



Siła kontra dominacja W stronę hermeneutyki przemocy

Force and Domination. Towards a Hermeneutics of Violence

Abstract: The article is a reconstruction of two different modes of understanding violence: the mode of force and that of domination. This reconstruction is based on analysis of modern interpretations of *The Iliad* (Simone Weil) and *The Odyssey* (Theodor Adorno and Max Horkheimer). Further, these two interpretations offer paradigmatic descriptions of modern philosophical discourses of violence. The essay is rooted in the Ricoeurian understanding of the philosophy of reflection as a mode of thinking mediated through interpretation of symbols and myths. The concept of the symbol as a structure with a double sense, which requires interpretation, allows for comprehension of old myths as points of departure for an understanding of the present human condition.

Keywords: Paul Ricoeur, symbol, interpretation, Simone Weil, Theodor Adorno, Max Horkheimer

*Każde pytanie, jakie może zadać
filozof, wywodzi się ze skarbnicy
myśli greckiej.*
—Paul Ricoeur, *O interpretacji*¹

Wprowadzenie: Symbol, mit i interpretacja u Ricoeura

Celem analizy podjętej w tym artykule jest porównanie dwóch doniosłych interpretacji Homera: z jednej strony lektura *Iliady* Simone Weil, z drugiej zaś odczytanie *Odysei* przez Theodora W. Adorna i Maxa Horkheimera. Porównanie to ma na celu ukazanie odmiennych sposobów, w jakie autorzy ci, za pośrednictwem dzieł klasycznych, radzili sobie z problemem przemocy XX wieku. Oba odczytania opierają się na założeniu, że w celu uchwycenia kondycji ludzkiej we współczesnym rozwoju historycznym trzeba sięgnąć głęboko w duchową

1. Paul Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. Maciej Falski (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2008), 52.

historię Zachodu. W artykule pokazuję, że te dwie zupełnie odmienne lektury literackich początków kultury europejskiej stanowią jednocześnie dwa fundamentalne (choć oczywiście nie jedyne) wzory rozumienia współczesnego problemu przemocy, w które wpisują się tak odmienne pojęciowo ujęcia jak np. teorie Girarda, Schmitta czy Foucaulta. Praca jest osadzona metodologicznie w Ricoeurowskim rozumieniu filozofii refleksji jako myślenia zapośredniczonego przez interpretację symboli i mitów. Pojęcie symbolu jako struktury podwójnego sensu, która domaga się interpretacji, umożliwia potraktowanie dawnych mitów jako aktualnych punktów wyjścia dla rozumienia współczesnej kondycji ludzkiej.

Istotny w poniższej analizie będzie przede wszystkim moment przejściowy, jakim w biografii filozoficznej Ricoeura był zwrot od fenomenologii do hermeneutyki, czyli lata sześćdziesiąte i początek lat siedemdziesiątych XX wieku. Choć dojrzałe pojęcie hermeneutyki rozumianej jako interpretacja tekstu pojawia się u Ricoeura po 1965 roku, nie stanowi ono zerwania z jej wersją wcześniejszą, skoncentrowaną na pojęciu symbolu. Jest to raczej przesunięcie akcentów, które nie unieważnia rozstrzygnięć z okresu *Symboliki zła* (1960)², a tym bardziej nie uchyla opisu symbolu z książki o Freudzie (1965)³. Problem symbolu nie znika z hermeneutyki, lecz dalej stanowi jej centralny składnik⁴.

Kluczowym pojęciem tej analizy będzie zatem pojęcie symbolu, a także ściśle z nim powiązany problem mitu. Pojęcie symbolu krystalizuje się w sercu filozofii refleksji, której Ricoeur nigdy nie porzuca, natomiast konceptualizacja symbolu przezeń dokonana odrywa refleksję od ego-centricznych założeń Husserlowskiej fenomenologii (lub szerzej, od nowożytnej filozofii bezpośredniej świadomości) i przenosi ją na teren hermeneutyki. Ricoeurowska refleksja filozoficzna nie ma bowiem wiele wspólnego z bezpośrednią świadomością lub intuicją. Jako taka jest przeciwieństwem filozofii bezpośredniości, nie jest nam dana po prostu, lecz wynika z zadania interpretacji ekspresji kulturowych, jest wysiłkiem uchwycenia *ego* poza bezpośrednią świadomością, na podstawie kulturowych obiektywizacji, w których jest zapośredniczona⁵.

2. Zob. Paul Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. Stanisław Cichowicz, Maria Ochab (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986).

3. Zob. Ricoeur, *O interpretacji...*

4. Zob. Katarzyna Rosner, "Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki", w: Paul Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, przeł. Piotr Graff, Katarzyna Rosner (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989), 55–60.

5. Zob. Paul Ricoeur, "Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna II", w: Paul Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, red. Stanisław Cichowicz, przeł. Ewa Bieńkowska et al. (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1985), 116. Por. też Paul Ricoeur, "Teoria interpretacji. Dystans i nadwyżka znaczenia", w: Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja...*, 165.

Elementarną kulturową jednostką tego zapośredniczenia są symbole, zaś podstawową praktyką zapośredniczonej refleksji jest ich interpretacja. Czym jest symbol? Ricoeur wypracowuje swoje rozumienie symbolu stopniowo, starając się z jednej strony uniknąć zbyt szerokiego, z drugiej zaś – zbyt wąskiego ujęcia. Zbyt szerokie jest neokantowskie, Cassirerowskie pojęcie formy symbolicznej jako uniwersum percepcji i dyskursu, które utożsamia symbol z wszelkimi fenomenami kulturowymi (tak różnymi, jak mit, religia, nauka i sztuka)⁶. Prowadzi to do utożsamienia symbolu z wszelkim znakiem (utożsamienie charakterystyczne również dla logiki formalnej)⁷. Zbyt wąskie ujęcie symbolu polega natomiast na utożsamieniu relacji między sensem dosłownym i utajonym z analogią, podczas gdy analogia jest tylko jedną z relacji między sensami⁸ (odmienną relacją jest na przykład skrywanie jednego sensu przez drugi).

Dla Ricoeura symbol jest fenomenem językowym⁹, wyrażeniem o podwójnym sensie, które domaga się interpretacji. Sens dosłowny odsyła do sensu lub sensów, które muszą zostać wydobyte na jaw: “Mamy do czynienia z symbolem wtedy, gdy język wytwarza znaki złożonego stopnia, w których sens, nie zadowolając się oznaczaniem czegoś, oznacza inny sens, którego można osiągnąć tylko w jego akcie domniemywania i poprzez niego”¹⁰. Symbol jest zatem zagadką, a jego nieodłącznym aspektem jest interpretacja, dzięki której w ogóle niedosłowne sensy mogą być odkrywane. Dlatego “interpretacja organicznie należy do myślenia symbolicznego i do jego podwójnego sensu”¹¹.

Symbol, formalnie ujęty¹², okazuje się tym samym doskonałą ramą teoretyczną do uchwycenia podstawowego wymiaru obu współczesnych interpretacji Homera. Zarówno Weil, jak i przedstawiciele szkoły frankfurckiej nowatorsko interpretują Homerowe eposy dzięki symbolicznej interpretacji głównych bohaterów. Zarówno Achilles (oraz inni bohaterowie *Iliady*), jak i Odyseusz są figurami skrywającymi podwójne odniesienie: jak zobaczymy, za znaczeniem dosłownym kryje się znaczenie, które dopiero zostaje wydobyte przez współczesnych interpretatorów.

Symbol jest dla Ricoeura niejako pierwiastkiem mitu, szerszej struktury, obejmującej symbole. Mit też jest rodzajem symbolu, “symbolem rozwiniętym

6. Zob. Ricoeur, *O interpretacji...*, 19–20;

7. Zob. też Ricoeur, *Symbolika zła...*, 17–18.

8. Zob. Ricoeur, *O interpretacji...*, 25. Analogię jako zbyt wąskie rozumienie symbolu przezwycięża Ricoeur w eseju o Freudzie. Wcześniej (*Symbolika zła*, “Symbol daje do myślenia”) sam ujmuje relacje między dwoma znaczeniami w symbolu jako analogie.

9. Później Ricoeur częściowo “odsemantyczni” symbol. Por. Paul Ricoeur, “Teoria interpretacji...”, 124, 155.

10. Ricoeur, *O interpretacji...*, 25.

11. Ricoeur, *O interpretacji...*, 27.

12. Abstrahuję tu od semantycznego aspektu symbolu, czyli od powiązania, jakie w myśli Ricoeura występuje między symbolami a sferą *sacrum*.

w formie opowieści i artykułującym się w czasie i przestrzeni, które nie dadzą się przyporządkować czasom i przestrzeniom znanym z historii i geografii¹³. Homerowe eposy opierają się na mitach, które, podobnie jak pierwiastkowe symbole domagają się interpretacji. Jednak eposy nie dają się całkowicie utożsamić z symbolami i mitami. Stanowią one teksty literackie, które, choć osadzone w symbolach i mitach, wykazują pewien do nich dystans. Parafrazując Ricoeura, można powiedzieć, że skoro „każdy *mythos* zawiera utajony *logos*, który chce zostać ujawniony¹⁴, to eposy stanowią niejako początek (*arche*) owej pracy ujawniania. Jest ona kontynuowana przez współczesnych interpretatorów, którzy pokazują znaczenia ledwie w tych tekstach literackich zarysowane. Interpretacje Weil i Adorna są zatem hermeneutyczne również w szerszym ujęciu hermeneutyki Ricoeura. Nie wyczerpują się one w wydobywaniu znaczeń symbolicznych, lecz stanowią „operację rozumienia w odniesieniu do interpretacji tekstu¹⁵. Jak zobaczymy dalej, obie interpretacje, wychodzące od symboli, nie tylko zataczają szerszy krąg interpretacji mitu, lecz także przechodzą do całościowej interpretacji tekstu literackiego, który już nie poddaje się redukcji do opowieści mitycznej.

Hermeneutyka Ricoeura idzie jednak jeszcze dalej. Struktury symboliczne domagają się interpretacji, ale ta interpretacja jest dopiero początkiem myślenia i zapośredniczonej refleksji filozoficznej. Podstawowy wymiar interpretacji oraz podążającej za nią refleksji jest wymiarem ontologicznym. Jej ostatecznym celem (podobnie jak w klasycznej filozofii refleksji) jest poznanie samego siebie, odkrycie własnych struktur istnienia. Jeśli tak pojmujemy refleksję, to jest całkowicie jasne, dlaczego nie może ona mieć nic wspólnego z bezpośrednim wglądem. Przeciwnie, w pośredni sposób, „muszę odzyskać coś, co wcześniej zostało zgubione; czynię ‘własnym’ coś, co przestało być moje, moje własne¹⁶. A zatem, wyjściową sytuacją refleksji jest „zapomnienie” – musimy sobie przypomnieć wysiłek i pragnienie egzystencji za pośrednictwem dzieł, które są świadectwem tego wysiłku i tego pragnienia: „Refleksja musi stać się interpretacją, ponieważ nie mogą uchwycić tego aktu istnienia inaczej, jak tylko w znakach rozrzuconych po świecie¹⁷. Obie interpretacje Homera można odczytać jako owe znaki naszej egzystencji. Analizy Homera to droga do myślenia o naszej własnej kondycji, zapośredniczonej w symbolach i tekstach kultury. Rozumiemy teksty, pojmując siebie w ich obliczu. Więcej, interpretowany i myślany tekst otwiera nam obraz świata, skłaniając „do myślenia o sensie tekstu jako o płynącym od tekstu zaleceniu, jako o nowym

13. Ricoeur, *Symbolika zła...*, 21.

14. Ricoeur, *O interpretacji...*, 27.

15. Paul Ricoeur, „Zadanie hermeneutyki”, w: Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja...*, 191.

16. Ricoeur, *O interpretacji...*, 49.

17. Ricoeur, *O interpretacji...*, 51.

sposobie patrzenia na rzeczy”¹⁸. Ujmując to precyzyjniej w kontekście tematu tego artykułu: odczytania Homera ujawniają nam sens XX-wiecznych wojen oraz otwierają perspektywy dla współczesnego myślenia o przemocy.

Simone Weil i pojęcie siły w *Iliadzie*

Bezpośredni kontekst historyczny powstania eseju Simone Weil *Iliada, czyli poemat siły* jest wiele mówiący: został on napisany podczas lata i jesieni 1940 roku, zaraz po tym, jak Francja skapitulowała przed bardzo nowoczesnymi siłami niemieckimi (22 lipca 1940 roku). Niemniej jednak, analizy Weil nie są bezpośrednim rezultatem najnowszych wydarzeń związanych z bitwą o Francję. Pierwszy szkic eseju wywodzi się z wykładów, które Weil prowadziła w liceum jeszcze przed II wojną światową, w roku szkolnym 1937/1938. Stanowi on raczej reminiscencję beznadziei związanej z I wojną światową niż antycypację politycznej i militarnej potęgi Hitlera, której pełne konsekwencje były wówczas jeszcze nie do przewidzenia.

Nawet jednak gdybyśmy tego nie wiedzieli, byłoby oczywiste, że motywacja odczytania przez Weil *Iliady* jest bardzo odległa od czysto historycznego czy literackiego zainteresowania. Jest to ni mniej, ni więcej tylko fenomenologia natury bezpośredniej fizycznej przemocy, czyli siły: “Ci, którzy marzyli, że siła dzięki postępowi będzie należała odtąd do przeszłości, mogli dostrzec w tym poemacie pewne świadectwo, a ci, którzy dzisiaj podobnie jak niegdyś potrafią rozpoznawać siłę w centrum każdej ludzkiej historii, znajdują tu jej najpiękniejsze, najczystsze oblicze”¹⁹. Ten fenomenologiczny opis siły nie dokonuje się w bezpośredniej analizie ejdetycznej, lecz jest wynikiem interpretacji symbolu, mitu i tekstu literackiego. Analiza Simone Weil opiera się z jednej strony na odczytaniu podwójnego sensu postaci-symboli, z drugiej zaś strony na odczytaniu stylu narracji poetyckiej, tworzącej dystans do opisywanych mitów. Czym jest zatem owo “najczystsze oblicze” siły? W jaki sposób siła zmienia naszą kondycję?

Po pierwsze, mamy tu do czynienia z *urzeczwieniem*. Podporządkowanie człowieka sile lub fizycznej przemocy przekształca istotę ludzką w rzecz. Jest to możliwe w podwójnym znaczeniu. Z jednej strony, mamy sens dosłowny: zabijanie, które przemienia żywe ciało w zwłoki. Z drugiej jednak strony, to urzeczwienie dokonuje się także w pewnym “jeszcze-nie”, w krótkim momencie oczekiwania na pewną śmierć z ręki przeciwnika. Tak urzeczwiony zostaje syn Priama Likaon, błagający Achilleusa o darowanie życia, podobnie jak sam Priam,

18. Zob. Ricoeur, “Teoria interpretacji...”, 179.

19. Simone Weil, *Iliada, czyli poemat siły*, przeł. Małgorzata Frankiewicz, <https://portal.tezeusz.pl/2009/07/30/iliada-czyli-poematy-sily> (2.05.2021).

blagający tegoż o wydanie ciała Hektora. Stają się oni paradygmatem “bezbron- nego i nagiego człowieka, ku któremu zwraca się broń, [i który] staje się trupem, zanim ona go osiągnie”²⁰. Odmienny rodzaj urzeczowienia, opierający się na przedłużonym jeszcze-nie, jest obecny w niewolnictwie, będącym wynikiem działania brutalnej siły. Tutaj postacią paradygmatyczną jest Bryzejda, niewolnica-konkubina Achilleśa, zmuszona go kochać, mimo wszystkich powodów, by go raczej nienawidzić. Oplakuje ona wraz z nim śmierć Patroklosa, zamiast rozpaczać nad stratą własnych bliskich: zabitych przez Achilleśa braci i męża. Bryzejda jest symbolem: w postaci wiernej i uczuciowej kobiety ujawnia się postać druga, postać emocjonalnie wydrążona. Zależność od Achilleśa powoduje, że traci ona całkowicie nie tylko fizyczną wolność, lecz także prawo do własnego cierpienia. Niczym puste naczynie daje w siebie przelać cierpienie Achilleśa. Dokonuje się tu niejako zamiana uczuć, a niewolnica “traci całe wewnętrzne życie”²¹.

Drugą po urzeczowieniu podstawową cechą siły jest *symetria*. Wielkość *Iliady*, wedle Simone Weil, w przeciwieństwie do innych wielkich ksiąg zachodniej i żydowskiej cywilizacji, jest jej neutralność: “Zaledwie odczuwamy, że poeta jest grecki, nie trojański”²². Stronniczość względem Achajów zniekształciłaby ukazaną w eposie symetrię. Urzeczowienie, w oczywisty sposób dotyczące ofiar, dotyczy również tych, którzy chwilowo mają przewagę: “Nie ma tam ani jednego człowieka, który nie byłby w jakimś momencie zmuszony ugiąć się wobec siły”²³. Ta symetria jest widoczna na kilku poziomach. Na poziomie wydarzeń każdy tryumfujący bohater staje się w pewnym momencie ofiarą, która podlega sile. Nawet Achilles płacze z upokorzenia w obliczu arbitralnej władzy stratega Agamemnona. On także rozpacza po Patroklosie, zabitym w wyniku siły Hektora. Ale symetria ta ma drugi wymiar: każda postać używająca w danym momencie siły już podlega jej zwrotnej potędze urzeczowiającej nim jeszcze do odwrócenia ról. Achilles wbijający włócznię w ciało Likaona, Achilles wyładowujący rozpacz po stracie przyjaciela na zwłokach Hektora to postać, która zostaje urzeczowiona w wyniku relacji zwrotnej, niejako rykoszetem. Reifikując innych, uprzedmiotawia także siebie: wydaje mu się, że włada siłą, tymczasem to siła włada nim. Jego czyny i reakcje stają się całkowicie przewidywalne. Symetria jednak dochodzi do głosu również w trzecim wymiarze, czyli w narracji odautorskiej: chodzi o przepełniony goryczą, a jednocześnie chłodny i zdystansowany opis śmierci i cierpienia, zupełnie neutralny wobec stron konfliktu. Jest to opis pozbawiony “pokrzepiającej fikcji”, jak powiada Weil. Tym samym, narracyjna warstwa eposu niejako dystansuje się

20. Weil, *Iliada*...

21. Weil, *Iliada*...

22. Weil, *Iliada*...

23. Weil, *Iliada*...

od dosłownego znaczenia symboli i tworzy przestrzeń dla interpretacji znaczeń skrywających się w tej dosłowności.

Trzecią podstawową cechą siły jest ślepy mechanizm i związana z nim *naturalna konieczność*. Wojownicy na wojnie trojańskiej zachowują się bez wyjątku tak, jakby byli złapani w ślepy mechanizm. Odrzucają każdy rozsądny głos, który nawołuje do powstrzymania przemocy i zaprzestania dalszych walk. Tersytyes wyraża całkiem rozsądne uczucia zmęczonych bezsensowną wojną żołnierzy, zwracając się do Agamemnona: “To nie jest godziwe, jeśliś jest wodzem, sprrowadzać zagładę na synów Achajów”²⁴. W odpowiedzi zostaje jednak brutalnie poskromiony przez Odyseusza, tak, jakby nie chodziło o samego Tersytyesa, który jest przecież w obozie Achajów postacią mało znaczącą, ale o przywrócenie zagrożonego przez jego słowa ślepego mechanizmu, który nie pozwala wycofać się z użycia siły. Obie strony pilnują, aby wojna się przedwcześnie nie skończyła, jak gdyby wojownicy byli zaprogramowani, by zmierzać ku ostatecznej zagładzie. Grecy nie chcą bogactw Parysa i Heleny. Chcą widzieć Troję w ruinach. Trojanie nie odczuwają satysfakcji, widząc uciekających Greków: Hektor “zgaduje myślą i sercem dzień taki, w którym zginie święty nasz Ilion na wieki”²⁵, a mimo to czyni wszystko, jakby chciał się upewnić, że to się rzeczywiście stanie, podpalając okręty i odcinając Grekom drogę ucieczki. “Chcą ni mniej ni więcej, tylko wszystkiego”²⁶.

To, co powyższe, sprowadza się do szczególnego rozumienia siły przez tych, którzy ją stosują. W pierwszym momencie zachłyśnięcia się wojną, gdy siła jeszcze nie zdążyła ujawnić swej symetrii i mechaniczności (gdy jeszcze trwa “sojusz przez wino ofiarne i uścisk rąk potwierdzony”²⁷), pojmują oni siłę jako własny atrybut, jako coś, czym władają i nad czym w pełni panują. Później, gdy siła ujawni swój symetryczny charakter, to, że władanie nią zawsze oznacza także jej podleganie, zaczyna być pojmowana jako rzecz naturalna lub boska, nigdy ludzka. W końcu każdy jest tylko marionetką w rękach losu, dziejów lub bogów: “Przemoc niszczy zatem tych, których dotyka. W końcu wydaje się czymś zewnętrznym zarówno temu, kto się nią posługuje, jak temu, kto jej doświadcza. Wówczas rodzi się wyobrażenie losu, który sprawia, że kaci i ofiary są jednakowo niewinni, a zwycięzcy i zwyciężeni to bracia w tej samej niedoli”²⁸.

Wszystko to wyklucza umiar w użyciu siły. Symetryczny, ślepy i pozornie naturalny charakter urzeczowienia unieważnia wszelką refleksję czy mediację, która mogłaby siłę osłabić. To sprawia, że chłopcy zabijający się nawzajem w bło-

24. Homer, *Iliada*, przeł. Kazimiera Jeżewska (Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1972), 35 (II, 233–4).

25. Homer, *Iliada*..., 144 (VI, 447–448).

26. Weil, *Iliada*...

27. Homer, *Iliada*..., 39 (II, 342–343).

28. Weil, *Iliada*...

tach Flandrii w 1917 roku są tak podobni do mitycznych achajskich i trojańskich wojowników. Po pierwszym dziecinnyim zachwycie wojną jako grą, przychodzi czas grozy. Czują się oni skazani, przez Zeusa, Moirę albo, w bardziej nowoczesnym wydaniu, przez historię. Wszelka refleksja, wszelkie “rozsądne, umiarkowane zakończenie odsłoniłoby przed myślą tak wielkie nieszczęście, że nawet je wspominając, nie można byłoby go znieść”²⁹. Ich ślepotą i wiarą w bezosobowy mechanizm jednocześnie ich chroni i prześladuje: “Zwycięski żołnierz jest jak kłęska żywiolowa. Opętany wojną, stał się rzeczą [...]”³⁰.

Tak więc Simone Weil dokonała opisu natury bezpośredniej fizycznej przemocy albo, jak ją najczęściej nazywała, siły. Siła na wojnie i duchowa sytuacja żołnierza może zostać zinterpretowana jako jeden z możliwych paradygmatów rozumienia przemocy na Zachodzie.

Adorno i Horkheimer: *Odyseja* i narodziny dominacji

Max Horkheimer i Theodor Adorno w *Dialektyce oświecenia* naszkicowali zupełnie odmienny, a nawet sprzeczny z powyższym, wzorec przemocy. Esej, pisany podczas II wojny światowej na emigracji, ustanawia bezpośredni związek między okropieństwami tej wojny a instrumentalną logiką Zachodu, która po raz pierwszy doszła do głosu w Homerowej opowieści o powrocie Odyseusza do Itaki.

Główna idea tych analiz opiera się na przesłance dialektycznej. Fenomeny oświecenia i mitu, chociaż tradycyjnie sobie przeciwstawiane, są tu pojmowane jako wzajemnie zależne, a nawet wzajemnie się konstytuujące. Oświecenie, zignorawszy postulat krytyki i autokrytyki, popadło na powrót w mityczny sposób myślenia. Bezrefleksyjna wiara w rozum i naukę, napędzana wymogiem praktycznej użyteczności, doprowadziła do zignorowania wymagania, aby myślenie zostało przemyślane. A skoro “tylko myślenie, które samo zadaje sobie gwałt, jest dostatecznie twarde, by skruszyć mity”³¹, to myślenie, które tego nie czyni, z konieczności odtwarza starą strukturę mitu w nowej odsłonie. Tą mityczną strukturą jest zasada powtórzenia. Nowożytna nauka, już choćby za sprawą metody, która miała gwarantować sprawdzalność twierdzeń i kontrolę nad badanymi procesami, opiera się na powtarzalności. Gdy dodamy do tego jeszcze ideę ogólnego i zmatematyzowanego prawa przyrody, którego wszystkie możliwe wydarzenia są tylko reprezentacją, to powtórzenie i związana z nim immanencja poznania stają się mitycznymi składnikami nowożytnych prób przewyciężenia mitu.

29. Weil, *Iliada*...

30. Weil, *Iliada*...

31. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010), 16.

Inaczej mówiąc, Oświecenie³² zredukowało złożony fenomen myślenia do myślenia instrumentalnego (albo do tego, co Heidegger później zwał myśleniem rachującym). Nie jest to jednak po prostu regres. Mit nie stoi w opozycji do myśli “oświeconej”, lecz jest jej pierwszym źródłem. De facto relacja między mitem a oświeceniem jest kołowa. Mity, które Oświecenie usiłuje przewyciężyć, same są produktami Oświecenia. Jednakże proces oświecenia rozpoczął się już w głębi mitycznego, przedhistorycznego czasu.

Paradygmatem tej dialektycznej zależności jest dla Adorna i Horkheimera *Odyseja* Homera. Podobnie jak Achilles, także Odyseusz jest symbolem o podwójnym sensie. Opowieść o przygodach Odyseusza, bohatera wracającego do domu po wojnie trojańskiej, jest jednocześnie opowieścią o narodzinach rozumu instrumentalnego. Spryt i przebiegłość Odyseusza pomagają mu przewyciężyć przemożne siły przyrody, które spotyka ukryte w alegorycznych postaciach. Niemniej narodziny podmiotowości, które wiążą się z tym procesem emancypacji, są jednocześnie ściśle związane z postępującą alienacją. Polega ona na tym, że zachowanie siebie wymaga ujęcia wszystkich relacji ze światem jako relacji podległości i panowania.

Jednym z najbardziej znaczących w tym kontekście fragmentów eposu jest pieśń XII, w której Odyseusz osiąga coś, co nigdy nie było możliwe dla żadnego ze śmiertelników. Jest on w stanie wysłuchać bosko pięknego i uwodzicielskiego śpiewu syren i mimo to nie ulec unicestwieniu przez zapomnienie kim jest i dokąd zmierza. Jednak jego zwycięstwo jest okupione dużą ceną: musi on gwałtem zniewolić najpierw swoich towarzyszy, by zaraz poskromić siebie z ich pomocą (“Potem do mnie się wzięto: związali mię druchy do masztu powrozami za nogi i barki”³³) oraz zrezygnować ze szczęścia, jakim jest zatracenie się w pieśniach o przeszłości. Drugim znaczącym fragmentem jest opis scen w grocie cyklopa Polifema, gdzie Odyseusz przebiegle przedstawia się jako Nikt (*Uti*), co sprawia, że pozostali cyklopi nie pomagają Polifemowi, gdy ten wzywa ich na pomoc, okaleczany przez Odyseusza. Fortel z imieniem przełamuje myślenie mityczne: dokonuje odróżnienia między słowem a jego znaczeniem. Język staje się w ten sposób narzędziem instrumentalnego rozumu i od tego momentu będzie służył jako środek do opanowania zewnętrznej rzeczywistości. Niemniej jednak, podobnie jak w poprzednim przykładzie, Odyseusz może przetrwać jedynie przez negację samego siebie: “Przemoc systemu nad ludźmi rośnie wraz z każdym krokiem, jaki oddala ich od przemocy przyrody”³⁴.

32. Pojęcie oświecenia u frankfurtczyków nie jest jednoznaczne: niekiedy mają oni na myśli epokę historyczną, czasem jednak – proces umysłowego dojrzwania ludzkości niezależny od epoki Oświecenia i dużo od niej wcześniejszy. Rozgraniczam te dwa znaczenia, posługując się pisownią epokowego Oświecenia wielką literą, dla procesu zachowując pisownię małą literą.

33. Homer, *Odyseja*, przeł. Lucjan Siemieński (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2004), 260 (XII, 180–1).

34. Adorno, Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, 48.

Człowiek może opanować siebie i zewnętrzną rzeczywistość jedynie za cenę krzywdy wyrządzonej własnej naturze: “Każda próba złamania przymusu natury, polegająca na złamaniu natury, powoduje tym większą zależność od przymusu natury”³⁵. *Nostos* musi nieustannie się ujarzmić w imię własnego przetrwania; w tym sensie sam siebie składa w ofierze i redukuje swoją wolność do aktu samozachowania. Droga cywilizacji polega na redukowaniu lęku przez wiedzę. Ale wiedza oznacza, że nic już nie może być całkowicie zewnętrzne; samo wyobrażenie zewnętrzności jest źródłem lęku. Stąd bierze się czysta immanencja rozumu instrumentalnego i pozytywizmu. To jednak oznacza, że oświecenie można pojąć jako radykalny mityczny strach: “Świat jako gigantyczny sąd analityczny, jedyne, co pozostało ze wszystkich marzeń nauki, należy do tego samego rodzaju co kosmiczny mit”³⁶.

W ten sposób Adorno i Horkheimer nie tylko zburzyli samorozumienie Oświecenia jako “wyjście ze stanu niepełnoletności”³⁷. Rozwinęli także radykalną krytykę zachodniej cywilizacji, w której w ich ujęciu “myślenie urzeczowia się w samoistnie przebiegający, automatyczny proces, skwapliwie upodabniając się do maszyny, którą samo wytwarza, aby ta mogła je ostatecznie zastąpić”³⁸. Instrumentalność myślenia rozpoczyna się od razu wtedy, gdy zaczynamy używać języka i pojęć. Z tego punktu widzenia, nie możemy nawet pomyśleć o “myśleniu nieinstrumentalnym”, o ile to myślenie ma charakter językowy. Oto dlaczego dla frankfurtczyków myślenie jest jednoznaczne z organizacją i zarządzaniem, a także, dlaczego różnica między mitycznym “chytrym Odyseuszem” a współczesnym “prostodusznym dyrektorem generalnym”³⁹ (nasuwa się także: jak również bez-myślnym uczestnikiem konferencji w Wannsee) jest pozbawiona znaczenia: Odyseusz jest postacią mityczną, ale taką, która zapoczątkowała złowrogi proces dominacji, prowadzący nieuchronnie do momentu, gdy: “w pełni oświecona ziemia stoi pod znakiem triumfującego nieszczęścia”⁴⁰.

Gdy odłożymy na bok możliwe i zapewne uzasadnione wątpliwości co do radykalizmu krytyki kultury dokonanej przez frankfurtczyków (utożsamienie rozumu instrumentalnego z rozumem w ogóle, a nawet ze świadomością, stwarza problem ze znalezieniem nie-instrumentalnego punktu oparcia), istotne okazuje się to, że analiza ta nie tylko może zostać potraktowana jako paradygmat współ-

35. Adorno, Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, 24.

36. Adorno, Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, 37.

37. Immanuel Kant, “Odpowiedź na pytanie: Czym jest oświecenie?”, przeł. Tomasz Kupś, w: Immanuel Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. Mirosław Żelazny et al. (Kęty: Antyk, 2005), 44.

38. Adorno, Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, 35.

39. Adorno, Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, 46.

40. Adorno, Horkheimer, *Dialektyka oświecenia...*, 15.

czesnego myślenia o przemocy, ale także to, że stała się faktycznie punktem wyjścia do intelektualnych rozliczeń z cywilizacją, która umożliwiła zwycięstwo nazizmu.

Siła kontra dominacja

Oto jak można w sposób syntetyczny porównać podejście Simone Weil z podejściem Theodora Adorna i Maxa Horkheimera.

(1) O ile dla Simone Weil podstawowym sposobem przejawiania się przemocy jest *siła*, o tyle dla Adorna i Horkheimera jest nim *dominacja*. Podczas gdy Weil koncentruje się na nagłości i gwałtowności ataku wojennego, Adorno i Horkheimer – na chłodnej kalkulacji. O ile Weil w braku refleksji oraz pamięci dopatruje się przyczyny zaślepienia charakterystycznego dla zadawania cierpienia, o tyle Adorno i Horkheimer poszukują źródeł przemocy właśnie w sprawnej pamięci i sprytnym użyciu języka. Podczas gdy dla niej filozofia i właściwa miara jest raturkiem, dla nich są one jedynie kolejnym wyrafinowanym przejawem rozumu instrumentalnego. Kiedy ona opisuje szalony mechanizm mielący młode ciała na wojennych frontach, oni przedstawiają zręczny, pozbawiony dramatyzmu i stopniowy proces inteligentnych technologii dominacji, charakterystycznych dla fabryk (nie wyłączając fabryk trupów).

(2) Niezależnie od tych wszystkich różnic bardzo ważne jest zauważenie, że siła Weil i dominacja Adorna – choć opisują one zupełnie odmiennie aspekty przemocy i odwołują się do odmiennych aspektów dwóch wojen światowych – mają pewne znaczące punkty wspólne. Są to: *urzeczowienie*, ślepy mechanizm oraz *siła mitu*.

Sprytny Odyseusz, który instrumentalizuje swych towarzyszy, przekształca ich w rzeczy w sposób odmienny, a jednak porównywalny do tego, co Achilles czyni z Likaonem. Jednocześnie to *urzeczowienie*, niejako zwrotnie, również Odyseusza czyni rzeczą: redukuje się do środka własnego przetrwania. Podczas gdy żołnierze zostają złapani w ślepy mechanizm wzajemnej destrukcji, zręczny *nostos* wytwarza tautologiczny schemat instrumentalności; myśl rozwinięta i zastąpiona przez maszynę, która czyni dalsze myślenie zbędnym. Podczas gdy żołnierze poświęcają siebie i innych w imię tego, co błędnie biorą za ślepy los, technokrata przezwyćieża zewnętrzny rytuał ofiarniczy, lecz w zamian składa sam siebie w ofierze przez ciągłe tłumienie swych namiętności i pożądań w imię czysto biologicznej egzystencji.

(3) Mamy tu zatem podwójną strukturę symbolu, na którą zwrócił uwagę Ricoeur. Postaci mitologiczne – w naszym przypadku przede wszystkim Achilles i Odyseusz – funkcjonują jako paradygmaty symboliczne, w których “odczytujemy naszą

kondycję i przeznaczenie”⁴¹. I tak Achilles to pierwotnie symbol władającego siłą bohatera, najdoskonalszego wcielenia *arete*. W tym podstawowym znaczeniu Weil odkrywa jednak znaczenie drugie: Achilles to również symbol bezosobowej siły, która symetrycznie urzeczowia podległe jej jednostki. Podobnie Odyseusz: w pierwszej warstwie symbol sprytu i mocy płynącej z ludzkiej inteligencji, w drugiej warstwie, odczytanej przez frankfurtczyków, okazuje się również symbolem nieuchronnego zniewolenia, przemocy systemu nad ludźmi oraz lodowatego światła rozumu, za którym kryje się pierwotny lęk.

Wychodząc od symboli, obie interpretacje rozszerzają się nie tylko na mit, lecz także na tekst literacki, którego nie sposób zredukować do opowieści mitycznej. Widać to bardzo dobrze na przykładzie podwójnej roli mitu, która jest wspólna obu interpretacjom Homera. Interpretując eposy, Weil oraz Adorno i Horkheimer oczywiście interpretują mity w nich zawarte. To jednak nie wszystko. Okazuje się, że w tych interpretacjach eposy nie tylko relacjonują mity, niejako od środka, lecz także opisują, niejako z zewnątrz, działanie mitów na bohaterów literackich. Mamy więc poniekąd do czynienia z podwójną strukturą: opis mitu i opis funkcjonowania mitu w micie. Ten ledwo zaznaczony dystans zostaje wykorzystany i rozwinięty w omawianych interpretacjach. O ile Adorno i Horkheimer pokazują dialektykę rozumu i mitu w postaci Odyseusza, o tyle Simone Weil ujawnia sposób, w jaki bohaterowie *Iliady* przenoszą własną sprawczość i autonomię na mityczną potęgę losu (którym jest wola Zeusa lub, co na jedno wychodzi, *Moira*).

Siła i dominacja we współczesnej samowiedzy

Oba przedstawione wyżej opisy przemocy możemy czytać jako symbole-paradygmaty, za pomocą których rozumiemy naszą terażniejszość. Współczesne koncepcje przemocy i siły wydają się w mniej lub bardziej uświadomiony sposób odnosić do tych dwóch symbolicznych paradygmatów. To odniesienie nie jest jednoznaczne i pozbawione trudności. Historia i rozwinięta cywilizacja zmodyfikowały, wysubtelniły oraz zapośredniczyły te paradygmaty tak, że nie zawsze są one wprost widoczne w najnowszej historii i współczesnych dyskursach. A jednak – taka jest teza tego artykułu – można te dyskursy odczytać jako residua pamięci źródeł, nawet jeśli ta pamięć jest zniekształcona.

(1) Analizy Simone Weil można czytać jako paradygmat współczesnej refleksji na temat przemocy na co najmniej dwa sposoby. Można je potraktować jako punkt wyjściowy do krytyki albo nawet demaskacji ślepego i urzeczowiającego

41. Ricoeur, *O interpretacji...*, 44.

mechanizmu przemocy przez krytyczną filozofię kultury⁴². Można też jednak spojrzeć na niektóre nowoczesne teorie polityczne jako na struktury pojęciowe powtarzające i wzmacniające reguły przemocy wojennej, przenosząc je jednak na inny poziom. Być może najtrafniejsze przykłady takich powtórzeń i przeniesień, przy jednoczesnej afirmacji siły przeciw “refleksji, sprawiedliwości, ideom granicy, miary, równowagi, które powinny by wyznaczać zachowanie w życiu”⁴³, znajdziemy w politycznych i prawnych dyskursach okresu Republiki Weimarskiej. W pierwszych dekadach XXI wieku wydają się one odzyskiwać polityczną siłę nie ustępującą tej, która im przysługiwała w latach dwudziestych wieku XX.

Klasycznym przykładem współczesnego dyskursu siły są podstawowe kategorie polityczne Carla Schmitta. Suwerenność i decyzyzizm Schmitta można interpretować jako nowoczesne przekłady siły w konceptualizacji Simone Weil. Staje się to jasne, gdy czytamy słynne zdanie otwierające *Teologię polityczną*: “Suwerenny jest ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym”⁴⁴. Usytuowanie jednostki (suwerenkról), albo grupy (suweren-lud) poza porządkiem prawnym (lub na jego granicy) i przyznanie temu podmiotowi zdolności do zawieszenia prawa i ogłoszenia stanu wyjątkowego oznacza podporządkowanie miary i granicy istniejącego prawa, jego racjonalności i demokratycznej debaty zewnętrznym wojennym, anomicznym regułom, gdzie stosowna granica, miara oraz równowaga tracą znaczenie i gdzie “wojna przekreśla każde pojęcie celu”⁴⁵. W tym sensie władza wyłania się ze stanu wyjątkowego i manifestuje się w porządku politycznym jako naga siła.

Postrzegane z tego punktu widzenia fenomeny Schmittiańskiej polityki: stan wyjątkowy, suwerenność, decyzja nie są cudami, jak interpretował je zgodnie z założeniami swojej teologii politycznej Schmitt, próbując nadać swej teorii teologiczną legitymizację. Są one właśnie inwazją nagiej siły i bezpośredniej przemocy w porządek ludzki. Tę tendencję potwierdza dodatkowo podstawowe rozróżnienie Schmittiańskiej teologii politycznej: “Specyficznie polityczne rozróżnienie, do którego można sprowadzić wszystkie polityczne działania i motywy, to rozróżnienie *przyjaciela i wroga*”⁴⁶. Sytuując politykę na fundamencie wrogości (jako że przyjaźń w teorii politycznej nie gra żadnej roli) oraz umiejscawiając ją w kontekście greckiego *polemios* (wróg), jawnie powiązanego z *polemos* (jest to wojna między wrogimi plemionami lub narodami, w przeciwieństwie do *stasis*, czyli wojny

42. Doskonałym przykładem tego rodzaju krytyki jest myśl René Girarda i jego analizy figury kozła ofiarnego oraz mechanizmów i rytuałów przemocy, sankcjonowanych mitem i przenoszących przemoc do sfery *sacrum*.

43. Weil, *Iliada*...

44. Carl Schmitt, “Teologia polityczna”, w: Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichoński (Warszawa: Aletheia, 2012), 45.

45. Weil, *Iliada*....

46. Carl Schmitt, “Pojęcie polityczności”, w: Schmitt, *Teologia polityczna*..., 254.

wewnętrznej, domowej), Schmitt narzuca prawdziwie militarne pojmowanie publicznych relacji międzyludzkich.

Oto dlaczego należy uznać współczesny renesans Schmitta i jego wojennych struktur pojęciowych, głównie w Europie środkowej i wschodniej, przejawiający się nie tylko w akademickim zainteresowaniu jego teoretycznymi pojęciami, lecz także w politycznej postawie określonych środowisk za domagający się filozoficznej dekonstrukcji w imię sprawiedliwości i miary, o którą upominała się Simone Weil analizując *Iliadę*.

(2) Adorno i Horkheimer, za sprawą swej radykalnej krytyki instrumentalnej racjonalności, ustanowili nowy wzorzec rozumienia przemocy dla życia intelektualnego po II wojnie światowej. Choć pierwszy akt potępienia rozumu instrumentalnego pochodzi od Nietzschego⁴⁷, wybrzmiał on naprawdę mocnym głosem dopiero po tragedii Holocaustu. Nie każdy krytyk był gotów pójść tak daleko, by powiązać nazistowski przemysł śmierci z przebiegłością Odyseusza oraz przeprowadzić prostą linię między oświeceniem i morderczymi skutkami rozumu. Niemniej we wszelkich krytykach instrumentalnej racjonalności, które łączą ją z przemocą i dominacją, można usłyszeć echo oskarżeń Adorna i Horkheimera. Rozbrzmiewa ono w Heideggerowskiej krytyce myślenia rachującego, w Lévinasowych próbach odwrócenia pierwszeństwa ontologii i przyznania go radykalnie rozumianej etyce, w Baumanowskim powiązaniu między Shoah a biurokracją, jak również, choć nieco słabiej, w Arendtowskiej krytyce nowoczesnego społeczeństwa, które kontroluje zachowanie swoich członków⁴⁸.

Najbardziej bezpośredni komentarz do paradygmatu Odyseusza, nakreślonego przez frankfurtczyków, można jednak znaleźć u Michela Foucaulta, w jego różnorodnych analizach powiązań między wiedzą i władzą. Przykładem może tu być *Nadzorować i karać* (1975)⁴⁹, gdzie Foucault opisuje historyczne transformacje władzy, która z suwerennej i centralnej staje się systematyczna i rozproszona, a z wykluczającej przekształca się w dyscyplinarną i normalizującą. Pytanie postawione w kontekście zbrodni przestaje być wyłącznie pytaniem prawnym, nie jest to już pytanie o czyn i o reakcję na ten czyn, lecz staje się ono pytaniem o właściwy środek; pytanie, za którym stoi świadomość możliwych przyczyn popełnianych przestępstw (społecznych, medycznych i innych). Tym samym system władzy zostaje sprzęgnięty z wiedzą i nauką. Nowoczesna władza nie jest

47. Zob. Andrzej Leder, *Był kiedyś postmodernizm... Sześć esejów o schyłku stulecia* (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2018), 139.

48. Na bardziej szczegółowym poziomie oskarżenie to słychać w krytykach ukrytej przemocy symbolicznej w edukacji w analizach Pierre'a Bourdieu, Basila Bernsteina, później zaś, u pedagogów krytycznych: Henry'ego Giroux czy Paula Freirego.

49. Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. Tadeusz Komendant (Warszawa: Aletheia, 2009).

zwykłą represją, lecz treningiem i formowaniem. Dyscyplinarny wzorzec charakterystyczny dla nowoczesnego więzienia rozprzestrzenia się również w innych instytucjach: szkołach, szpitalach czy biurach.

Podobnie jak frankfurtczycy, Foucault odrzuca liberalny optymizm, zgodnie z którym nowoczesne społeczeństwa są sferami powiększającej się wolności. Postęp rozumu to także postęp technik dyscypliny i kontroli: władza dyscyplinarna nie jest sankcją, lecz formą obserwacji, której celem jest inwestowanie w efektywność technik kontroli; podmiot (ja) nie jest kimś spoza relacji władzy, który może być w nią ewentualnie uwikłany, lecz jest ich bezpośrednim skutkiem. Jest on wytwarzany przez psychiatrię, medycynę, kryminologię i pedagogikę na podstawie pojęć normalności i nienormalności funkcjonujących w tych naukach. Doskonałym modelem i metaforą tak rozumianej dominacji jest panoptikon Bentham'a, w którym źródło władzy i kontroli nie jest już zewnętrzne, lecz zostaje zinternalizowane w nowoczesnym podmiocie, wytrenowanym do tego, by samemu się zdyscyplinować i kontrolować, na podobnej zasadzie, jak trenował się i kontrolował Odyseusz wedle *Dialektyki oświecenia*.

Na koniec trzeba przypomnieć jeszcze jedną, niezwykle ważną myśl Paula Ricoeura dotyczącą mitów: mity opowiadają "o irracjonalnym zerwaniu, o absurdalnym skoku oddzielającym dwa wyznania, z których jedno dotyczy niewinności stawania się, a drugie winy historii"⁵⁰. Interpretacja współczesnych dyskursów przemocy w odniesieniu do obecnych w nich śladów dawnych mitów i symboli jest naznaczona napięciem między ciągłością a nieciągłością naszego doświadczenia, napięciem między pamięcią a zapomnieniem. Myśl filozoficzna, wyłaniająca się z interpretacji, domaga się ontologicznej eksploatacji, której stawką jest nasze samo-rozumienie. Jego cechą jest jednak zawsze tymczasowość i pewnego rodzaju prowizoryczność. "Refleksja nie dowodzi, nie wyciąga żadnych wniosków, nie dedukuje ani nie dokonuje indukcji"⁵¹. Dlatego też, cel tej analizy zostanie osiągnięty, jeśli pozwoli nam ona lepiej rozpoznać aktualność znaczenia symboli i mitów, które – będąc jednocześnie dalekie i bliskie naszej kondycji – tworzą konieczne napięcie dla myślenia i umożliwiają przypomnienie sobie tego, co zapomniane.

50. Ricoeur, *O interpretacji...*, 44.

51. Ricoeur, *O interpretacji...*, 56.

Bibliografia

- Adorno, Theodor W., Max Horkheimer. *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010.
- Foucault, Michel. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia, 2009.
- Homer. *Iliada*, przeł. Kazimiera Jeżewska. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1972.
- Homer. *Odyseja*, przeł. Lucjan Siemieński. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2004.
- Kant, Immanuel. *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. Mirosław Żelazny et al. Kęty: Antyk, 2005.
- Leder, Andrzej. *Był kiedyś postmodernizm... Sześć esejów o schyłku stulecia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2018.
- Ricoeur, Paul. "Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna II". W: Paul Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, red. Stanisław Cichowicz, przeł. Ewa Bieńkowska et al. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1985.
- Ricoeur, Paul. *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. Maciej Falski. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Symbolika zła*, przeł. Stanisław Cichowicz, Maria Ochab. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986.
- Rosner, Katarzyna. "Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki". W: Paul Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, przeł. Piotr Graff, Katarzyna Rosner, 5–60. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989.
- Schmitt, Carl. *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichocki. Warszawa: Aletheia, 2012.
- Weil, Simone. *Iliada, czyli poemat siły*, przeł. Małgorzata Frankiewicz, <https://portal.tezeusz.pl/2009/07/30/iliada-czyli-poematy-sily/> (2.05.2021).