

MAREK DRWIĘGA
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

Kant i Tischner a problem zła. Kilka uwag krytycznych o Tischnerowskiej interpretacji filozofii zła u Immanuela Kanta

Wstęp

Problematyka zła stała się jedną ze znaczących we współczesnej debacie filozoficznej*. Zajmuje ona także centralne miejsce w twórczości Józefa Tischnera. Szczególnie w późnym okresie jego aktywności filozoficznej, a więc w latach 80–90. XX wieku, poświęcił jej dużo miejsca. Nie może to dziwić, gdyż problematyka zła jest nierozłącznie związana z filozofią dramatu i jako taka towarzyszy rozważaniom poświęconym kwestii wolności, odpowiedzialności, relacji z drugim człowiekiem, pojęciu dramatu i innym stanowiącym sedno filozofii krakowskiego myśliciela. Z tego powodu nie jest, jak sądzę, kwestią sporną stwierdzenie, że problematyka zła łączy się z licznymi zagadnieniami stanowiącymi szczególnie przedmiot zainteresowania Tischnera, a więc że tym samym obejmuje ona wiele obszarów. Uważam także, że można dostrzec jej zróżnicowanie i dlatego da się wprowadzić pewne rozróżnienia. Co stanowi kryterium podziału? Nie pomyłę się, jeśli powiem, że w filozofii Tischnera można wyróżnić dwa zasadnicze sposoby ujmowania kwestii zła. Pierwszy, którego najlepszym wyrazem jest wydana na początku lat 90. *Filozofia dramatu*, skupia się na problematyce zła jako „rzeczywistości międzyludzkiej”. Oznacza to, że zło ujęte zostaje w perspektywie tego, co dzieje się między człowiekiem a człowiekiem. Trzeba zaznaczyć, że w tak zarysowanej perspektywie Tischner analizował różnego rodzaju sposoby przejawiania się zła, a więc na przykład jako zniewolenie,

* Tekst przygotowany w ramach grantu finansowanego przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki, nr rej. 11H 13 0471 82.

niszczenie czy zbłądzenie, a tym samym starał się odsłonić i opisać swoistą logikę działania zła w międzyludzkiej rzeczywistości.

Perspektywa ta się zmieniła w *Sporze o istnienie człowieka* — pojawia się druga koncepcja zła czy może raczej drugi sposób podejmowania tej problematyki. Na czym polega różnica wobec wcześniejszych analiz? Najprościej rzecz ujmując, polega na rozszerzeniu perspektywy. O ile wcześniej zło pojawiała się jako „rzeczywistość międzyludzka”, o tyle teraz ma ono historyczny, „dziejowy charakter”. Ale być może właściwszym określeniem, odnoszącym się tutaj do zła, byłoby określenie, którym w odniesieniu do fenomenu w ogóle posługują się autorzy nowej fenomenologii, mówiąc, że ma on charakter wydarzeniowy. A zatem zło jako fenomen wydarzeniowy może mieć także historyczny charakter. Oznacza to, że wydarza się w różnych czasach i miejscach, wymaga tym samym, by analizując go, sięgnąć do historycznych kontekstów. Tak właśnie postępował Tischner w *Sporze o istnienie człowieka*. Pierwsza część jego dzieła nosi tytuł *Wędrowka wokół widoku zła*¹. Poświęcona jest analizom wybranych, historycznych koncepcji zła. Całość umieszczona jest w kontekście, który ma doprowadzić do uzasadnienia tezy mówiącej o „śmierci człowieka”. Ta główna teza książki nie będzie jednak przedmiotem moich rozważań.

Interesuje mnie prześledzenie części wywodów Tischnera, które łączą się z analizą zła u I. Kanta, oraz dyskusja z przedstawionymi tam poglądami. Dla wielu współczesnych autorów stanowisko Kanta tworzy punkt odniesienia, a pojęcie „zła radykalnego”, które ukuł filozof z Królewca, stało się przedmiotem ciekawych komentarzy oraz nawiązań. Stanowisko Kanta jest warte uwagi. Tischner dostrzega jego znaczenie, niemniej jednak w dyskusji z autorem *Krytyki rozumu czystego* odnaleźć można pewne kontrowersyjne elementy, na które postaram się wskazać.

* * *

Trzeba zacząć od tego, że Tischner widzi w Kancie jednego z autorów oświeceniowej koncepcji zła. Z kolei gdy mowa o samej koncepcji, to twierdzi on, że skierowana jest ona zarówno przeciwko metafizyce zła, jak i religii. Przez metafizykę zła, jak sądzę, choć nie jest to wyraźnie powiedziane, rozumie się taki rodzaj spekulacji, w którym rozważa się kwestię jego istnienia i natury w kategoriach ontologicznych mówiących o realnym, substancjalnym istnieniu zła, ewentualnie jak w języku religii o osobowym bycie zła. Gdyby zapytać, skąd się ta oświeceniowa koncepcja wywodzi, to krakowski filozof wskazałby, o czym wiadomo, że jednym z jej źródeł jest spór z chrześcijaństwem i jego poglądem na zło. Ale co godne zauważenia, nie chodzi tylko o przedstawienie alternatywnej wobec chrześcijańskiej koncepcji zła. Ważna jest także powód. Otóż wpływ na powstanie tej nowej koncepcji „ma klęska, jaką ze złem poniosło chrześcijaństwo”². Tischner jest więc zdania, że myśliciele oświeceniowi, stawiając kwestię zła, mają w głowach podział chrześcijaństwa, wojny religijne oraz chcą oni rozwiązać problem „którego

¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 11–65.

² *Ibidem*, s. 22.

chrześcijaństwo rozwiązać nie potrafiło — uwolnienia ludzi z nieszczęść, jakie sami sobie przygotowują. Pod znakiem zapytania stanęła wiara ze swoją teorią grzechu pierwotnego, łaski i usprawiedliwienia — wiara, która nie zapobiegła przelewom krwi, a często je nawet usprawiedliwiała³. Myśliciele oświecenia, a więc i Kant, będą się starali podjąć interesującą nas problematykę starając się uwolnić od pojęć i rozwiązań, jakie narzucała tradycja metafizyczna i religijna. Osobną kwestią pozostaje, czy do końca to się udało. W każdym razie przynajmniej u Kanta dostrzec można, jak zobaczymy, wyraźne ślady słownictwa religijnego.

W jakim miejscu analizy umiejscowić można kwestię zła u Kanta i czym jest samo zło — to pytania, od których można wyjść w interesujących nas rozważaniach. W *Sporze* już w pierwszym zdaniu swojej analizy Tischner formułuje kontrowersyjne zdanie, w którym twierdzi, że „Kant ukazuje nam zło jako odstępstwo czynu od zasady moralnej”⁴. Ale czy rzeczywiście tak jest? Sam Kant w przytoczonym przez Tischnera fragmencie wyraźnie mówi, że człowiek „mimo świadomości prawa moralnego kieruje się zasadą, że czasem może od tego prawa odstąpić”⁵. Oznacza to, że nie chodzi o odstępstwo czynu od zasady, lecz o innego rodzaju relację. Relacja ta mieści się na właściwym Kantowi poziomie analizy, na którym umieścić można kwestię moralności, a więc także problematykę zła. Ten poziom to poziom relacji maksymy woli — prawo moralne. Mówiąc inaczej, w badaniu i określeniu, czy czyn jest moralny, dobry lub zły, nie bierze się pod uwagę czynu i na przykład jego skutków jak w przypadku empirycznie zorientowanego utylitaryzmu, lecz schodzi, jeśli mogę tak powiedzieć, poniżej czy lepiej przed sam czyn i bada relację maksymy woli — prawo moralne. Wynika z tego, że miejscem właściwym analizie zła nie jest doświadczenie, czyn i jego skutki, lecz maksymy woli. Ale nie maksymy woli w relacji do czynu, lecz maksymy woli w relacji do prawa moralnego. Kant wyraźnie stwierdza:

człowieka przecież nazywa się złym, nie dlatego, że dokonuje on czynów, które są złe (sprzeczne z prawem), lecz dlatego, że są one tego rodzaju, iż świadczą o tkwiących w nim złych maksymach. [...] przeto sąd, że sprawca jest złym człowiekiem, nie może czerpać swej pewności z doświadczenia. Aby człowieka nazwać złym, konieczne jest, aby ze złego czynu, móc *a priori* wywnioskować leżącą u jego podstaw złą maksymę⁶.

Zła maksyma bowiem to maksyma sprzeczna z prawem moralnym. Zatem pytając o zło, nie porównujemy czynu i maksymy, lecz stawiamy pytanie o samą maksymę, a dokładniej o to, co jest postawą przyjęcia złych maksym, czyli takich, które przeciwstawiają się prawu moralnemu.

Jaki sens przyjmuje u Kanta określenie „zło” i co oznacza stwierdzenie, że zło jest „radikalne”? Tischner zauważa, z czym trzeba się zgodzić, że zło u Kanta nie jest złem metafizycznym lub ontologicznym. Nie rozważamy zatem kwestii zła, odwołując się do pojęcia „braku bytu”, nie pytamy o sposób jego istnienia.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, s. 23.

⁵ *Ibidem*.

⁶ I. Kant, *O obecności złego pryncypium obok dobrego albo o radykalnym złu w naturze ludzkiej*, [w:] *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 40. Korzystam z niemieckiego wydania I. Kanta, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Hamburg 2003.

Ponadto, zło dla Kanta nie jest też „grzechem”, a więc złem religii lub teologii. Wydaje się, że myśliciel z Królewca nie uznaje zatem pewnej interpretacji grzechu pierwotnego, czyli koncepcji mówiącej, że w każdym człowieku tkwi zło dziedziczne, niezawinione przez nas osobiście. Wynika to, jak to jeszcze zobaczymy, z przekonania, że nie można uznać za zło czegoś, czemu człowiek sam nie zawinił. Kluczem do określenia, czym jest zło, okazuje się wolność i sposób, w jaki czynimy z niej użytek. Mówiąc inaczej, Kant uważa, że człowiek jest wolny i każdy czyn, jakiego dokonuje, należy traktować oddzielnie oraz tak, jakoby człowiek popełniał go, wychodząc ze stanu niewinności. A skoro tak, to wypada zgodzić się z konkluzją, że to, co dziedziczymy po przodkach, nie może wpłynąć na ocenę tego, co robimy, na maksymę działania, jaką przyjmujemy. Zło dla Kanta jest złem moralnym i winno być określane na podstawie przyjętej maksymy, maksymy, która przeciwstawia się prawu.

Kantowska koncepcja zasadza się na odziedziczonej po J.-J. Rousseau idei autonomii. Filozof z Królewca nadaje jej nieco inne znaczenie. Szczególnie dwa momenty są warte podkreślenia. Po pierwsze, autonomia oznacza niezależność, a jeśli tak, to wymaga „umiejętności posługiwania się własnym rozumem bez przewodnictwa innych”⁷. Słowem autonomia u Kanta to jedno ze znaczeń wolności jako niezależności. Po drugie, autonomia oznacza zdolność samostanowienia prawa, którym w swoim działaniu człowiek powinien się kierować. Mówiąc inaczej, prawem moralnym jest imperatyw kategoryczny, prawo to rozum sam sobie przedstawia. Z tego punktu widzenia zło jawi się jako odstępstwo od prawa moralnego w przyjętej przez człowieka maksymie. Takie usytuowanie problematyki zła prowadzi Kanta do pytania o warunki możliwości przyjęcia złych maksym, czyli jest to pytanie o podstawę (*Grund*) przyjęcia przez wolę maksym przeciwstawiających się prawu. Ponieważ przyjęcie maksym łączy się z wolnością jako autonomią, myśliciel z Królewca odrzuca dwie alternatywne teorie, które usiłowałyby na to pytanie odpowiedzieć.

Pierwsza widzi podstawę zła w zmysłowości, w ludzkiej cielesności i upodobaniach z niej wypływających. Ale zdaniem Kanta zmysłowość i wspomniane upodobania nie tylko nie mają bezpośredniego związku ze złem, lecz nawet nie możemy ponosić odpowiedzialności za ich istnienie, ponieważ są wrodzone i nie jesteśmy ich twórcami. Nie pomył się, jeśli powiem, że ten argument wymierzony jest przeciwko koncepcji grzechu pierwotnego, a przynajmniej przeciwko takiej jego interpretacji, którą odnaleźć można u św. Augustyna. Zgodnie z tą koncepcją zło pierwszych rodziców spada na całą ludzkość i dziedziczone jest przez sam fakt urodzenia z ciała. W tym ujęciu ciało i to, co się z nim łączy staje się podejrzanym. Kant jednak nie zgodziłby się z takim stwierdzeniem, twierdzi bowiem, że „zmysłowość zawiera w sobie zbyt mało, aby stanowić w człowieku podstawę Moral-

⁷ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?*, [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 44.

nego-Zła, usuwając bowiem pobudki, które mogą wpływać z wolności, czyni ona z człowieka istotę czysto zwierzęcą⁸.

Druga teoria umieszcza podstawę zła „w zepsuciu moralnie prawodawczego rozumu”, co zdaniem Kanta, jest „absolutnie niemożliwe”. Jest to sytuacja złośliwego rozumu, zły woli i zawiera ona z kolei zbyt wiele, „bo wtedy *sam sprzeciw wobec prawa* [wyr. — M.D.] zostałyby podniesiony do rangi pobudki [...] co czyniłoby podmiot istotą diabelską⁹. Warto w tym miejscu zauważyć, że Tischner, odnosząc się, jak sądzę, do tej teorii, zwraca uwagę na ideę demonizmu pojmowaną jako idea graniczna, która stanowi punkt odniesienia ludzkiego, „zwyczajnego” zła. Przez demonizm określa on konsekwentnie złą wolę, czyli taką, „która chce zła dla samego zła, a nawet jeśli czasem dopuszcza dobro, to tylko ze względu na zło, którego się spodziewa. Kant stwierdza, w człowieku nie ma konsekwentnie złej woli. Człowiek nie jest demonem, choć rozumie demonizm¹⁰. Zestawienie stwierdzenia Kanta z interpretacją Tischnera pokazuje zbieżność i nieporozumienie jednocześnie. To, co Kant określa jako „zbyt wiele”, dla człowieka łączy się ze złą wolą i nazywane jest czymś diabelskim, z tego powodu może zostać nazwane demonizmem. Jednakże, i tym różni się Kant od Tischnera, autor *Krytyki czystego rozumu* jedynie sam sprzeciw wobec prawa podniesiony do rangi pobudki utożsamia z czymś diabolicznym. Nie może on bowiem wyobrazić sobie sytuacji, w której konsekwentnie zła wola chce zła dla samego zła. W formie dygresji warto odnotować, że moment sprzeciwu wobec prawa moralnego i jego transgresja, które przekształcają się w pragnienie zła dla samego zła, stały się głównymi motywami twórczości markiza de Sade, określanego także „mrocznym sobowtorem Kanta”. Demonizm w interpretacji Tischnera łączy sprzeciw wobec prawa i pragnienie zła dla samego zła. Ten drugi wątek jednak nie występuje u Kanta. Z kolei pozostaje kwestią otwartą czy owo „zbyt wiele” w międzyczasie, czyli w XIX i XX wieku nie przekształciło się niestety w ludzkie, arcyłudzkie.

Powracając do głównego wątku rozważań, można by zapytać: jeśli człowiek nie jest demoniczny, to co w nim tkwi? Tischner, odpowiadając na tak postawione pytanie, sięga po określenie „skażenia”, którego nie znajdujemy zresztą u Kanta, choć jest to często spotykane określenie w symbolice zła¹¹. Sądzi, że człowiek jest „skażony” jakąś „skłonnością” do zła, oraz twierdzi, że choć autor *Krytyki czystego rozumu* stworzył koncepcję areligijną, to jednak może dopatrzeć się w niej śladów teologii grzechu pierwotnego.

Kant — podkreśla Tischner — powtarza to, co głosiła teologia katolicka, człowiek nie jest z natury zły, jest tylko „skażony” jakąś „skłonnością” do zła. „Skażenie” to przybiera u Kanta całkiem uchwytą

⁸ I. Kant, *O obecności złego pryncypium obok dobrego albo o radykalnym złu w naturze ludzkiej*, [w:] *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 57.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 24.

¹¹ Nieczystość, zmaza, skaza, zbrudzenie, plama, brud oraz podobne zwroty często występują w języku, w którym próbuje się oddać w sposób symboliczny doświadczenie zła. Zwraca na to uwagę w swojej klasycznej pracy P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, s. 27–31.

postać: człowiek „mimo świadomości prawa moralnego, kieruje się zasadą, że czasem może od tego prawa odstąpić”. Zło leży więc jak na dłoni¹².

Nie jest jasne, o jaki dokładnie element teologii katolickiej Tischnerowi chodzi, ponieważ nie podaje on żadnych źródeł. A przy okazji, nawet jeśli powołuje się, jak można sądzić po dalszej części tekstu, na doktrynę grzechu pierworodnego i jakąś jego interpretację, to lepiej byłoby stwierdzić, że dotyczy ona szeroko pojętej refleksji chrześcijańskiej.

Zło jawi się w swojej tajemniczej dwuznaczności. Z jednej strony, prawdą jest, i w tym trzeba zgodzić się z Tischnerem, że wydaje się, iż wszystko jest jak na dłoni i jasne. Chodzi o relację maksyma–prawo moralne, którego jesteśmy świadomi. Zatem nic oprócz nas samych nie może wpłynąć na wybór. Ale z drugiej strony mimo świadomości tego prawa zawsze w przyjętej maksymie możemy mu się sprzeciwić. W miejscu, gdzie wszystko miało być jasne, pojawia się istotny problem. Ta nieusuwalna zdolność stanowi dla Kanta zło radykalne. Tischner proponuje, by ową nieusuwalną zdolność rozumieć jako „skażenie” jakąś „skłonnością”. Wolno jednak zapytać: czym jest owa skłonność? Z czego się wywodzi? Tischner uważa, że „skażenie” nie wynika z pojęcia gatunku, ponieważ gatunek ludzki chce dobra. Ma wynikać z „natury człowieka”. Krakowski filozof zwraca uwagę na różnicę między „gatunkiem”, który jest dobry, i „naturą”, która jest skłonna do zła, i dostrzega źródło tego rozróżnienia w nawiązaniu do koncepcji J.-J. Rousseau,

dla którego — jak twierdzi Tischner — „natura” to „stan natury”, to człowiek oddzielony od zgubnych wpływów cywilizacji. Człowiek taki jest „z natury dobry”. Kant nie podziela tego optymizmu. Stwierdza, że „natura ludzka” jest taka, że chętnie uznaje wyjątek od reguł. Uznaje, choć nie musi, jest w tej sprawie wolna. Winna osobiście i osobowo¹³.

Zauważmy, że tutaj natura staje się synonimem wolności jako autonomii. Zdaniem Tischnera w tym momencie kończy się podobieństwo z teologiczną teorią skażenia, ponieważ skażenie przez grzech pierworodny nie może być osobiście przez człowieka zawinione. Nie może, gdyż pochodzi od pierwszych rodziców.

Przyznam, że dokonane przez Tischnera rozróżnienia na gatunek i naturę oraz ich wyjaśnienie nie jest przekonujące. Widzę w tym zbyt uproszczenie oraz pominięcie kilku elementów występujących w argumentacji myśliciela z Królewca. Korzystniej byłoby, śledząc tekst samego Kanta, skupić się na bardzo ważnym, a zupełnie w rozważaniach Tischnera pominiętym, wątku współwystępowania w człowieku predyspozycji (*Anlage*) do dobra oraz skłonności (*Hang*) do zła. Wątek ten poprzedza analizy Kanta dotyczące samej skłonności do zła w naturze ludzkiej. Po stronie predyspozycji myśliciel z Królewca umieszcza: predyspozycję do zwierzęcości, predyspozycję do człowieczeństwa oraz predyspozycję do osobowości. Wszystkie one w człowieku są predyspozycjami do dobra, są pierwotne, ponieważ należą do ludzkiej natury. Na nich, właściwie na dwóch pierwszych, mogą zasadać się przywary, lecz nie moralne zło. Z drugiej strony — w człowieku obok predyspozycji do dobra współwystępuje skłonność do zła. Skłonność we właściwym sensie, czyli skłonność do moralnego zła, jest możliwa tylko jako determina-

¹² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 25.

¹³ *Ibidem*, s. 25.

cja wolnej woli, którą oceniamy na podstawie jej maksym. Kant dodaje „Przyjmując, że jest to ogólna skłonność właściwa człowiekowi [*dieser Hang als allgemein zum Menschen*] (a więc charakterowi jego gatunku), możemy nazywać ją naturalną skłonnością człowieka do zła [*ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösem*]”¹⁴. Kant, mówiąc o skłonności do zła, chce podkreślić, że jest ogólną cechą właściwą człowiekowi i w tym sensie charakteryzuje gatunek ludzki. Mówiąc, że człowiek ma naturalną skłonność do zła lub że jest „z natury zły” [*von Natur böse*], Kant ma na myśli człowieka jako przedstawiciela gatunku. Jest to zatem ogólna cecha człowieka jako przedstawiciela gatunku. Mówiąc inaczej, każdy człowiek jako człowiek ma w sobie możliwość w przyjmowanej maksymie odstępstwa od prawa moralnego i to pozwala określić go jako złym. Za to też jest on odpowiedzialny (*zugerechnet*). Nie można natomiast tego, że człowiek jest zły, wywieść z pojęcia gatunku, z pojęcia człowieka w ogóle, ponieważ wówczas byłaby to konieczność. Kierowanie się maksymami sprzecznymi z prawem moralnym, ze względu na wolność, powie Kant, musi być przypadkowe. Precyzyjniej, to, co Kant określa przypadkowym, można nazwać jednostkowym, czyli uwzględniając pojedynczy przypadek użycia wolności przez człowieka. A ponieważ to odstępstwo może zdarzyć się w każdym przypadku, a więc zło wystąpi i występuje powszechnie, powszechnie w znaczeniu możliwości, która może, choć nie musi, nie jest bowiem to konieczność, i urzeczywistnia się w każdym jednostkowym przypadku. „Skłonność tę — doda Kant — będziemy mogli nazwać naturalną skłonnością do zła [*natürlichen Hang zum Bösen*], a ponieważ musi być ona zawsze zawiniona przez nas samych, nazwiemy ją radykalnym, wrodzonym złem (w które i tak sami popadamy) w ludzkiej naturze [*ein radikales, angeborenes Böse in der menschlichen Natur*]”¹⁵.

Kant nazywa skłonność „naturalną”, mówi o „naturze ludzkiej” oraz że człowiek jest „z natury” zły. Co te określenia znaczą w przytoczonym kontekście oraz jakie jest ich ogólne znaczenie? Przede wszystkim, wbrew temu co można sądzić, Kant nie używa pojęcia „natura” w znaczeniu, w jakim posługiwał się nim Rousseau. Nie przeciwstawia bowiem natury i kultury oraz nie widzi jak francuski filozof przyczyny zepsucia człowieka w obyczajach, choć taki pogląd optymistów jest mu znany. W tekście o złu radykalnym w naturze ludzkiej wzmiankuje go kilkakrotnie. Trzeba zaznaczyć wyraźnie, że określenia: „natura”, „z natury” czy „w naturze ludzkiej” są wieloznaczne i Kant używa ich w różnych znaczeniach. Pewne światło na tę problematykę rzuca rozróżnienie, którym myśliciel z Królewca posługuje się na początku *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*. Jednym z centralnych tematów antropologii jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie: czym jest człowiek? Kant wyróżnia antropologię fizjologiczną i pragmatyczną. Antropologia fizjologiczna odnosi się do tego, co „z człowiekiem czyni natura”, antropologia pragmatyczna zaś odnosi się do tego, co człowiek jako istota działająca w sposób wolny — czyni sam z sobą, czy też czynić może lub powinien¹⁶. Słowo „natura” znaczy tyle co

¹⁴ I. Kant, *O obecności złego pryncypium obok dobrego albo o radykalnym złu w naturze ludzkiej*, s. 50.

¹⁵ *Ibidem*, s. 54.

¹⁶ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005, s. 2.

przyroda i odnosi się do powiedzielibyśmy dzisiaj biologicznych składowych człowieczeństwa. Ten obszar, związany ściśle z cielesnością, podlega prawom przyrody i nie ma, jak już wiemy, styku z tym, co dobre i złe, a więc z moralnością. Dopiero tam, gdzie jest wolność, możemy mówić o dobru i złu. W tym kontekście antropologicznym natura ludzka zawierałaby składowe zarówno biologiczne, jak i związane z wolnością, ponieważ musi obejmować całego człowieka. Można jednak pojęcie natury ludzkiej zawęzić i wówczas przyjmuje ono nieco inne znaczenie, które odnosi się do tego, co najbardziej związane z człowiekiem — z rozumnością i wolnością.

Sam Kant jest świadomy trudności związanych z wieloznacznością pojęcia „natura”. W *O obecności złego pryncypium obok dobrego* znajdujemy wprost uwagę odnoszącą się do rozumienia tego pojęcia i trudności, jakie mogą z jego rozumieniem się pojawić.

Aby jednak nie zrazić się od razu słowem „natura” — pisze Kant — które jeśli (jak zazwyczaj) miałyby oznaczać przeciwieństwo podstawy [umożliwiającej] wolność działania, stałoby w oczywistej sprzeczności z określeniami moralnie — dobry albo zły, należy zauważyć: przez naturę człowieka rozumiemy tutaj jedynie subiektywną podstawę używania wolności w ogóle (podległą obiektywnym prawom moralnym), która poprzedza każdy postrzegany czyn¹⁷.

Zatem w kontekście pytania o zło natura nie oznacza tego, co miał na myśli Rousseau, przeciwstawiając naturę kulturze. Natura nie oznacza także biologicznych składowych człowieczeństwa determinujących nasze postępowanie. Natura ponadto nie jest utożsamiana z dziedzictwem religijnym grzechu pierworodnego, w tym wypadku byłby to stan przed i po upadku wraz z wynikającymi z tego konsekwencjami, przede wszystkim niezdolnością człowieka do czynienia dobra o własnych siłach itp. Natura człowieka to dla Kanta „subiektywna podstawa używania wolności w ogóle”. W tym sensie Tischner ma rację, gdy zauważa, że natura w przypadku człowieka jest synonimem wolności. W takiej perspektywie określenie mówiące, że „człowiek ma naturalną skłonność do zła”, oznaczać może między innymi to, że w każdej sytuacji użycia wolności istnieje możliwość odstępstwa w przyjętej maksymie od prawa moralnego, podstawa odstępstwa jest w każdym człowieku. Kant dodaje, że jest „radykalnym, wrodzonym złem (w które i tak sami popadamy) w ludzkiej naturze”. Trzeba zaznaczyć, że „wrodzone” nie oznacza, że urodzenie jest tego przyczyną, lecz raczej że od urodzenia człowiek jest wolny, że rodzi się wolny i kiedy posługuje się wolnością, to wówczas zawsze towarzyszy mu możliwość odstępstwa w przyjętej maksymie od prawa moralnego. Przybliżamy się tutaj do stwierdzenia, że zło jest „radykalne”. Przez radykalne nie należy rozumieć, że zło przyjmuje jakąś ekstremalną, skrajną i przesadną postać, lecz raczej że dotyczy samego korzenia (łac. *radix* — korzeń) ludzkiej natury, sytuuje się w samym jej korzeniu, czyli bezpośrednio wiąże z wolnością. Mówiąc inaczej, jeśli człowiek jest wolny, to z tego wynika, że nie da się usunąć możliwości odstępstwa w przyjętej maksymie od prawa moralnego. Wprawdzie można to uczynić, ale tylko jeśli człowiekowi całkowicie odebrana zostałaby wolność. Całkowite usunięcie zła równałoby się więc przekreśleniu czy zniesieniu ludzkiej natury.

¹⁷ I. Kant, *O obecności złego pryncypium obok dobrego albo o radykalnym złu w naturze ludzkiej*, s. 41.

Powstaje pytanie: co jest przyczyną odstępstwa od prawa moralnego w przyjętej maksymie? Czy możliwe jest podanie źródła zła i czym ono jest? Tischner na pierwsze z postawionych pytań odpowiada: „Złem jest wewnętrzny brak konsekwencji. Skąd bierze się ten brak? Kant mówi ze słabości, bowiem „natura ludzka jest za słaba, by trzymać się raz przyjętych zasad”¹⁸. Z tego fragmentu wynika, że zdaniem Tischnera przyczyną odstępstwa od prawa moralnego w przyjętej maksymie jest „brak konsekwencji”, którego źródłem jest „słabość” właściwa naturze człowieka. Sugestia Tischnera jest interesująca i zawiera sporo racji. Stanowi jednak duże uproszczenie w porównaniu z argumentacją samego Kanta. Widać to wyraźnie, gdy wraz z filozofem z Królewca dochodzimy do tej części jego eseju, który dotyczy „Źródła zła w ludzkiej naturze”.

Kant, mówiąc o źródle pierwotnym (*Ursprung*) jako o pochodzeniu skutku od swej pierwszej przyczyny, czyli takiej, która nie jest już skutkiem żadnej innej, pierwotnej przyczyny, wyróżnia dwa jego znaczenia — czasowe i rozumowe. W wypadku zła moralnego przyczyna związana jest z prawem wolności. Nie jest to powiązanie w czasie, lecz „jedynie w rozumowym przedstawieniu i nie może być wyprowadzane z żadnego stanu wcześniejszego”¹⁹. Kant zatem wyklucza czasowe rozpatrywanie pierwotnej przyczyny zła w człowieku i zwraca uwagę, że czymkolwiek byłoby to źródło moralnego zła w człowieku, to przedstawiając je sobie, „czymś najbardziej niestosownym jest wyobrazić sobie, że zło moralne zostało nam przekazane przez pierwszych rodziców”²⁰. W porządku czasowym nie dziedzimy zatem zła moralnego. Ponadto Kant dodaje, że kiedy badamy źródło zła, to początkowo nie uwzględniamy także skłonności do zła jako *peccatum in potentia*. Pytając o źródło zła w ludzkiej naturze, Kant odcina się od dosłownego umieszczenia go w czasach naszych przodków, w szczególności pierwszych rodziców. Redukcji podlega także skłonność rozumiana jako potencjalne zło. Z powyższego wynika, że szukając źródła zła, musimy taktować każdy zły czyn tak, jakby człowiek go popełniający wychodził ze stanu niewinności. Po co Kant dokonuje tak radykalnej redukcji? Wydaje się, że po to by odcinając naturalne przyczyny, zewnętrzne i wewnętrzne, oraz poprzednie zachowania, ująć postępowanie człowieka jako rzeczywiście wolne, tylko wtedy będzie bowiem można mówić o pierwotnym, źródłowym (*ursprünglicher*) użyciu woli. Pierwotne, źródłowe użycie woli nie może być pojmowane czasowo, ponieważ źródłowe oznacza: w taki sposób, jakby człowiek naturalną predyspozycję do dobra, nieodłącznie od wolności i w momencie dokonania złego czynu przechodził od niewinności do zła. W konsekwencji pytamy o rozumowe źródło czynu, by następnie, opierając się na tym, określić i wyjaśnić skłonność, czyli subiektywną, powszechną podstawę przyjmowania złych maksym. Warto podkreślić, że dopiero tutaj Kant mówi o czynie wpływającym z przyjętych maksym.

Co ciekawe, w tym punkcie swojej analizy myśliciel z Królewca przeprowadza hermeneutykę biblijnego mitu z Księgi Rodzaju mówiącego o początkach zła. Robi

¹⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 26–27.

¹⁹ I. Kant, *O obecności złego pryncypium obok dobrego albo o radykalnym złu w naturze ludzkiej*, s. 62.

²⁰ *Ibidem*, s. 63.

to, odwołując się do wcześniej wypracowanej argumentacji, a przy okazji wskazuje na przyczynę odstępstwa oraz określa kwestię źródła zła. Zdaniem Kanta Pismo przedstawia początek zła rodzaju ludzkiego w pewnej historii, tam pomyślane jest ono jako pierwsze. Zło nie wypływa z leżącej u podstawy skłonności, ponieważ człowiek jest w stanie niewinności, wypływa z grzechu (*Sünde*) rozumianego jako przekroczenie prawa moralnego. Prawo moralne było pierwsze w formie zakazu, ale oprócz niego były także upodobania, którymi człowiek był kuszony. On zaś, zamiast kierować się prawem jako wystarczającą pobudką, zwracał także uwagę na inne pobudki. Sądzę, że jeśli gdzieś umieścić można słabość i niekonsekwencję, o których mówi Tischner, to właśnie tutaj. Tak więc człowiek uczynił je swoją maksymą, która przestrzega prawa obowiązku, nie z obowiązku, lecz ze względu na inne zamiary. W konsekwencji zaczął on wątpić w surowość przykazania wykluczającego inne pobudki, następnie doszedł do wniosku, że „posłuszeństwo prawu jest tylko środkiem warunkującym coś innego (podlega pryncypium miłości własnej), a w końcu przyjął taką maksymę postępowania, w której popędy zmysłowe zdobyły przewagę nad pobudką pochodzącą od prawa — i w ten sposób zgrzeszył”²¹. Kant, pisząc to zdanie, ma na myśli wszystkich ludzi. Sądzi, że codziennie wszyscy z miłości własnej, słabości i braku konsekwencji czynimy to samo, i dodaje: „wszyscy zgrzeszyliśmy w Adamie i dalej grzeszymy”²². W tym sformułowaniu myśliciel z Królewca przytacza fragment Listu do Rzymian św. Pawła i odnosi się do sławnego *in quo*. Kant odcina się od interpretacji między innymi św. Augustyna przez dodanie „i nadal grzeszymy”.

Różnica między opisem biblijnym i sytuacją tam przedstawioną a współczesnymi Kantu czy nami, jeśli przyjąć tę perspektywę dzisiaj, polega na tym, że my zakładamy pewną wrodzoną skłonność, która przystaje do naszej słabości (*Schwäche*), natomiast w pierwszym człowieku zakładamy jego niewinność.

Jednakże na pytanie o źródło „tego rozstrojenia naszej woli”, czyli źródło skłonności do zła, Kant odpowiada, że pozostaje dla nas „niezbadane” (*unerforschlich*). Dlaczego? Wiemy już, że to źródło musi być przypisane nam, zatem podstawa wszystkich maksym wymagałaby przyjęcia złej maksymy. Mówiąc inaczej, zło musiałoby wypływać z moralnego zła, a nie tylko z ograniczoności, niekonsekwencji, słabości ludzkiej natury, a ponieważ źródłowa, pierwotna predyspozycja człowieka jest predyspozycją do dobra, zatem „nie ma tutaj żadnej dającej się pojąć podstawy (*kein begreiflicher Grund*), od której moralne zło mogłoby przyjść do nas po raz pierwszy”²³. Ta niepojętość oraz złośliwość gatunku ludzkiego w micie biblijnym zostały umieszczone wprawdzie na początku świata, ale zauważa Kant: „nie w człowieku, lecz w duchu”. Absolutny początek wszelkiego zła przedstawiany jest jako dla nas niepojęty, „bo skąd zło u owego ducha?”²⁴. Trzeba zauważyć, że Kant uwalnia człowieka od zła, twierdząc, że popadł on weń w wyniku kuszenia, co oznacza, że nie jest z gruntu zepsuty i ze względu na pierwotne predyspozycje

²¹ *Ibidem*, s. 65.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, s. 66.

²⁴ *Ibidem*, s. 67.

do dobra może się poprawić. Cokolwiek by powiedzieć, ta perspektywa otwiera nadzieję na powrót do dobra. Ostatecznie przyczyną odstępstwa od prawa okazuje się słabość spowodowana miłością własną albo też słabość i miłość własna pozostające z sobą w relacji, która nie została poddana osobnej analizie, samo zaś źródło zła pozostaje dla nas niezbadane.

Jakie konsekwencje wyciągnąć można z analizy zła u Kanta? Tischner mówi o dwóch podstawowych. Pierwsza oznacza „wyzwolenie spod panowania złośliwego geniusza”, czyli sytuację, w której jestem odpowiedzialny za to, o czym wiem, za to, co czynię. Wynika z tego, że nikt nie może ludzi mnie i zaszczerpieć złudzeń. Idea autonomii tym sposobem ma gwarantować podmiotowi moralnego działania brak wpływu na jego własne wybory lub ich zaniechanie. Druga łączy się z „dążeniem do utożsamiania zła ze słabością”²⁵. Pomijam, że taka jednoznaczna konkluzja jest dyskusyjna, choćby dlatego, że Kant zwraca także uwagę na kwestię miłości własnej. Ale zgodnie z tym, co pisał, przyjmijmy, że skłonność przystaje do naszej słabości. Co to oznacza? Tischner twierdzi, że ową słabość można przyrównać do ulegania sile wewnętrznego ciężenia²⁶, które odciąga od posłuszeństwa prawom moralnym. Jeśli tak jest, to rodzi się pytanie: co to za siła? Zdaniem Tischnera na tak postawione pytanie udzielić można trzech odpowiedzi: pierwsza ma sugerować, że „w człowieku istnieje jakieś fatum, które z góry przeznaczałoby człowieka do zła”²⁷. W tym ujęciu słabość człowieka polegałaby na uleganiu większej sile fatum. Ale takie ujęcie sprawy kłóci się z oświeceniową ideą autonomii, mówiącą, że nie można przypisać człowiekowi tego, co rozgrywa się poza jego decyzjami, których jest świadomy. Taką opcję wraz z Tischnerem należy odrzucić. Druga odpowiedź podkreślałaby istnienie w człowieku jakiegoś zamięłowania do zła jako zła, ale jak wiemy, taka opcja nie jest możliwa do przyjęcia przez Kanta. Byłoby to „zbyt wiele” dla człowieka. Wreszcie trzecia możliwość, zdaniem Tischnera polega ona na „wyborze braku poznania siebie; nie wiem jak działam i wybieram brak wiedzy o sobie. Wybór ten jest zarazem wyborem własnej słabości. Kto wybiera własną słabość, ten staje się słaby. Kto staje się słaby, staje się niewinny. Ceną za niewinność jest utrata wolności”²⁸.

Prawdę mówiąc, do rozważenie pozostaje wyłącznie trzecia możliwość, ponieważ dwie pierwsze, po tym co zostało wcześniej powiedziane, nie wydają się możliwe do uzasadnienia, na dodatek sam Tischner je odrzuca. Trzecia możliwość zawiera w sobie paradoks. Z jednej strony prawdą jest, że moment wyboru braku poznania samego siebie można by łączyć ze specjalnie pojmowaną słabością. Nie oznacza wszakże stanu niewinności, lecz przeciwnie, wina za to spada na samego człowieka. Można ten stan interpretować jako rodzaj niedojrzałości. Takiego uzasadnienia dostarcza sam Kant, który jasno stwierdza:

²⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 27.

²⁶ Tischner stosuje tutaj słownictwo wzięte z fizyki do opisu mechanizmów działania świadomości moralnej. To stara tradycja. W podobny sposób, opierając się na pojęciach ruchu i siły, czynił św. Augustyn, opisując swoje dylematy moralne, gdzie źródłem zła był dobrowolny „ruch woli”. Do tego typu słownictwa nawiązywało także wielu autorów nowożytnych i współczesnych, jak Schopenhauer, Nietzsche czy Freud.

²⁷ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 28.

²⁸ *Ibidem*.

niedojrzałość jest nieumiejętnością w posługiwaniu się własnym rozumem bez przewodnictwa innych. Niedojrzałość ta jest *zawiniona przez człowieka*, jeśli jej powód tkwi nie w braku rozumu, ale zdecydowania i odwagi, by swym rozumem posługiwać się bez zwierzchnictwa innych. *Sapere aude* — Odważ się posługiwać *własnym* rozumem! — stanowi maksymę przewodnią oświecenia²⁹.

Słabość z tej perspektywy byłaby brakiem zdecydowania i odwagi, by posługiwać się rozumem. Nie prowadzi jednak do niewinności, lecz wina zań spada na samego człowieka. Z drugiej strony ten brak poznania samego siebie, brak posługiwania się rozumem prowadzi — co zresztą sam Tischner w przytoczonym fragmencie stwierdza — do „utrąty wolności”. Jesteśmy zatem w sytuacji paradoksu. Gdyby przyjąć, że słabość to wybór niewiedzy o sobie prowadzący do świadomie wybranego stanu niewiedzy utożsamianego z niewinnością, to jej konsekwencją okazuje się utrata wolności. Ale zgodnie z przyjętymi przez Kanta założeniami utrata wolności jako autonomii oznacza utratę możliwości moralnego działania. Mówiąc inaczej, jeśli podstawą działania i moralności u Kanta jest wolność jako autonomia, to jej utrata przekreśla możliwość działania moralnego w ogóle. Ponadto, zgodnie z argumentacją Kanta, słabość dotyczy samej wolności, jest z nią bezpośrednio związana. Oznacza to, że będąc świadomym prawa moralnego, czyli wiedząc o nim w przyjętej maksymie, a więc jako człowiek wolny sam z siebie dopuszczam inną niż tylko samo prawo pobudkę, która może prowadzić do przyjęcia maksymy sprzeciwiającej się temu prawu. Słabość, jeśli to ona jest główną przyczyną, jest słabością wolności i rozumu.

Tischner pod koniec swojej analizy stawia pytanie: czym jest zatem u Kanta „zło radykalne”?

Zło radykalne — pisze — jest odstępstwem od zasad. Czym ponadto? Może zamiłowaniem do zła jako zła? A może wybraną słabością siebie — słabością poznania i słabością w ogóle? Jedno wydaje się pewne: fakt odstępstwa od zasad nie niszczy nadziei wyzwolenia, a nawet jej służy³⁰.

W świetle wcześniejszych analiz zło w ogóle może być traktowane jako odstępstwo w przyjętej maksymie od prawa moralnego. Nie jest, co wydaje się pewne, przynajmniej u Kanta, zamiłowaniem do zła jako zła. Z pewnością skłonność do zła przystaje do naszej słabości i jest nieusuwalna z natury ludzkiej, jeśli utożsamiać ją z wolnością, możliwością. Nawet najlepsze prawa, edukacja i kształtowanie charakteru moralnego nie są w stanie zapewnić, że człowiek używający wolności, w przyjętej przez siebie maksymie nie przeciwstawi się pomimo jego świadomości od prawa moralnego. Nie niszczy to wszakże nadziei powrotu do dobra, nie jestem jednak pewny, czy jej służy.

²⁹ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?*, s. 44.

³⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 28–29.

Kant and Tischner and the question of evil. Several critical remarks concerning the Tischner's interpretation of the philosophy of evil in I. Kant's thought

Summary

In the paper "Kant, Tischner and the Problem of Evil" the author would like to draw the readers' attention to the question of evil. It is the matter of fact that the problem of evil has become one of the most discussed in the contemporary philosophy. The role of I. Kant in this field is important, and many thinkers in 20th century considered the evil's problem in relations to Kant, who coined the term 'radical evil'. One of them was a Polish philosopher, J. Tischner. In the paper the author takes into consideration the arguments of Tischner about the Kant's conception and critically discusses them.