

Grzegorz J. Grzmot-Bilski

Nicość a zło

Celem niniejszego szkicu jest próba namysłu nad nicością. Praca ta ma charakter filozoficznych poszukiwań, które nie roszczą sobie pretensji do rozstrzygnięcia wielu istotnych pytań, tym bardziej że przedmiotem rozważań są problemy tak trudne i podstawowe.¹ W rozprawie tej starano się przybliżyć, w sposób wybiórczy i daleki od wyczerpania tematu, problem, by tak rzec, 'czystej' nicości, tzn. niebytu w sensie absolutnym, który *ex definitio- ne* nie posiada desygnatu.

Zrezygnowano również z prezentacji licznych, zwłaszcza w filozofii współczesnej, koncepcji quasi-nicości bądź niby-niebytu, tzn. niebytu w sensie względnym i niesamodzielnym. Mamy tutaj na myśli przede wszystkim „nicościowanie nicości” według M. Heideggera, „neantyzację świata” w ujęciu J-P. Sartre'a lub „istnienie wielości nicości” w filozofii F. Rosenzweiga. Rozumienie nicości prezentowane przez Heideggera, Sartre'a lub Rosenzweiga nie ujmuje jej jako absolutnego niebytu, bezrelatywnej nicości, lecz opisuje w istocie coś, co jest jednak bytem, choć charakteryzowanym na sposób nicości czy też absolutnego nic.²

Problem nicości wydaje się na tyle ważny i interesujący poznawczo, iż może być traktowany jako wyodrębniony i samodzielny przedmiot rozważań, a nauka o niebycie (meontologia), w swej istocie, zapytuje o ostateczny sens ludzkiej egzystencji.

Zagadnienie relacji między nicością, boskością i złem, które również jest poruszane w tej pracy, pojawia się w kontekście rozważań nad niebytem.

¹ Mamy do czynienia z pewną 'nieznośnością' nicości (a także zła). Nieznośność ta polega na tym, że rozum ludzki chce poznać czym jest nicość, ale zarazem okazuje się, iż poznanie tego rodzaju wykracza poza granice jego możliwości i nie do końca zależy od samego człowieka.

² Wnikliwe omówienie problemu quasi-nicości, np. rozumianego jako istnienie obiektów fikcyjnych (wirtualnych) lub relacji między quasi-nicością a nicością absolutną wymagałoby oddzielnej rozprawy. Zagadnienie quasi-bytu i quasi-nicości podejmowane było, m. in. przez P. Ricoeura w kontekście rozważań nad złem; zob. idem, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz i M. Ochab, Warszawa 1986. Por. W. Stróżewski, *Z problematyki negacji*, w: idem, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 386 i n.

Dlaczego problem nicości jest tak ważny dla filozofii, a w szczególności – ludzkiej egzystencji? Dzieje się tak, gdyż natura człowieka jest powiązana z nicością. Stąd też pytanie o nicość przybliża do rozumienia prawdy o ludzkim istnieniu. Na czym polega tajemnica nicości? Czy wskazanie na pierwotność i nieprzejrzystość radykalnego niebytu wyczerpuje jego sekret? Wszelako nicość jest, w sensie logicznym i metafizycznym, uprzednią względem bytu i bycia bytu, zaś jej semantyczna nieokreśloność ma charakter fundamentalny. Nicość wykazuje również pewne podobieństwa i analogie do zła i śmierci. Zło przypomina w swojej nieokreślonej naturze quasi-nicość, jakieś widmo bytu. Natomiast nicość, tak jak śmierć, wydaje się „szczeliną” w stworzeniu i jedynym w swoim rodzaju przejściem (*transitus*). Ale czy oznacza to, że nicość jest wyłącznie domeną zła i umierania? A może wręcz przeciwnie – dobra i życia?

1. Nicość

Nicość nie jest. Nicość lub nic, to tyle co niebyt. Bóg przekracza i przenika nicość. Nicość nie jest bytem ani czymkolwiek. Absolutne nic przeraża i fascynuje, lecz nie istnieje. Nicość transcenduje wszystko, tzn. wszelkie coś, byt i myślenie. Niebyt jest kresem racjonalności. O nicości nie można orzekać czegokolwiek. Te i tym podobne twierdzenia ukazują swoistą barierę epistemologiczną rozumu ludzkiego przed opisem nicości, czyli jej intelektualną i językową niedostępność. Czy jednak o tym, o czym nie można mówić trzeba milczeć?

Rozważania nad niebytem towarzyszą filozofii od samych jej początków i sięgają czasów presokratejskich. Jednym z pierwszych filozofów podejmujących ten problem był Parmenides, który na marginesie swoich rozważań dotyczących bytu stwierdza: „A zatem powiadam ci, a ty, wysłuchaj i zapamiętaj me słowo o drogach badania, jakie jedynie dadzą się pomyśleć. Pierwsza jest ta, że byt istnieje i że jest niemożliwe, aby nie istniał. Jest to droga przekonania, towarzyszy bowiem prawdzie. Druga, że nie-byt nie istnieje i że z konieczności nie może istnieć. Powiadam ci, że to jest ścieżka całkiem niezbadana. Tego bowiem, co nie istnieje, nie możesz ani poznać [jest to zgoła nieosiągalne], ani wyrazić w słowach.” (Vorsokr. B 2)³ W innym miejscu Parmenides dodaje: „To, co znajduje się poza bytem (*tó ón*) jest niebytem (*tó úk ón*). Niebyt jest nicością. Byt więc jest jeden.” (Vorsokr. A 28)⁴, a nawet przestrzega: „Nigdy nie da się udowodnić, że niebyt istnieje.

³ *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii*, pod red. J. Legowicza, Warszawa 1968, s. 85.

Ty jednak trzymaj swą myśl z daleka od tej drogi badania.” (Vorksokr. B 7)⁵ Parmenides jako jeden z pierwszych filozofów wykazuje, choć tak tego nie nazywa, że nicość wymyka się pojęciom i racjonalnemu dyskursowi.

Podsumowaniem i zwieńczeniem greckiej filozofii i w pewnym sensie rozważań nad niebytem, jest myśl Plotyna. W *Enneadach* opisujących Jedno przekraczające byt, Plotyn dowodzi bezradności ludzkiego rozumu wobec nicości: „I jest Ono nie-bytem, bo inaczej i tutaj także orzekałoby się Jedno o innym. Nie posiada Ono żadnej odpowiedniej nazwy naprawdę, ponieważ jednak nazwać Je trzeba, więc może najodpowiedniejszą jeszcze nazwą będzie Jedno w znaczeniu wspólnoty, a nie w tym, że jest czymś innym i dopiero potem Jednem.”⁶ Dla Plotyna Jedno-Absolut, ujmowany na sposób niebytu, sytuuje się poza jakimikolwiek kategoriami orzekania, nie daje się racjonalnie i pojęciowo wyjaśnić. Język nie radzi sobie z opisem absolutnego nic, o którym próbuje mówić, i zarazem nie chce zrezygnować z tego opisu. Pragnie mówić i wyrazić to, co jest niewyraźalne.

W nowej perspektywie problem nicości powraca w filozofii chrześcijańskiej, głównie za sprawą nawiązujących do neoplatonizmu filozofów i teologów, takich jak: Pseudo-Dionizy Areopagita, Jan Szkot Eriugena i Mistrz Eckhart. Wraz z pojawieniem się sporów i dyskusji na temat stworzenia świata z nicości (*creatio ex nihilo*), nicość mocno i na stałe zostaje powiązana z problemem Boga. Jan Szkot Eriugena nie waha się określić Boga mianem Nicości.⁷ Zdaniem Eriugeny, gdy teologowie i filozofowie orzekają o Bogu niebyt, pragną przez to podkreślić, iż Bóg jest ponad bytem. Według Eriugeny miano niebytu najlepiej oddaje niepojętą pełnię Bożej natury, która z istoty swej jest niewyraźalna i nieuchwytna za pomocą jakichkolwiek obrazów i pojęć. Natomiast to, o czym orzekamy - byt, jest tylko teofanią nicości, Bożą metaforą.

Mistrz Eckhart natomiast z właściwym sobie radykalizmem powie: „Dodam jeszcze: ‘Bóg jest bytem’ – i to nie będzie prawdą, gdyż On jest bytem transcendentnym i ponadistotową Nicością.”⁸ Co więcej, Eckhart w swoich bezkompromisowych poszukiwaniach prawdy o Bogu nakazuje odrzucenie nawet samego imienia ‘Bóg’, bowiem wyraża ono Boga na miarę

⁴ Ibidem, s. 87.

⁵ Ibidem, s. 85.

⁶ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1958, t. 2, s. 682.

⁷ Por. Eriugena, *Periphyseon, liber tertius*, 634 b-c, ed. by I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1981, s. 60; W. Teasdale, ‘Nihil’ as the Name of Got in John Scotus Eriugena, „Cistercian Studies”, 3 (1984), s. 234; Jan Szkot Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana (Z homilii do Prologu Ewangelii Jana)*, przeł. A. Kijewska, Kęty 2000.

⁸ Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1986, s. 450. Bogatą symbolikę nicości zawiera także mistyka judaistyczna, wywodząca się zwłaszcza z kabalistycznej egzegezy *Zoharu*. Por. G. Scholem, *Mistycyzm Żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997.

naszych skończonych myśli i pojęć: „Dlatego prosimy Boga, żeby nas uwolnił od ‘Boga’, tak żebyśmy prawdę poznali i nią się rozkoszowali na wieki”⁹. Ten konsekwentny ascetyzm myśli Eckharta ma niewątpliwie tę zaletę, iż pozwala lepiej zrozumieć ludzką niewiedzę na temat Boga pojętego jako Nicość. Niestety Eckhart nie podaje powodów, dla których nicość ma lepiej charakteryzować Boga niż miłość.

Problem boskości (bóstwa) jako specyficznie pojętej nicości jest głęboko zakorzeniony w tradycji teologii negatywnej. Mistrz Eckhart oraz jego kontynuatorzy: Jan Tauler¹⁰ i bł. Henryk Suzo¹¹, będąc twórcami szkoły mistyki nadreńskiej, nie tylko nawiązują do tej tradycji, ale także rozwijają ją w sposób ważny dla filozofii i teologii europejskiej. Zagadnienie Boskości (*Gottheit*) jako podstawy człowieka i wszechświata, a nawet, jak sugeruje Mistrz Eckhart, samego Boga, jest dalekie od jednoznacznego rozwiązania i budzi wiele kontrowersji.¹²

Eckhart mówi o Boskości, posługując się szeregiem różnych określeń i metafor, które niekiedy mają być jej synonimami. Taką metaforę stanowi np.: ‘bezdeń’ (*Abgrund*), ‘pustynia’, lub ‘ciemność’: „Ostatnim kresem bytu jest ciemność albo niepoznawanie ukrytego Bóstwa [Boskości – G.J. G.-B.], które wysyła promienie światła, ‘ale ciemności go nie pojęły’.”¹³ Innym określeniem Boskości jest Jedno jako jedność bez początku, nazywane też przez Eckharta negacją negacji: „Jedność natomiast jest negacją negacji i prywatną prywatności. Co oznacza jedność? Oznacza to, czemu niczego nie dodano. Dusza ujmuje Bóstwo w samej Jego czystości, tam gdzie jest Ono wolne od wszelkich dodatków, gdzie myśl niczego nie dodaje.”¹⁴ Boskość-Jedno w swej absolutnej jedności i czystości nie zawiera już niczego o czym rozum ludzki mógłby pozytywnie orzekać, w tym sensie jest Ono negacją wszelkiej skończonej rozumności.¹⁵ Toteż mówiąc o boskości, dotykamy granic ludzkiego myślenia, poza którymi rozpościera się niebyt jako domena samego Boga. Tak oto Bóg i Boskość spotykają się w nicości: „A jeśli nie jest On ani

⁹ Mistrz Eckhart, op. cit., s. 321.

¹⁰ Por. Jan Tauler, *Kazania*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1985.

¹¹ Por. bł. Henryk Suzo, *Życie*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1990.

¹² Por. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 29.

¹³ Mistrz Eckhart, op. cit., s. 156. T. Merton zwraca również uwagę na to, że przywoływane przez Eckharta pewne określenia Boga i Boskości są zbieżne z „Pustką” jako najwyższą rzeczywistością w buddyzmie Zen. Por. T. Merton, *Zen i ptaki żądzy*, przeł. A. Szostkiewicz, Warszawa 1988. Por. D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu Zen*, przeł. M. i A. Grabowscy, Warszawa 1979, s. 59-72.

¹⁴ Mistrz Eckhart, op. cit., s. 187.

¹⁵ Pojawia się tutaj kolejny trudny problem, który można wyrazić w postaci pytania: jak poznaniu ludzkiemu dostępna jest nicość? Mistrz Eckhart, rozważając tę kwestię, mówił o *Abgeschiedenheit*, czyli o pewnej formie „odosobnienia”, „ubóstwa” czy wręcz „oderwania się od wszystkiego” duszy ludzkiej. Por. Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu*, w: idem, *Traktaty*, Warszawa 1987, przeł. W. Szymona OP, s.153-166.

NICOŚĆ A ZŁO

dobrocią, ani bytem, ani prawdą, ani jednym, czymże zatem jest? – Nicością.”¹⁶

Nasze dotychczasowe rozważania dają się podsumować w formie pytania: czyż Boskość i Nicość nie są granicznymi imionami lub jedynym w swoim rodzaju palimpsestem, poza którym skrywa się Transcendencja?

2. Zło

Ślady Transcendencji, które można odnaleźć w nicości, nie wyczerpują jednak tajemnicy radykalnego niebytu, bowiem natrafiamy tutaj jednocześnie na ważki problem zła. Rozum ludzki od zawsze boryka się z zagadkowością zła. Dręczą go pytania w rodzaju: czym jest zło? Skąd pochodzi? Dlaczego dobry Bóg dopuszcza działanie zła w świecie? Czy źródło zła sytuuje się poza ludzkim podmiotem? A może zło jest wytworem ludzkiej wolności? Są to pytania, nad którymi egzystencja człowieka nie może przejść obojętnie. Dlatego tym bardziej należy się wystrzegać pochopnej recepcji problemu zła, jak np. wątpienia w jego realność.¹⁷

Przeto stajemy, by tak rzec, oko w oko wobec zła, tajemniczej mocy przewyższającej człowieka, która niesie ze sobą nienawiść, destrukcję i śmierć, a nawet groźbę potępienia.

Pierwsze próby oswojenia zła odnajdujemy już w społecznościach archaicznych, które za pomocą języka mitu chciały zrozumieć ciężącą nad człowiekiem złą, nieczystość i winę istnienia w świecie naznaczonym cierpieniem.¹⁸ Człowiek czasów archaicznych opisując prapoczątki zła w języku mityczno-symbolicznym, wskazywał na inną rzeczywistość otwierającą się wobec ludzkiej egzystencji. U zarania pierwszych cywilizacji ludy starożytnego Bliskiego Wschodu wierzyły w istnienie tajemniczych i niewidzialnych istot demonicznych. W myśli starotestamentowej znajdujemy wzmianki o demonach łączonych w bliżej nie określony sposób z nicością, tzw. *sedim (sadam)* (Pwt 32, 17; Ps 106, 37; Iz 34, 14; Kpł 16, 10).¹⁹

Pochodzenie zła w mitologii greckiej tłumaczył mit orficki, który opowiadał o zbrodni Tytanów dokonanej na Dionizosie. Wedle tego mitu czło-

¹⁶ Mistrz Eckhart, *Kazania*, s. 198. Dodajmy też, że myśl Eckharta zawiera wiele kontrowersyjnych i dalekich od rozwiązania zagadnień, które jednak, jak np. problem różnicy między Bogiem a Boskością, wykraczają poza ramy nakreślone w niniejszej pracy. Por. J. Piórczyński, op. cit., s. 43-73 (rozdz. pt. *Boskość a Bóg*).

¹⁷ Jednym z przekonań, które odziedziczyły po ideologii Oświecenia czasy współczesne jest wątpienie w istnienie niezależnej od człowieka realności określanej mianem szatana. Czy słusznie jednak? Błędem mogącym wystąpić przy namyśle nad złem jest fascynacja diabolicznością, czego skrajnym przykładem są sekty satanistyczne.

¹⁸ Zob. P. Ricoeur, op. cit., s. 27 i n., 162-165.

¹⁹ Por. Ks. G. Witaszek, *Biblia o szatanie – rzeczywistość czy mit?*, w: *Teologia o szatanie*, red. Ks. K. Góźdz, Lublin 2000, s. 23.

wiek, stworzony z tytanicznych popiołów, jest dziedzicem z jednej strony złej natury Tytanów, z drugiej zaś dobrej natury Dionizosa. Dalszą konsekwencją tego stanu rzeczy był upadek ludzkiej duszy w materię (ciało). Synonimem zaś uwolnienia się od zła było uwolnienie się duszy z materii. W próbach racjonalizacji zła do mitu orfickiego nawiązywała zarówno filozofia Pitagorasa, jak i Platona.

W gnostycyzmie odnajdujemy w postaci skrajnej dualizm duszy i ciała, w którym dusza była czymś dobrym, a ciało – złym. Zakładał on istnienie dwóch równorzędnych pierwiastków, niejako „dwóch Bogów”, tj. dobra i zła. Radykalną absolutyzacją tej opozycji był mazdaizm, zakładający odwieczną wojnę Boga światłości i istnienia (Ahura Mazda) z bogiem ciemności i nicości (Aryman). Ten sposób tłumaczenia zła w znacznej mierze przejęły niektóre sekty gnostycko-chrześcijańskie. Gnoza Marcjona zakładała, że Jezus Chrystus jest Bogiem dobra, a starotestamentowy Jahwe – „Bogiem zła”.

Podstawowym zarzutem stawianym gnozie jest zrównywanie absolutnego Dobra z relatywnym złem. Bóg jako Nieskończone Dobro nie ma jednak swojego przeciwieństwa, w tym przeciwieństwa w postaci zła, gdyż zło może być, co najwyżej, jak zauważa np. Simone Weil, przeciwieństwem dobra niższego rzędu: „Bezpośrednim przeciwieństwem zła nie jest nigdy nic o randze dobra najwyższego. Często jest to coś, co ledwo przewyższa zło! Przykłady: kradzież i mieszczańskie poszanowanie własności, nierządnicza i ‘porządna kobieta’, kasa oszczędności i marnotrawstwo, kłamstwo i ‘szczerłość’.”²⁰

Biblijny opis genezy zła został powiązany z grzechem pierworodnym. Co jednak wyraża zawarty w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju opis stworzenia człowieka na obraz (*selem*) i podobieństwo (*demut*) Boga (Rdz 1, 26-27)? Na czym polega występująca u niektórych Ojców Kościoła (np. u św. Ireneusza) różnica między obrazem a podobieństwem Bożym? Cechą konstytutywną *imago Dei* w człowieku jest jego niezniszczalność. Nie ulega on zniszczeniu nawet po upadku człowieka i utracie stanu istnienia nazywanego „rajem”. *Imago Dei* nie unicestwia nawet sama nicość. Czym jednak jest obraz Boga w człowieku?

Imago Dei w człowieku można rozumieć nie tylko jako przestrzeń autentycznej wolności, ale także miejsce spotkania człowieka z Bogiem. Człowiek, będąc od początku nosicielem obrazu, posiada go jednak w sposób inchoatywny, tzn. w taki sposób, który coś rozpoczyna, np. pragnienie zbawienia. Jest on zadaną wolnością, rozdarciem egzystencji i brakiem pełni, która domaga się swojego dopełnienia w odwiecznym Obrazie Boga. Toteż metafizyczne pragnienie pełni nie może być przez człowieka niczym

²⁰ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, przeł. A. Olędziak-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 62-63.

zastąpione ani unicestwione, ponieważ jest ono częścią ludzkiej kondycji. Egzystencjalne niespełnienie człowieka może być dopełnione tylko przez samego Boga, w przeciwnym razie będzie ono niespełnione na zawsze.

Dotykamy tutaj sedna dramatu, jaki rozgrywa się między Bogiem a człowiekiem. Dramat ten zawiera realną możliwość buntu i wyparcia się Stwórcy, wypowiedzenia przez skończony byt ludzki brzemiennego w skutki – *n i e*. Owo ‘*n i e*’ przejawia się w takim sposobie życia, jakby Boga nie było. Wówczas człowiek nie osiąga ostatecznego celu swojego istnienia, którym jest sam Bóg.

Czy jest możliwe odrzucenie nieszczęsnej decyzji negacji Boga? Wszelako człowiek nie może być zbawiony wbrew swojej wolności. Istnieje inna możliwość – przeobóstwienie (*theosis*) człowieka, tzn. upodobnienie do Boga, będące nie tyle wynikiem jego własnych starań, ile darem łaski.

W nicości człowiek jest zdolny dostrzec prawdziwy obraz swojej wolności. Bóg obdarza go rzeczywistą wolnością i respektuje takie jego istnienie. Dar wolności wiąże się jednak z ryzykiem odrzucenia przez skończoną wolność człowieka nieskończonej wolności Boga. I właśnie Adam, ów człowiek doskonały, dokonuje niewłaściwego użytku z posiadanej wolności, ponieważ buntuje się przeciwko Bogu. Następstwa buntu są tragiczne, gdyż człowiek traci doskonałość i upada.²¹

Ale czy źródłem zła w świecie jest tylko niewłaściwe użycie wolności przez Adama? Tak nie jest, bowiem w biblijnym opisie grzechu pierwotnego pojawia się także tajemnicza moc, symbolizowana przez węża. Kto, a może co, skrywa się za tym symbolem? W myśl teologicznej wykładni jest nim czyste zło – szatan.

Tradycja judeochrześcijańska ukazuje szatana w różny sposób – od członka chóru anielskiego (Hi 1, 1; Za 3, 1), przez upadłego anioła podżegającego do zła, aż do ukazania go jako przeciwnika Boga, tj. Antychrysta. Stąd też biblijny opis grzechu pierwotnego wskazuje na dwojakie źródła zła, jednym jest ludzka wolność, drugim zaś zewnętrzne względem ludzkiego istnienia demoniczne zło. Czy w takim razie Bóg może ponosić odpowiedzialność za istnienie zła w świecie?

Biblijny opis grzechu pierwotnego ukazuje tragiczne w skutkach zerwanie pierwotnej zażyłości człowieka z Bogiem. Od tej chwili człowiek nie mógł się sam wyzwolić z krępujących go więzów zła. Konieczna okazuje się pomoc drugiego Adama – Jezusa Chrystusa. Tak oto pierwotny grzech upadku warunkuje łaskę odkupienia. Poza tym symboliczna funkcja grzechu pierwotnego odpowiada także pośrednio na pytanie: czym jest zło? Zło okazuje się grzechem, grzech zaś – zapomnieniem Boga. Im większy

²¹ Por. J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhemego i jej źródeł*, Warszawa 1991, s. 216-217.

grzech, tym większe zapomnienie i oddalenie od Boga. Toteż przewyciężenie zatracenia w grzechu wymaga pewnej postaci *anamnesis*, przypominania sobie przez ludzką egzystencję pierwotnej zażyłości między Bogiem i człowiekiem.

Być może w ostateczności tajemnica zła uczy pogodnej mądrości, podobnej do tej, jaka stała się udziałem Hioba, kiedy zaczął miłować Boga za nic.²²

Nie zmienia to faktu, że ludzka egzystencja u swych podstaw jest powiązana z nicością i złem. Jednakże sama nicość okazuje się nie tyle problemem intelektualnym i abstrakcyjnym, ile doświadczeniem egzystencjalnym. Nicość, tak jak śmierć, jest przejściem i probierzem ludzkiej wolności. Otchłań jest w nas. Zmierzenie się z tą ostatecznością jest przeznaczeniem człowieka.

Zło natomiast, jako ontycznie nieokreślone, sytuuje się p o m i ę d z y ‘nic’ a ‘coś’, jest czymś w rodzaju quasi-nicości.²³ Jeżeli okazałoby się, że za tajemnicą zła skrywa się złośliwy geniusz, to wydaje się rzeczą pewną, iż często przybiera on postać nicości. Dlatego też rozwiązanie problemu zła rozpoznaje się po jego zniknięciu, ale czy oznacza to, że zło nie istnieje?

Dodajmy na zakończenie, że problem nicości jest w istocie paradoksalny. Z jednej bowiem strony w absolutnym niebycie napotykamy zło i śmierć, z drugiej zaś na dnie nicości możemy odkryć siebie jako zagubiony obraz Boga – *imago Dei*, a zatem dobro i życie.

²² Zob. P. Ricoeur, *Zło*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992, s. 39.

²³ Zdaniem P. Ricoeura istnieje możliwość rozumienia grzechu i zła jako czegoś pośredniego między nic a coś: *A co jest dla człowieka Niby-Czymś*, w: P. Ricoeur, *Symbolika zła*, s. 74.