osoby poddawanej torturom kończy się  
na ścianach miejsca kaźni. Wraz z intensyfikacją doznawanego bólu zerwaniu  
ulegają wszelkie więzi łączące osobę torturowaną ze światem. Doświadczając  
ogromnego cierpienia zapadamy się w siebie, a nasze zmysły i umysł koncen-  
trują się wyłącznie na bólu. W ten sposób świat zewnętrzny ulega destrukcji  
i przestaje się liczyć.

Pomimo licznych trudności z wyrażaniem bólu poprzez medium języka  
nie można porzucić prób ich przewyciężania, które mogą być motywowane  
przynajmniej dwoma ważnymi powodami. Pierwszy związany jest z moralnym  
zobowiązaniem do świadczenia o losie prześladowanych osób. Ofiary, które  
doznawały tortur i odczuwają w sobie palącą potrzebę świadczenia o ogro-  
mie zła, które je dotknęło, muszą szturmować granice języka, by zachowując  
powagę, oddać grozę swoich przepełnionych bólem doświadczeń. W takich  
przypadkach ból przekuty w słowa służy wyrażeniu sprzeciwu wobec obecno-  
ści zła w świecie. Drugi powód wiąże się ze *stricte* medycznym podejściem do  
bólu jako przejawu choroby. Konieczność precyzyjnego określenia typu i natę-  
żenia bólu to kluczowy element procesu diagnostycznego. Dokładne nazwanie  
rodzaju bólu przez pacjenta może przyspieszyć proces wdrażania właściwej  
procedury terapeutycznej. Właściwe rozpoznanie dolegliwości po charaktery-  
stycznym dla niej typie bólu jest kwestią najwyższej wagi, gdy lekarze nie

dysponują fachową aparaturą mogącą zidentyfikować rodzaj choroby, na jaką cierpi pacjent.

W takich przypadkach ponownie przed nami pojawia się kluczowe pytanie filozofii o charakter relacji języka do świata. Na ile adekwatnie dyskursy językowe mogą opisywać rzeczywistość? To pytanie w rozważanym medycznym kontekście przybiera na wadze, gdyż nie mamy tu do czynienia z zabawą poetycznymi metaforami literatury, lecz z absolutnie poważną grą o życie pacjentów. Niewłaściwe nazwanie własnego bólu przez pacjenta może zaowocować błędną diagnozą i zastosowaniem nieskutecznej kuracji leczniczej.

W tym temacie problematyczny staje się postulat postmodernistyczny głoszący potrzebę ciągłego multiplikowania wszelkich interpretacji i odrzucenie realistycznego<sup>17</sup> podejścia do relacji język–rzeczywistość. Choć nigdy nie możemy przestać funkcjonować w ramach hermeneutycznej sytuacji skazującej nas na konieczność zapośredniczenia poznania przez jego interpretację, to mimo tego diagnostyczna potrzeba prawidłowego nazwania przeżywanego bólu wymaga od nas wzmoczenia wysiłków, których celem będzie możliwie jak najdokładniejsze przyleganie słów do opisywanych przez nie zjawisk. Afirmowana przez Caputa swobodna gra znaków na polu diagnostyki medycznej może się okazać praktyką bardzo ryzykowną i przynoszącą słabe efekty. Starcia różnych interpretacji nie da się uniknąć, ale zamiast skupiać się na ich komplikowaniu, należy próbować je precyzować.

\*\*\*

Poruszając problematykę związaną z przeżywaniem bólu nie sposób pominąć kwestii porównania bólu fizycznego i duchowego<sup>18</sup>. Duchowym cierpieniem jest egzystencjalny *Weltschmerz* Wertera, paryski *spleen* Baudelaire'a lub trwoga życia, które utraciło swój sens. Takie cierpienie wcale nie musi być postrzegane jako coś negatywnego i zasługującego na zwalczanie. Wielu poetów dekadentyzmu (Baudelaire, Rimbaud, Verlaine, Korab-Brzozowski) afirmowało swoje egzystencjalne cierpienie, dopatrując się w nim przejawów

---

<sup>17</sup> Diagnostyka medyczna musi funkcjonować w ramach realistycznego podejścia do relacji język–rzeczywistość. Lekarz musi przyjąć, że formułowane przez pacjenta językowe ekspresje przeżywanego przez niego bólu (np. ból palący, pulsujący lub promieniujący) adekwatnie odzwierciedlają wewnętrzne stany w jego ciele. To może doprowadzić do zidentyfikowania choroby (po charakterze bólu) i zastosowania skutecznego leczenia. Jeżeli lekarzowi i pacjentowi uda się skutecznie połączyć sferę językową z ontologicznym wymiarem rzeczywistości, to wspólnie mogą osiągnąć pozytywny efekt końcowy, jakim jest interwencja transformująca rzeczywistość (przejście od stanu chorobowego do wyzdrowienia ciała).

<sup>18</sup> Trudno mówić o cierpieniu ducha bez cierpiącego ciała. Egzystencjalne kryzysy znajdują swoje odzwierciedlenie w stanach ciała. To właśnie reakcje ciała (drzenie głosu, pocenie, zaczerwienienie twarzy, martwe spojrzenie) zdradzają chorobę ducha.

wyższego człowieczeństwa, charakterystycznego dla przedstawicieli duchowej arystokracji, która pogardzała prymitywnym stylem życia filistrów. Ból egzystencjalny, owa swoista choroba ludzkiego ducha, może być wręcz postrzegany jako warunek konieczny dla owocnej artystycznej twórczości, rodzącej się z bólu nadwrażliwej duszy.

Podczas gdy ból egzystencjalny może stać się obiektem afirmacji, to ból fizyczny (poza skrajnymi patologicznymi przypadkami) jest przede wszystkim zwalczany i unikany<sup>19</sup>. Niejako w kontrze do takiego spojrzenia na ból fizyczny trzeba przywołać pogląd Ernsta Jüngera<sup>20</sup>, pochodzący z jego wojennych pism. Dla Jüngera ból fizyczny doznawany na froncie stanowi czynnik hartujący charakter, który osłabia się w okresach pokoju i dobrobytu. Jednak także w tym przypadku nie chodzi o afirmację ciągłego trwania w bólu, lecz o jego przetrwanie i przewyciężenie, prowadzące do umocnienia ducha.

Caputo, koncentrując swoje pisma z zakresu filozofii praktycznej na tematyce fizycznego bólu zadawanego ciału, dokonuje takiego wyboru z przynajmniej jednego ważnego powodu. Obawia się on, że pogrążenie w egzystencjalnych bólach może przesłonić nam widok na obecność w świecie ogromu fizycznego cierpienia. Ból duchowy może stać się anestetykiem, który czyni nas niewrażliwymi na cierpienia sponiewieranych ciał. Podejmując ten temat Caputo formułuje krytyczne uwagi wobec Heideggerowskiego spojrzenia na fenomen „zamieszkiwania” (Heidegger 2007: 139–157). Dla niemieckiego filozofa problem z zamieszkiwaniem nie dotyczy w pierwszej kolejności kwestii posiadania własnego domu, lecz nieumiejętności poetycznego zamieszkiwania świata<sup>21</sup>, które polega na pielęgnowaniu w naszym życiu przejawów Heideggerowskiej czwórni (*Geviert*), rozumianej jako jedność 4 elementów: nieba, ziemi, istot boskich i śmiertelnych.

W opinii Caputo, w filozofii Heideggera po odrzuceniu hermeneutyki faktyczności dokonał się zwrot ku esencjalizacji (Caputo 1993: 118–130) jego myślenia. Zamiast wsłuchiwać się w głos cierpiących ciał autor *Przyczynków do filozofii* wolał nasłuchiwać głosu Bycia. Egzystencjalny kryzys związany z wycofaniem się Bycia sprawił, że Heidegger koncentrował się na nieumie-

---

<sup>19</sup> Ból egzystencjalny stosunkowo łatwo skryć „w sercu na dzień” (Korab-Brzozowski 1978: 49), co utrudnia przybycie z pomocą w odpowiednim czasie. Natomiast osobie doświadczającej silnego bólu fizycznego trudno skryć swoje cierpienie, a to może prowadzić do prób usuwania obecności cierpiących chorych ze sfery publicznej, dokonywanych w imię kultu zdrowia i młodości.

<sup>20</sup> Caputo wskazuje na obecność przytoczonego motywu z twórczości Jüngera w filozofii wczesnego Heideggera z jego nazistowskiego epizodu (Caputo 1993: 52–56).

<sup>21</sup> Poetycznie mieszkają gospodarze górskiej chaty w Schwarzwaldzie, którzy żyją zgodnie z naturalnymi cyklami przyrody (element nieba), z szacunkiem odnoszą się do zasobów środowiska naturalnego jako źródeł pożywienia (element ziemi), oraz przechowują w domu kołyskę, trumnę (element śmiertelnych) i święte obrazy (element „boskich”).

jętności poetycznego zamieszkiwania świata, jednocześnie zbywając kilkoma słowami ogromny problem bezdomności w powojennych Niemczech. Nie czas poetyzować o czwórni, gdy tak wielu śmiertelnych marznie śpiąc na ziemi, pod gołym niebem, przy milczeniu „boskich”.

## Człowiek imieniem Jezua jako poeta zobowiązania

Caputo poszukując osobliwych poetów zobowiązania przywołuje postać żydowskiego rabbi Jezui<sup>22</sup>. Amerykański hermeneuta przepisuje na nowo znany fragment z Ewangelii św. Marka (Mk 3, 1–6), w którym Jezus dokonuje uzdrowienia w szabat (Caputo 1993: 146–150). W wersji Caputa rabbi Jezua stając przed obliczem surowych strażników uniwersalnego i nieugiętego Prawa, domaga się uczynienia sprawiedliwości. Jezua dokonując w szabat uzdrowienia cierpiącego ciała chorego z uschniętą ręką dopuścił się przekroczenia, zdekonstruowania obowiązującego prawa w imię sprawiedliwości. Takie przekroczenie prawa nie ma oznaczać jego absolutnego odrzucenia i zniszczenia, ale ma służyć podkreśleniu potrzeby otwarcia prawa na możliwości jego reformowania, wywołanego konfrontacją z nowymi życiowymi sytuacjami. Strażnicy religijnego Prawa tego nie rozumieli i uznawszy Jezua za anarchizującego buntownika skazali go na ukrzyżowanie. Ten, który odpowiadał na wezwania cierpiących ciał, sam stał się jednym z nich. Jego pełne wigoru ciało (*body*) z triumfalnego wjazdu do Jerozolimy i epizodu wyrzucenia kupców ze Świątyni przeistoczyło się w ciało (*flesh*) obitego „ludzkiego mięsa”, które uwiecznił Michał Anioł tworząc swoją Pietę.

Caputo podkreśla, że atutem chrześcijaństwa, który wyróżnia je spośród innych religii świata jest to, iż zbawiciel w chrześcijaństwie nie przyjmuje oblicza potężnego Boga gromiącego władców tego świata, lecz jest Bogiem poranionym i zamęczonym na śmierć, którego jedyną siłą była siła bezsilności<sup>23</sup>. Dla chrześcijan Bóg stał się cierpiącym ciałem potrzebującym towarzyszy jego bólu i strażniczek jego grobu. Właśnie w tym aspekcie, zdaniem Caputa, ujawnia się geniusz chrześcijaństwa.

Choć ponowoczesna religijność Caputa jest odległa od chrześcijańskiej ortodoksji, to w dwa wyjątkowe dni w roku praktykujący poetykę zobowiązania i tradycyjną etykę chrześcijańską spotykają się w tych samych miejscach.

---

<sup>22</sup> Chodzi oczywiście o Jezusa z Nazaretu. Caputa używa jego aramejskiego imienia, by oddzielić swoją opowieść o Jezui jako poecie zobowiązania od ortodoksyjnej narracji o Jezusie Chrystusie, który jest fundamentem hierarchicznego systemu wielu chrześcijańskich kościołów.

<sup>23</sup> Chodzi oczywiście o moc, jaką posiada przebaczenie, które dokonuje przemiany serca (*metanoia*).

W Wielki Piątek stojąc pod krzyżem przeżywają kaźń Jezusa<sup>24</sup>, a w Wielką Sobotę czuwają przy grobie, w którym spoczywa wyniszczone ludzkie ciało.

### Ponowoczesny *homo religiosus*

Radykalno-hermeneutyczna filozofia Caputo jest efektem spotkania dwóch tradycji intelektualnych: judeochrześcijańskiej i postmodernistycznej. W wyniku ich zderzenia dochodzi do obopólnej inspiracji. Biblijna ortodoksja zostaje zdekonstruowana, a postmodernizm odkrywa na nowo idee głoszone przez prenowożytnych teologów i filozofów religii. Caputo uzupełnia chrześcijaństwo św. Pawła, Akwinaty, Eckharta o wątki zaczerpnięte z profetycznej działalności proroka Amosa, którego głos był zapowiedzią zaprowadzenia panowania sprawiedliwości. Dla twórcy radykalnej hermeneutyki głównym pośrednikiem łączącym postmodernizm z tradycją biblijną był Emmanuel Lévinas. To on, formułując projekt etyki jako pierwszej filozofii, powoływał się na starotestamentowe zobowiązanie wobec „wdów, sierot i obcych przybyszów”. Dzięki temu jego zanurzona w judaizmie filozofia stała się silną inspiracją dla postmetafizycznej poetyki zobowiązania Caputo.

Postmodernizm, który po rewolucjach roku 1968 stał się niemalże filozoficzną modą, dziś sprawia wrażenia bycia zepchniętym do głębokiej defensywy<sup>25</sup>, a nową modą w filozofii stało się odwoływanie do perspektywy proponowanej przez neuronaukę. Trudno jednak jednoznacznie ogłosić koniec postmoderny, gdyż wiele z jej postulatów i haseł, takich jak multiplikowanie różnic, osłabianie tożsamości czy też rozbijanie jedności tradycji, to nadal niepodważalne oczywistości dla wielu współczesnych myślicieli, którzy nie określiliby siebie mianem reprezentantów postmodernizmu.

Największym wkładem Caputo do dorobku filozofii ponowoczesnej jest jej otwarcie (dokonane w duchu postsekularyzmu<sup>26</sup>) na idee przekazywane przez tradycyjne kultury religijne, które były zdecydowanie zwalczane przez oświe-

---

<sup>24</sup> Różnica jest taka, że dla Caputo umiera wyjątkowy człowiek (wzięty przez swoich uczniów za Boga), domagający się sprawiedliwości poeta zobowiązania, a dla ortodoksyjnych chrześcijan umiera sam Bóg.

<sup>25</sup> Nawet przedstawiciele radykalnej myśli lewicowej wyrzekli się filozofii postmodernistycznej uznając, że jej nawoływanie do permanentnej rewolucji w myśleniu odpowiada kapitalistycznej logice ciągłego wprowadzania na rynek nowych produktów. W strukturalnej kruchości fundamentów kapitalistycznego systemu dopatrzyli się afirmowanej przez postmodernizm przygodności. Dlatego tacy krytycy kapitalizmu jak Žižek i Badiou dokonali zwrotu ku uniwersalizmowi, który był zawsze przez postmodernę egzorcyzmowany.

<sup>26</sup> Dekonstrukcjonistyczny postsekularyzmu Caputo należy odróżnić od postsekularyzmu prezentowanych przez współczesnych apologetów chrześcijaństwa (np. Dinesh D'souza), radykalnych lewicowców (Žižek, Badiou) i Habermasa, który swój postsekularyzm formował w rozmowach z kardynałem Josephem Ratzingerem.

eniowych modernistów. W jego ujęciu radykalna hermeneutyka i religijnie interpretowana dekonstrukcja<sup>27</sup> nie mają być najbardziej ekstremalnymi wersjami teologii śmierci Boga, które wbijają ostatni gwoźdź do trumny. Caputo traktuje bowiem nietzscheańską deklarację o śmierci Boga jako zapowiedź końca panowania metafizycznej idei Boga, co ma stanowić sposobność do zaproponowania nowych wzorów myślenia o boskości i religii.

Jakie są jednak efekty takiego bliskiego powiązania postmodernizmu i tradycyjnych religii? Czy postmodernizm odnawia chrześcijaństwo i wydobywa na powierzchnię skryte za dogmatami i hierarchicznymi strukturami radykalnie egalitarne oblicze chrześcijańskiej wspólnoty przesiąkniętej nakazem bezwarunkowej miłości każdego bliźniego? Czy też kolonizuje chrześcijaństwo i importuje do niego obce mu idee<sup>28</sup>, sprawiające, że ulega ono radykalnej transformacji? Dla Caputo paradoksalna logika Królestwa Bożego, która przybiera formę świętej anarchii (*sacred anarchy*) jest bramą otwierającą chrześcijaństwo na idee postmodernizmu. Zupełnie inną opinię w tej kwestii reprezentował Gilbert Keith Chesterton (Chesterton 2004: 219–247), który głosząc swoje radykalne i kontrowersyjne tezy (sam Bóg na krzyżu przez moment był ateistą; tylko Bóg może być prawdziwym buntownikiem przeciwko samemu sobie) pokazywał, w jaki sposób ewangeliczne paradoksy umacniają nauczanie chrześcijańskiej ortodoksji, a nie torują drogę dla zliberalizowanych wersji religii.

Póki co ruchy religijne<sup>29</sup> oparte na ponowoczesnej wierze bez religii<sup>30</sup> pozostają niewielkimi wspólnotami, które starają się wywalczyć dla siebie miejsce na duchowej scenie współczesności. Mimo wysiłków wielu propagatorów postmodernizmu okazuje się, że wielkie opowieści, które powstały w starożytności, przemawiają bardziej do serc i umysłów ludzi przepelnionych pasją wiary niż współczesne dyskursy liberalnych teologów.

Choć postmoderna nie cieszy się już takim uznaniem, jak jeszcze do niedawna, a ponowoczesne chrześcijaństwo napotyka nieprzychyłość ciągle

---

<sup>27</sup> Zdecydowanym krytykiem takiego podejścia do dekonstrukcji jest młody szwedzki filozof Martin Hägglund. Odrzuca on wszelkie interpretacje głoszące, iż w późnych pismach Derridy dokonał się „zwrot religijny”. Jego zdaniem dekonstrukcja cały czas pozostaje wierna idei radykalnego ateizmu (Hägglund 2008: 107–163).

<sup>28</sup> Podobny spór toczy się o status teologii wyzwolenia. Czy dokonuje ona przywrócenia zmarginalizowanego obrazu Jezusa postrzeganego jako rewolucjonista domagający się sprawiedliwości społecznej dla grup wykluczonych? Czy też teologia wyzwolenia jest marksizmem, który podszywa się pod chrześcijaństwo i instrumentalizuje ewangeliczne przesłanie do własnych celów?

<sup>29</sup> Przykładem takiej ponowoczesnej wspólnoty religijnej może być północnoirlandzka grupa Icon z Belfastu (Caputo 2007: 129–138).

<sup>30</sup> Caputo jest najwybitniejszym interpretatorem koncepcji „religii bez religii” (*religion without religion*), którą w swoich późnych pismach zaproponował Derrida (Caputo 2001: 109–141).



dominujących grup religijnych tradycjonalistów i racjonalistycznych ateistów, Caputo oraz jego zwolennicy kontynuują swoją duchową drogę, z uporem powtarzając słowa Lutra: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders” („Tutaj stoję, inaczej nie mogę”).

## Bibliografia

- Św. Augustyn (2004), *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Buren J.V. (1997), *Hermeneutics of Facticity*, w: R. Martinez (red.), *The Very Idea of Radical Hermeneutics*, New York: Humanity Books, s. 166–184.
- Caputo J.D. (1982), *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*, New York: Fordham University Press.
- Caputo J.D. (1986), *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, New York: Fordham University Press.
- Caputo J.D. (1987), *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J.D. (1993), *Against Ethics*, Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J.D. (1993a), *Demythologizing Heidegger*, Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J.D. (1997), *The Prayer and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J.D. (2000), *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*, Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J.D. (2001), *On Religion*, London: Routledge.
- Caputo J.D. (2006), *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J.D. (2007), *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism to the Church*, Grand Rapids: Baker Academic.
- Carlson T.A., *Negative Theology and Deconstructive Ethics: Caputo's Reading of the Mystics*, w: M. Zlomislic, N. DeRoo, *Cross and Khorá: Deconstruction and Christianity in the Work of John D. Caputo*, Eugene: Pickwick Publications, s. 151–164.
- Chesterton G.K. (2004), *Ortodoksja*, przeł. M. Sobolewska, Warszawa/Ząbki: Wydawnictwo Frondy/Apostolicum.
- Hägglund M. (2008), *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford: Stanford University Press.
- Heidegger M. (2007), *Budować, mieszkać, myśleć*, w: *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 139–157.
- Horubała A. (2012), *Upokorzenia teatralne*, „Uważam Rze” 40(87), s. 48–50.

- Kierkegaard S. (1982), *Bojaźń i drżenie*, tłum. Jarosław Iwaszkiewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Korab-Brzozowski S. (1978), *Perły*, w: tenże, *Poezje zebrane*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Nietzsche F. (2005), *Poza dobrem i złem: Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. P. Pieniążek, Kraków: Wydawnictwo Zielona Słowa.
- Poe E.A. (2009), *Zagłada domu Usherów*, w: tenże, *Wybór opowiadań*, przeł. S. Studniarz, Warszawa: Świat książki, s. 38–58.
- Strauss L. (1998), *Prześladowania i sztuka pisania*, w: tenże, *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 107–121.

## Streszczenie

Celem artykułu jest przedstawienie podstawowych pojęć refleksji Johna D. Caputo nad kondycją ludzką zanurzoną w ponowoczesnej sytuacji. Moja rekonstrukcja skupia się na zagadnieniach cierpiącego ciała, poetyce zobowiązania i problemach niewyraźności bólu. W artykule staram się ukazać, jak z dekonstrukcji etyki wyradza się nowy typ filozofii praktycznej, skoncentrowanej na zobowiązaniu bez etyki – a to znaczy bez metafizycznego lub transcendentalnego ugruntowania.