


Paweł Pieniążek

 <https://orcid.org/0000-0002-5258-7005>
Uniwersytet Łódzki

PROBLEM ZŁA U KANTA

Streszczenie

Kant konsekwentnie dokonał moralnego upodmiotowienia zła, odnosząc je wyłącznie do ludzkiej woli i do ustanowionego przez nią prawa moralnego. Artykuł pokazuje trudności w wyjaśnieniu możliwości zła w myśli dojrzałego Kanta. Wypływały one z trudności określenia relacji między wolą a prawem moralnym i leżały u podstaw ewolucji rozumienia zła. Jeśli w *Uzasadnieniu* i w *Krytyce praktycznego rozumu* Kant utożsamia wolę z prawem, znosząc tym samym możliwość wyboru między dobrem i złem, to w *Religii w granicach samego rozumu* możliwość tę próbował przywrócić i ugruntować. Pokazane zostaje również napięcie między moralnym wymiarem zła a jego wymiarem historycznym.

Słowa kluczowe:

zło, wola, rozum praktyczny, autonomia, prawo

81

KANT AND THE PROBLEM OF EVIL

Abstract

Kant consequently achieved the moral subjectivation of evil, referring it solely to human will and to the moral law established by it. The article shows, however, the difficulties with explaining the possibility of evil in the mature thought of Kant. They emerged from the difficulty with determining the relation between will and moral law and underlay the evolution of his understanding of evil. If in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and in the *Critique of Practical Reason* Kant identifies will with moral law, abolishing in this way the possibility of the choice of good and evil, in *Religion within the Bounds of Bare Reason* he tries to establish this possibility. The tension between the moral and historical dimensions of evil is also shown.

Keywords:

evil, will, practical reason, autonomy, law

Nie sposób przecenić przełomowego znaczenia myśli krytycznej Kanta dla nowoczesnej refleksji nad złem. Nawiązując do koncepcji Rousseau, Kant podejmuje problematykę zła w kategoriach czysto filozoficznych. W następstwie nowożytnych procesów indywidualizacji człowieka, upodmiotowienia jego wolności, wyłamuje się z tradycyjnego, metafizyczno-teologicznego paradygmatu rozumienia zła (zło staje się funkcją i możliwością ludzkiej wolności), zostaje – jako zło moralne – upodmiotowione, człowiek zaś staje się za nie wyłącznie odpowiedzialny. Tym samym Kant jako pierwszy podejmuje nie tylko kwestię autonomii jednostki, lecz także zła – bez odnoszenia go do teodycei (Schulte, 1991: 32; zob. Loudon, 2010: 93–115).

82 Proces odejścia od tradycyjnego rozumienia zła zainicjował Pierre Bayle. Zakwestionował on tradycyjne, prywatywne ujęcie zła, uznając jego pozytywność i nieredukowalną faktyczność, a zarazem niemożliwość jego racjonalnego wyjaśnienia – pod groźbą nieuchronnego ześlizgnięcia się na pozycje manichejskie. W odpowiedzi na irracjonalizm Bayle'a i w nawiązaniu do św. Augustyna, Leibniz rozwija w swej *Teodycei* (1710) nowożytne rozumienie teodycei, wychodząc od tezy o świecie jako najlepszym z możliwych i o rządzącej w nim harmonii przedustawnej. Neutralizuje zło nie tyle poprzez ukazanie jego negatywnego charakteru, co poprzez zaakcentowanie metafizycznego źródła (skończoność człowieka, niedoskonałość ludzka), którym jest nie tylko *malum physicum*, ale i *malum moralis* oraz poprzez zinstrumentalizowanie i sfunkcjonalizowanie ich obu: zło fizyczne jest wyrazem kary za grzechy, zło zaś moralne służy rozwojowi świadomości dobra. Zło jest wpisane w rozumną strukturę świata, a człowiek nie jest w stanie pojąć jego inteligibilności jedynie z racji skończoności swego umysłu, aczkolwiek, jak wierzy Leibniz, służy temu postępowi wiedzy.

Teodyceę w wersji niejako znaturalizowanej, minimalizującej jej zaplecze teologiczno-metafizyczne, podejmuje oświeceniowy deizm. Świat w swej całości jest racjonalny, zło jest irracjonalne, mając swe źródła w dających się usunąć ułomnościach umysłu człowieka, w jego ignorancji i przesądach podtrzymywanych przez religię i feudalne struktury społeczne. Deistyczną teodyceę podważył Rousseau, kwestionując jedność porządku fizycznego i moralnego. Z jednej strony głosi on chwałę Stwórcy i istnienie ładu metafizycznego, z drugiej jednak z ładu tego wyrwa istnienie człowieka i jego historię, w której, w toku swego uspołecznienia, sprzeniewierza się on swej naturze i rozwija pod znakiem zła i wyobcowania. Gestem tym, który w zamyśle Rousseau miał odciążyć Boga z odpowiedzialności za wolne dzieło ludzkie, zarazem przyznaje człowiekowi autonomię. Człowiek ponosi wyłączną odpowiedzialność za swe chybotliwe człowieczeństwo i za swą historię. Tym samym Rousseau zrywa więź

zła moralnego ze złem metafizycznym, które w ogóle znika, oraz ze złem fizycznym, które w znacznej części staje się konsekwencją zła moralnego. Upodmiotowienie wolności ludzkiej i zła, autonomia woli ludzkiej i nadanie moralnego znaczenia złu oraz historii człowieka – te idee Rousseau określiły refleksję Kanta nad złem. Uwolniły go od wpływu metafizyki wolffiańsko-leibnizjańskiej i znacząco wpłynęły na powstanie motywowanej przede wszystkim etycznie filozofii krytycznej. Na jej gruncie Kant z kolei oczyści je z ich rezyduów metafizycznych¹, jak i ich częściowo naturalistycznego uzasadnienia.

Kant zadaje ostateczny cios teodycei. Na gruncie krytyki rozumu teoretycznego wiedza człowieka o świecie jest transcendentalnie ograniczona (do świata zjawisk), nie jest więc problemem poznawczym, jak w wypadku filozofii tradycyjnej, lecz nieprzekraczalnym faktem ludzkiej skończoności. Wiedza o Bogu wykracza poza granice rozumu ludzkiego, aczkolwiek ludzkie pragnienie jej zdobycia jest naturalne i nieusuwalne. W *O daremności wszelkich prób w obronie teodycei* Kant uznaje w granicach ludzkiego doświadczenia pozytywność zła i brak jakiegokolwiek powiązania między porządkiem moralnym i porządkiem naturalnym, między cnotą i szczęściem, a tym samym między złem moralnym i fizycznym, które w swej bezsensowności jest wyłącznie faktem przyrodniczym, nie zaś następstwem zła moralnego (karą za nie), czego doświadczenie bynajmniej nie potwierdza. Nie da się go pogodzić z dobrocią Boga i nadzieją na przyszłe szczęśliwe życie. Podobnie jest ze złem moralnym – jego istnienie zaprzecza świętości Boga; jest wyłącznie dziełem człowieka, który sam za nie odpowiada i który sam, wobec milczenia świata, musi się odeń wybawić (zob. Neiman, 2002: 57–65; Schulte, 1991: 147–154).

Decydująca jest jednak krytyka przeprowadzona z pozycji rozumu praktycznego. Otóż w tej perspektywie wiedza teoretyczno-metafizyczna o powiązaniu cnoty i szczęścia byłaby nie tylko „niemożliwa, lecz moralnie katastrofalna” – „podważałaby możliwość moralności” (Neiman, 2002: 67, 69): „wiara nie jest dlatego wiedzą, i dzięki niebu, że nią nie jest”, inaczej bowiem „moralność zostałaby unieważniona. W każdym swym działaniu człowiek przedstawiałby sobie Boga jako nagradzającego czy mszczącego się. [...] Motywy moralne zastąpiłaby nadzieja na nagrodę czy strach przed karą” (V-Phil-Th: 161), tymczasem dla Kanta działać moralnie to działać ze względu na samą cnotę. Moralność straciłaby więc swój bezinteresowny charakter. W świecie nie istnieje jakakolwiek

¹ W odniesieniu do odpowiedzialności człowieka za zło moralne w obrębie ładu metafizycznego u Rousseau można zapytać, „[D]laczego porządek jest tak kruchy. Albo nas, albo świat powinno się uczynić mniej narażonymi na zagrożenia: nas na moralne zepsucie, świat na uszkodzenie przez nie” (Neiman, 2002: 60).

zależność między cnotą i szczęściem, zaś zło jest zasadą dotychczasowej, znanej nam historii: jej „całość wydaje się być utkana z głupoty, dziecinnej próżności, a często też z dziecięcej złośliwości i żądzы zniszczenia” (IaG, VIII: 17–18/Kant, 2005a: 32). Pesymizm Kanta dochodzi do głosu w przekonaniu, że nic w świecie nie gwarantuje człowiekowi szczęścia, że cnota na ogół pozostaje bez nagrody, i że moralność – ograniczona do samej intencji moralnej – w świecie zjawisk nie jest w stanie wywrzeć jakiegokolwiek wpływu, jeśli w ogóle jest możliwa. Pesymizm ten Kant neutralizuje ideą teleologii rozumu praktycznego, na gruncie której człowiek wytycza sobie „cel najwyższy”, czyli „dobro najwyższe”, do osiągnięcia którego dąży zarówno w swym życiu indywidualnym, jak i w historii. Jest nim odpowiadająca jedności człowieka, lecz w świecie nie dana mu harmonia cnoty i szczęścia, szczęścia zależnego jednak od zasługi moralnej. Teleologia nie ma charakteru teoretycznego, nie opisuje świata, lecz jest jedynie praktycznie motywowanym sposobem jego ujmowania².

*

84 Ostateczną konsekwencją Kantowskiej krytyki teodycei dla rozumienia moralności jest przypisanie człowiekowi wyłącznej odpowiedzialności za zło (jak i dobro); jedynie wówczas może ono być złem moralnym. Stanowiąc podstawę rozumienia moralności, odpowiedzialność za zło zakłada wolność rozumianą jako możliwość wyboru między – określonym przez zgodność z prawem moralnym – dobrem a złem; mocą wyboru zło jest aktywne, pozytywne. Bierze się wyłącznie z ludzkiej wolności, nie zaś z ułomności natury ludzkiej, zmysłowości czy grzechu pierworodnego.

Wolność u Kanta nie odnosi się, jak wiadomo, do ugruntowanego transcendentalenie świata zjawisk (przyrody) z ich stanowiącymi podstawę nauk (nowożytnego przyrodoznawstwa) przyczynowo-skutkowymi prawami. Krytyka rozumu teoretycznego kwestionuje możliwość jej istnienia w świecie przyrody, czyli w sferze możliwego doświadczenia, ale nie neguje jej możliwości w wymiarze praktycznym. Wolność dana jest jedynie w praktycznym jej użyciu, w działaniu moralnym, występuje w porządku bytu samego w sobie, choć odnosi się do świata zmysłowego. W jej moralnym określeniu Kant odrzuca tę koncepcję wolności, które uniemożliwiają człowiekowi przypisanie odpowiedzialności, a więc zrozumienie zła moralnego – odrzuca więc zewnętrzne, zarówno metafizyczne

² W tym względzie człowiek wykracza poza swoją skończoność, chce zastąpić Boga, narzucić światu swoje prawa, uczynić go sensownym i przejrzystym (zob. Neiman, 1994: 73–84).

zyczno-religijne, jak i zmysłowe źródła wolności (heteronomia). Zarazem przeciwstawia się – idąc w tym za krytyką Lutra i Leibniza – woluntarystycznemu rozumieniu wolności w kategoriach *liberum arbitrium*, *libertas indifferentiae*; ujmuje ono akty woli jako irracjonalne, niczym nieuwarunkowane, pozbawione racji i niezrozumiałe.

Aby woli moralnej móc przypisać racjonalność, a tym samym uczynić zło zrozumiałym, musi ona odnosić się do prawa moralnego (imperatyw kategoryczny) jako podstawy powinności. Jak wiemy, jego źródłem nie mogą być, pod groźbą zniesienia odpowiedzialności moralnej, skłonności naturalne, którymi jednostka kieruje się w świecie przyrody. Skłonność nie jest powinnością (czynimy ją przedmiotem powinności na podstawie maksym postępowania), wskazuje na to, jak jest, a nie jak być powinno; powinności nie sposób wywieść z porządku faktów naturalnych. Skłonności, nawet te najbardziej moralne czy społeczne, nie mogą stać się źródłem (Hume, częściowo Rousseau) prawa moralnego. Może być nim wyłącznie wola ludzka. Jeśli niezależność woli od czynników zewnętrznych określa negatywny charakter wolności, to zgodność z prawem – pozytywny. Kant rozumie zatem wolność w kategoriach autonomii: „bo czymże innym może być wolność woli, jak autonomia, tj. własnością woli polegającą na tym, że ona sama jest dla siebie prawem” (GMS, IV: 446–447/Kant, 1984: 86–87). Wola nadająca sobie prawo jest wolą autonomiczną, racjonalną, w swej prawodawczej funkcji posłuszną wyłącznie samej sobie. Toteż, w analogii do kauzalności materialno-przyrodniczej, Kant mówi o „przyczynowości wolności” czy „przyczynowości czystego rozumu” praktycznego (KpV, V: 16, 48/Kant, 1998: 26, 81). Wola jest przyczynowością, o ile odnosi się do ustanowionego przez siebie prawa. Jest „dobrą wolą”, gdy prawo urzeczywistnia ze względu na samo to prawo (moralność intencji), złą natomiast, gdy prawu się sprzeciwia. Kryterium dobra jest formalne: jest nim zgodność z prawem powszechnym, czyli możliwość stania się zasadą powszechną.

Nasuwa się jednak pytanie, jak wola racjonalna i autonomiczna, samookreślająca się poprzez prawo, przeciwko prawu temu może się zwrócić. Kant staje przed paradoksem sokratejskim. Jeśli jednak w wypadku klasycznego racjonalizmu chodziło o ufundowanie moralności w poznaniu, w teorii, a zatem o zrównanie woli z rozumem teoretycznym, cnoty z prawdą, to na gruncie etycznego intelektualizmu Kanta chodzi o utożsamienie woli z rozumem praktycznym. Utożsamienie to wypycha jednak zło poza obręb rozumu, czyni je czymś wobec rozumu zewnętrznym, niezrozumiałym, gdy tymczasem powinno ono być aktem woli rozumnej i w granicach tejże dobru się przeciwstawiać. Z trudnością uzasadnienia możliwości zła Kant zderzył się w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* i w *Krytyce rozumu praktycznego*.

W obu tych pierwszych wczesnych dziełach etycznych okresu krytycznego Kantowi przyświeca niewątpliwie zamysł uzasadnienia wolności woli rozumnej, czyli pogodzenia możliwości wyboru z posłuszeństwem prawu, odpowiedzialności i autonomii: „moralność trzeba [...] wyprowadzić jedynie z własności wolności, przeto musimy dowieść, że wolność jest także własnością woli wszystkich istot rozumnych” (GMS, IV: 448/Kant, 1984: 88). Kant oscyluje więc między woluntaryzmem *liberum arbitrium* a rozumną autonomią woli – chce uniknąć irracjonalizmu bez-podstawnych wyborów, a zarazem podporządkowania woli rozumności prawa. Jej wybór ma być wolny, a zarazem rozumny, tak aby można było przypisać mu zło, rozumiane pozytywnie, nie negatywnie.

Niemniej jednak, pomimo licznych wahań (i terminologicznych nie-konsekwencji), Kant – niewątpliwie w obawie przed popadnięciem w woluntaryzm (*liberum arbitrium*) – absolutyzuje moment autonomii w wolności woli, gdy uznaje, że „wolność musi być raczej przyczynowością według niezmiennych praw, jakkolwiek szczególnego rodzaju; inaczej bowiem wolna wola byłby niepodobieństwem” (GMS, IV: 446/Kant, 1984: 86). Prawo moralne determinuje wolę: „Pobudką zaś woli ludzkiej [...] nigdy nie może być co innego jak tylko prawo moralne” (KpV, V: 71–72/Kant, 1998: 119–120). Kant uznaje zatem, że „tym samym jest wolna wola i wola podlegająca prawom moralnym” (GMS, IV: 447/Kant, 1984: 87). Związek wolności i moralności jest związkiem analitycznym: „Wolność i bezwarunkowe prawo praktyczne wskazują więc wzajemnie na siebie” (KpV, V: 29/Kant, 1998: 50)³. Innymi słowy, wola zawsze chce dobra, działa wyłącznie w moralnie dobry sposób⁴. Utożsamienie woli z prawem oznacza prymat „faktu rozumu” (KpV, V: 31/Kant, 1998: 54) w akcie samookreślenia woli: ustanawiając prawo, wola przez prawo to byłaby już apriorycznie określona (Schönrich, 1992: 216), a więc nie byłaby wolą wyboru (*Willkür*).

Konsekwencje utożsamienia woli z prawem dla rozumienia zła są oczywiste: jeśli sprzeciw woli wobec prawa nie jest możliwy⁵, woli nie przysługuje wolność wyboru, tym samym nie może być przyczyną zła,

³ „Zakładając, że wola jest wolna, należy znaleźć prawo, które jedynie zdolne jest do determinowania jej w sposób konieczny” (KpV, V: 28/Kant, 1998: 49).

⁴ „[W]ola [...] jest dobra we wszystkich ludziach i nie może istnieć wola sprzeczna z prawem moralnym” (LBI, XXIII: 248). Tak rozumiana, wola stanowiłaby pozostałość optymizmu Leibniza, już bez jego uzasadnienia metafizycznego. Cechowałaby ją „inteligencją” (rozumny namysł), „spontaniczność” (wola jako przyczynowość), „obojętność” (brak metafizyczno-logicznej konieczności – samookreślenie się przez prawo) (zob. Schönrich, 1992: 206–209).

⁵ „Ta wola jest bezwzględnie dobra, która nie może być zła, a więc której maksyma, jeśli się stanie prawem ogólnym, nie może się nigdy sobie sprzeciwiać” (GMS: IV, 437/Kant, 1984: 74).

wola złą. Zła wola jest niemożliwa – w *Uzasadnieniu* określenie to pojawia się tylko raz (GMS, IV: 454/Kant, 1984: 99), zaś zaistnienie zła na gruncie autonomii – niewytłumaczalne, nie można go bowiem przypisać rozumnej woli jednostki ani czynić ją za nie odpowiedzialną. Zło byłoby czymś absolutnie zewnętrznym, dziejącym się poza wolą i świadomością, czymś, co „napada nas niczym obca moc” (Schönrich, 1992: 217) i za co nie możemy ponosić odpowiedzialności moralnej.

Co więcej, na gruncie normatywnego pojęcia woli zło, usunięte poza granice autonomii, nie tylko jest negatywne i niezrozumiałe, w ogóle przestaje być złem (moralnym). Nie mogą nim być skłonności zmysłowe, skoro nie są przedmiotem wyboru moralnego, nie są więc one niemoralne, lecz moralnie neutralne, amoralne. Jeśli wola jest tylko dobra, a skłonności – obojętne, to tym samym zło „znika między boską świętością a zwierzęcą niewinnością” (Fackenheim, 1953: 346). Niezrozumiałe staje się w ogóle oddziaływanie zmysłowości. Człowiek rozpada się na człowieka inteligibilnego i na człowieka zmysłowego; komunikacja między nimi nie jest możliwa. Z tych samych powodów, dla których niemożliwe są czyny niemoralne, niemożliwe są też czyny moralne – podlegają one wszak znoszącemu wolność wyboru prawu, a tym samym wolność do zła podlega automatyzmowi działania (Schulte, 1991: 29).

Trudno zatem uznać – wbrew deklaracjom Kanta – zło (i dobro) za „*modi* jednej jedynej kategorii, mianowicie kategorii przyczynowości”, czyli przyczynowości przez „prawo, które jako prawo wolności rozum samemu sobie daje [...]”: „dobro albo zło oznacza zaś zawsze odniesienie do woli, o ile ta zostaje zdeterminowana przez prawo rozumu [...]” (KpV, V: 65, 60; zob. 50/Kant, 1998: 108, 101; zob. 97). Nic dziwnego, że pomimo tych zawieszonych w próżni teoretycznej deklaracji, w swych dwóch pierwszych dziełach etycznych Kant kwestii zła i jej związku z pojęciem wolności nie podejmuje.

Jak wiadomo, sprzeczne z intencjami Kanta konsekwencje utożsamienia wolnej woli z wolą racjonalną ukazał jako pierwszy Reinhold (*Briefe über die Kantische Philosophie*, 1792). Kantowi zarzucił determinizm moralny i fizyczny. Kant unika bowiem heteronomii poprzez poddanie woli konieczności rozumu, popada wówczas w „inteligibilny fatalizm”⁶, zło zaś tkwi w zewnętrznych przeszkodach – mamy wówczas do czynienia z determinizmem empirycznym. Co więcej, wola jest moralna jedynie pod nieobecność przeszkód, jej niezależność jest przypadkowa, zależna od braku niepodlegających kontroli sił zewnętrznych akceptującego (Noller, 2019: 857–858).

⁶ Określenie Schmidta, ucznia Kanta, wyciągającego konsekwencje te z myśli Kanta i je akceptującego (2019: 685–686).

Mogłoby się jednak wydawać, że pojęcie woli w pełni autonomicznej Kant odnosi jedynie do woli „bezwzględnie dobrej, która nie może być zła” (GMS, IV: 437/Kant, 1984: 74), do woli „istoty świętej”, a więc do „woli świętej”, „której maksymy zgadzają się *koniecznie* z prawami autonomii” (GMS, IV: 439/Kant, 1984: 77–78; podkr. – P. P.). Nie odnosiłoby się ono natomiast do woli człowieka rozdartego między prawem a zmysłowością, woli mającej między nimi wybierać. Jedynie odniesienie prawa do zmysłowości rodzi powinność zastępującą konieczność właściwą woli świętej. Powinność zakłada wolność wyboru, możliwość działania sprzecznego z prawem: gdybym należał wyłącznie do świata czystego intelektu, „wszystkie moje czyny *byłyby* zawsze zgodne z autonomią woli; ponieważ jednak równocześnie uważam siebie za członka świata zmysłowego, to *powinny* one być z nią zgodne” (GMS, IV: 454/Kant, 1984: 98). Kant staje wówczas przed dwiema możliwościami rozumienia zła. Na gruncie pierwszego – pojawiającego się dopiero w *Religii* – zło brałoby się ze świadomego przekroczenia prawa symetrycznego do „świadomości dobrej woli”, na gruncie drugiego – z ulegania przez wolę skłonnościom zmysłowym, wolę „skłaniającym” (GMS, IV: 454/Kant, 1984: 99). Czym jest jednak owo „skłanianie”, a po stronie podmiotu „pobłażliwość”, którą człowiek może przypisać sobie względem skłonności, „gdyby im *pozwoił* wywierać wpływ na swoje maksymy ze szkodą rozumowych praw woli” (GMS, IV: 458/Kant, 1984: 103; podkr. – P. P.)? Jak możliwy jest wybór zmysłowości przez wolę samookreślającą się poprzez prawo – czy wola może ją odrzucić czy też wybrać, *aktywnie* jej ulec, przyzwolić na nią, dać się przez nią, a nie przez prawo, określić? Kant pisze przecież, że „nigdy wola nie skłania się sama siebie *bezpośrednio* przez przedstawienie czynu, lecz tylko dzięki pobudce, jaką staje się dla woli przewidziany skutek czynu; *powinienem coś wykonać, dlatego, że chcę czegoś innego*” (GMS, IV: 444/Kant, 1984: 84). *Kto* jednak dokonuje wyboru, *kto* pozwala skłonnościom wpływać na siebie? Jaka wola? I czym atrybutem jest zła wola? Otóż z pewnością nie wola intelligibilna, skoro działa wyłącznie w zgodzie z prawem, nie mogąc ulegać skłonnościom, być „pobłażliwością”. Również nie wola należąca do świata zmysłów, wola zmysłowa, skoro podlega prawom przyrody (w odniesieniu do „pobudki” Kant uznaje, że „należy [ona] do natury podmiotu”, ta zaś w swym aspekcie zmysłowym podlega właśnie prawom przyrody, nie może być wolna) (GMS, IV: 444/Kant, 1984: 84). Zresztą trudno o niej mówić u Kanta, skoro zła człowiek nie przypisuje „swemu właściwemu Ja, tj. swej woli”, samemu będąc „tylko zjawiskiem samego siebie” jako „inteligencji” (GMS, IV: 457/Kant,

⁷ „[...] Skłonności są jednym źródłem zła, zaś przyzwalające odniesienie człowieka do nich drugim” (Schönecker, 2011: 40).

1984: 103). Niewątpliwe wolę i możliwość zła Kant odnosi do człowieka jako członka zarówno świata intelligibilnego, jak i świata zmysłowego, np. gdy uznaje, że „wolność i konieczność nie tylko bardzo dobrze mogą razem istnieć, ale także muszą być pojęte jako *koniecznie połączone* w tym samym podmiocie” (GMS, IV: 456/Kant, 1984: 101). Ale wówczas, w świetle powyższego, trudno pomyśleć i zrozumieć możliwość tego połączenia, a Kant na wszystkie te trudności koncepcji autonomii woli nie daje odpowiedzi (Schönecker, 2011: 42–53). Był zresztą ich świadomy – jeszcze przed napisaniem obu pierwszych dzieł etycznych ostrzegał, że „[g]dyby wszystko określał rozum, to wszystko byłoby konieczne, ale dobre. Gdyby określała je zmysłowość, to nic nie byłoby złem czy dobrem, w ogóle niczym praktycznym” (Refl, XVIII: 252).

Pozostaje jedno rozwiązanie: nie mamy do czynienia z rozróżnieniem na wolę dobrą i wolę złą, lecz z rozróżnieniem na wolę czystą i nieczystą, silną i słabą. Miarą słabości jest niezdolność przeciwstawienia się skłonnościom, uleganie im. Dowodzi tego przywołany przez Kanta przykład „najgorszego łotra”, który, gdyby miał pełną świadomość prawa, spełniałby je, lecz „nie może on tego w sobie urzeczywistnić *tylko* z powodu swych skłonności i popędów, przy czym jednak zarazem chciałby być wolnym od takich skłonności [...]” (GMS, IV: 454/Kant, 1984: 98–99, podkr. – P. P.). Słaba wola nie jest defektem, lecz brakiem woli; zaś „najgorszy łotr” nie jest zły, lecz niewinny (Fackenheim, 1953: 344–345).

Powracamy do dualizmu czystego rozumu praktycznego i zmysłowości, bez możliwości zapośredniczenia ich w woli, która, nie będąc autonomią, sytuowałaby się w obrębie racjonalności praktycznej, a zarazem byłaby możliwością wyboru, a tym samym wpływania na zmysłowość. Jednocześnie byłaby wolą indywidualną, tak jak indywidualne jest zło – którego, pod groźbą eliminacji odpowiedzialności – nie można przypisać ogólności i powszechności czystej woli (zaprzeczałaby wówczas sobie) ani też zmysłowości.

A jednak w obu pismach etycznych Kanta można znaleźć, poza deklaracją o istnieniu wolności wyboru, element na nią wskazujący i sytuujący ją w rozumie, który można by kwalifikować jako zło moralne⁸. Byłby on, poza opozycją czystego rozumu i zmysłowości, „uzupełnieniem” rozumu: „Jednakże działania są w znacznej części powodowane przez zmysłowość, ale nie w całości określone; rozum musi bowiem dostarczyć uzupełnienia dostateczności” (Refl, XVIII: 252). Jest nim pojęcie „naturalnej dialektyki rozumu”, która przejawia się w „pociągu do mędrkowania przeciwko owym ścisłym prawom obowiązku, do podawania w wątpliwość ich doniosłości, a przynajmniej ich czystości i ścisłości, oraz do

⁸ Nawiguję tu do Nollera (2017: 60–62 oraz Noller, 2020: 28–50).

przystosowywania ich w miarę możliwości do naszych życzeń i skłonności [...]” (GMS, IV: 405/Kant, 1984: 28). Źródłem tej powszechnej skłonności jest „skryta pobudka miłości własnej”, która „podszywa się pod” rozum (GMS, IV: 405, 407/Kant, 1984: 28, 30) i zmusza go do wykraczania poza własne, praktyczne granice, tak iż popada on w „dwuznaczność” – wytwarza pozór swej racjonalności. Ideę tę Kant rozwija w analogii do „naturalnej i nieuniknionej dialektyki czystego rozumu” (teoretycznego), który nieuchronnie wykracza poza własne skończone granice, by zaspokoić swe metafizyczne roszczenia do wiedzy o całości, i który w formie rozumu wytwarza (transcendentalny) pozór swej racjonalności (KrV, A 294–298/B 350–355). „Mędrkowanie”⁹ wykorzystuje więc rozum przeciwko niemu samemu, przeciwstawia się mu za pomocą samych jego środków, by przekształcić niemoralne motywy w maksymy postępowania, którym nadaje racjonalną formę. Tym samym przekształca „subiektywne motywy determinujące wolę własną” w „obiektywny motyw determinujący wolę w ogóle” (KpV, V: 74/Kant, 1998: 123)¹⁰. Poprzez „mędrkowanie”, ów „niski sposób myślenia”, miłość własna – „sprzyjanie ponad wszystko samemu sobie” – „czyni siebie prawodawczą oraz bezwarunkowym principium praktycznym”. Staje się wówczas „zarozumiałością”, czyli „egocentryzmem upodobania w samym sobie”, które zastępuje szacunek dla prawa (KpV, V: 74, 73/Kant, 1998: 123, 121). W ten sposób „mędrkowanie” wyraża miłość własną w obrębie racjonalnej struktury woli, wytwarza, by powiedzieć za Rousseau, do którego Kant niewątpliwie w tym względzie nawiązuje – „pozór cnoty”, który przybiera postać koherentnego porządku, określa bowiem życie ludzkie w jego całości i racjonalności. „Mędrkowanie” jest zatem perwersją rozumu, refleksyjną formą miłości własnej, formą pomyłki czy samooszukiwania się. Jako takie jest złem moralnym, które, jako zarozumiałość, „nie jest czystym defektem, lecz czymś aktywnym, co moralnie można sobie przypisać” (Noller, 2017: 62). Zarozumiałość zakłada zatem istnienie woli, „woli własnej” (*Willkür*) – władzy wyboru różnej od woli prawodawczej – jako czynnika wolę indywidualizującego oraz wprowadzającego skłonności, pod postacią maksym, w obręb jej praktycznej rozumności. W pierwszych rozprawach Kant nie tematyzuje tej woli i jej relacji do woli autonomicznej.

Właśnie świadomość – dostrzeżonych przez zwolenników i przeciwników Kanta – trudności wyjaśnienia możliwości zła skłoniła go do zmia-

⁹ Natomiast w polskim przekładzie *Antropologii pragmatycznej* niem. *Vernunftlei* oddano trafniej jako rezonowanie (Anth, VII: 200/Kant, 2005b: 116).

¹⁰ „Dać się ponieść rozumowi znaczy ze względu na formę jego myśli postępować wprawdzie według zasad, ale ze względu na materię lub cel stosować środki mu wprost przeciwne” (Anth, VII: 200/Kant, 2005b: 116).

ny poglądu, która znalazła wyraz w nowym, rewolucyjnym ujęciu relacji wolności i zła moralnego w *Religii w obrębie rozumu* (1792).

W *Religii*, w jej pierwszej części, Kant podejmuje wprost i poddaje głębszej refleksji teoretycznej kwestię zła moralnego w kontekście ludzkiej wolności, której teoria ma służyć teraz wyjaśnieniu jego możliwości. Wskazując na jego powszechność – „[ś]wiat pogrąża się w złu” (RGV, VI: 19, 36–37/Kant, 2007: 39; zob. 58–60) – wychodzi od dyskusji nad jego źródłami. Nie wypływa ono ani z bytu, ani z natury człowieka, czy to ze zmysłowości „czyniącej z człowieka istotę czysto zwierzęcą” (RGV, VI: 35/Kant, 2007: 61) – Kant może teraz zadać pytanie skierowane przeciwko swej wcześniejszej koncepcji: „jak pobudki zmysłowe mogłyby zapanować nad rozumem, który nakazuje z takim autorytetem” (RGV, VI: 59/Kant, 2007: 89) – czy to z rozumu, który sprzeciwiając się własnemu prawu, zaprzeczałby samemu sobie i w tej perwersyjności byłby „rozumem złośliwym”, człowiek zaś – „istotą diabelską” (RGV, VI: 35/Kant, 2007: 61), która czyni zło dla samego zła. Jego źródłem jest wolność jako władza wolnego wyboru dobra i zła (*Willkür*¹¹): „zło musi wypływać z wolności” (RGV, VI: 31/Kant, 2007: 55). Tym samym, i w przeciwieństwie do swej wcześniejszej koncepcji, Kant rozrywa związek wolności i autonomii, wiąże absolutną spontaniczność woli z władzą wyboru (Schulte, 1991: 50–56) i uwalnia ją od przymusu prawa. Wola posiada „zdolność” wyboru, prawo zaś stanowi jedynie „pobudkę”, którą wola może swobodnie podjąć i przyjąć do swej maksymy jako правило postępowania. Kant wyróżnia trzy stopniowalne typy zła: zło z „ułomności ludzkiej natury”, czyli „słabości [...] w przestrzeganiu przyjętych maksym” (jednostka chce działać z moralnych pobudek, ale ulega niemoralnym); z „nieuczciwości” – jednostka chce działać z pobudek moralnych, ale są one zbyt słabe, by determinować wolę, potrzebuje innych, pozamoralnych (w efekcie mamy do czynienia z legalnością); i wreszcie „złośliwość”, „zepsucie ludzkiego serca” – jednostka działa na podstawie pobudek niemoralnych, świadoma ich przeciwieństwa wobec prawa. Decydująca jest pobudka poza- lub niemoralna, która staje się dobrowolnie przyjętą maksymą postępowania (RGV, VI: 30–31/Kant, 2007: 53–54). Wówczas „człowiek jest świadomy prawa moralnego, a mimo to w przyjętej przez siebie maksymie [...] narusza prawo” (RGV, VI: 32/Kant, 2007: 57). Jak powiedzieliśmy, Kant odrzuca możliwość „po prostu złej woli”, zła diabelskiego polegającego na czynieniu zła dla samego zła¹²; „wtedy

¹¹ W tym względzie nawiązuje do *Krytyki czystego rozumu*, w której zmysłowości przeciwstawia wolność, „własną wolę”, czyli „absolutną spontaniczność działania”, jako warunek jego poczytalności (KrV A 448/B 476, A 534/B 562, zob. Schulte, 1991: 44–45, 52–55).

¹² Kant przeciwstawia się estetyzacji zła, nadaniu mu demonicznej natury, uwalniającej od odpowiedzialności (zob. Loudon, 2010: 106–108).

sam sprzeciw wobec prawa zostałyby podniesiony do rangi pobudki”, a zło wyływałyby z konieczności „złośliwego rozumu” (RGV, VI: 35/Kant, 2007: 61), będącego odwrotnością zabsolutyzowanej autonomii.

Kluczowe jest tu pojęcie maksymy, które zabezpiecza spontaniczność wolności przed ześlizgiwaniem się w wolność obojętną i niezróżnicowaną. Jeśli, zgodnie z logiką utożsamienia woli i prawa z pierwszych pism etycznych, maksyma stanowiła subiektywną podstawę odstępstwa od prawa (niezależnie od jej deklaratywnego określenia jako subiektywnej podstawy wyboru woli), to w *Religii* zostaje zdefiniowana jako „prawidło, które wola sama sobie wyznacza dla korzystania ze swej wolności” (RGV, VI: 21/Kant, 2007: 41). Maksyma stanowi subiektywną zasadę determinowania wolnej woli jako woli, dlatego też tę „można ocenić jako dobrą lub złą wyłącznie na podstawie jej maksym” i ich „rozumowego źródła” (RGV, VI: 29, 43/Kant, 2007: 53, 70), nie zaś doświadczenia, które jedynie pozwala o nich wnioskować¹³. Kant wiąże tu ujęcie wolności jako absolutnej spontaniczności z doktryną maksym. Na podstawie maksym wola podejmuje aktywnie zarówno zło, jak i samo prawo, człowiek zaś posiada zdolność „do szacunku dla prawa”, która jest tylko możliwością natury ludzkiej – rodzajem „predyspozycji do dobra”, czyli „predyspozycją do osobowości” (RGV VI: 27; zob. 26–28/Kant, 2007: 50; zob. 48–51). Zło, tak jak i dobro, jest teraz w pełni świadome¹⁴, posiada „rozumowe źródło”, jest „aktem wolności” i formą samookreślenia rozumu, który nie określa się już przez prawo, lecz przez zapośredniczoną maksymami relację z prawem (Schulte, 1991: 74–78). Co więcej, nie tylko świadomość zła uwarunkowana jest świadomością prawa, ale i odwrotnie – wybór dobra zakłada możliwość wybrania do maksym pobudek zmysłowych. Ale gdy Kant mówi o „pierwszym prawdziwym dobru” w następstwie przewyciężenia skłonności do zła, to stwierdza wręcz – i teza ta przypomina tezę Leibniza o *felix culpa* – że dobro jest w pełni świadome dzięki odniesieniu do zła (RGV, VI: 57, przypis; zob. 57–60/Kant, 2007: 88, przypis; zob. 87–90).

Zło z formalnego punktu widzenia polega na „odwróceniu” „moralnego porządku w odniesieniu do pobudek woli”, zgodnie z którym „w maksymie pobudki podrzędne przyjmujemy jako naczelne” (RGV, VI: 30, 43/Kant, 2007: 54, 70) i podporządkowujemy im prawo. Różnica między złem a dobrem nie bierze się więc z samej różnicy pobudek przy-

¹³ Wyłącznie na podstawie jakości maksym Kant odrzuca synkretyzm i indyferentyzm oraz spór rygorystów odnośnie do tego, czy człowiek z natury jest zły czy dobry (jest zły na gruncie świata zjawisk, dobry, o ile posiada predyspozycję do dobra, zob. Schulte, 1991: 41–43, 50–58).

¹⁴ Na gruncie teorii maksym nie tylko złośliwość („wina umyślna”), ale i ułomność oraz nieuczciwość („wina nieumyślna”) stanowią w takim samym stopniu formę zła świadomego (zob. Schönrich, 1992: 210–213).

mowanych do maksym, z ich materii, lecz z relacji podporządkowania między nimi, toteż zło „czyni pobudkę miłości własnej i jej upodobania warunkiem przestrzegania prawa moralnego” (RGV, VI, 36/Kant, 2007: 62). Instrumentalna racjonalność „mędrkowania” nie byłaby już efektem presji miłości własnej na dobrą wolę, lecz mechanizmem samej woli, jej „złośliwości”, która na gruncie maksym przedstawiałaby zło jako dobro – „wróg pozostaje niewidoczny, pozostaje pod płaszczkiem rozumu” (RGV, VI: 57/Kant, 2007: 87; zob. Noller, 2020: 41–49)¹⁵.

Kant musi teraz odpowiedzieć na pytanie: skąd, pomimo prymatu prawa, powszechność zła w skali gatunku ludzkiego? Jej źródło znajduje się w „skłonności do zła” jako „subiektywnej podstawie możliwości odstępstwa maksymy od prawa moralnego” (RGV, VI: 29/Kant, 2007: 53), zgodnie z którą człowiek w wymiarze gatunkowym przedkłada pobudki empiryczne nad prawo. Skłonność ta poprzedza i warunkuje wybory empiryczne podejmowane „według materii, tj. odnoszące się do przedmiotów woli” (RGV, VI: 31/Kant, 2007: 55). Stanowi zatem transcendentально-praktyczny warunek możliwości zła: „leży u podstaw wszelkiego danego w doświadczeniu używania wolności” (RGV, VI: 22/Kant, 2007: 42). Z tego względu Kant nazywa ją naturalną, wręcz naturą, gdyż określa empiryczny byt człowieka i w tym znaczeniu jest mu „wrodzona” – „obecna w człowieku od urodzenia” (RGV, VI: 22/Kant, 2007: 42). Nie może jednak mieć swego źródła w empirycznej naturze człowieka, inaczej bowiem nie ponosiłby on za nią odpowiedzialności. Źródłem skłonności jest wyłącznie wolność: „subiektywna podstawa musi być jednak sama zawsze aktem wolności” (RGV, VI: 21/Kant, 2007: 41). Skłonność ta nie jest naturalna, nie wywiera – jak Kant utrzymywał w swych pierwszych pismach etycznych – presji na wolę rozumną za pośrednictwem „mędrkowania”, lecz stanowi przedmiot swobodnego wyboru. Będąc „skłonnością do przyjmowania złych maksym” (RGV, VI: 29/Kant, 2007: 53), sama jest więc maksymą, która od podstaw określa empiryczne istnienie człowieka, a tym samym jego usposobienie odpowiedzialne za całość jego użycia wolności. W tym sensie zło jest „złem radykalnym”. Usposobienie, które „może być tylko jedno jedyne i dotyczy ogólnie całego używania wolności” (RGV, VI: 25/Kant, 2007: 46), jest dobre albo złe. Dlatego też zły jest – Kant podejmuje tu pogląd Lutra – człowiek, a nie jego uczynki, mogą one być (okazjonalnie) dobre, częściowo dobre, częściowo złe, nawet jeśli człowiek jest zły. Zła jest maksyma, a nie uczynki. Poprzez wybór podstawowej maksymy człowiek jest albo dobry, albo zły¹⁶. Teza o złym usposobieniu, o którym

¹⁵ Muchnik odwołuje się do przykładu z Adamem (RGV, VI: 42/Kant 2007: 69), dowodzącego racjonalizacji również w wymiarze gatunkowym (zob. Muchnik, 2010: 121–124).

¹⁶ Fackenheim, 1953: 248–250.

Kant pisał już w *Uzasadnieniu*, pozwala mu więc odpowiedzieć na pytanie o możliwość wyboru konkretnych maksym (Schulte, 1991: 65–73)¹⁷.

Jednakże gruntujący skłonność do zła akt ludzkiej wolności musi być aktem pozaczasowym (skłonność do zła jest więc naturą nabytą). Gdybyśmy bowiem szukali jego racji w czasie, a więc w porządku empirycznego istnienia człowieka, racje te musiałyby być aż do aktu urodzenia, ten zaś byłby zdeterminowany naturą, pomijamy już tezę o powszechności zła¹⁸. Akt ów musi być „intelligibilnym czynem”, którego mocą wola przeciwstawia się prawu i samookreśla się w empirycznym istnieniu człowieka jako zła, ściślej: mająca skłonność do zła. Jest on „niepojęty”, „niezgłębiorny”¹⁹. Nie tylko dlatego, że istnieje asymetria między prawem stanowiącym przecież źródłową predyspozycję ludzkiej natury, jej niedającą się wykorzenić możliwością a skłonnością do zła, która w swej niezgodności z prawem jest „przypadkowa”. Również dlatego, że nie sposób poznać racji, dla których z tego względu wola nie wybrała prawa, lecz zło. Jako „podstawa wszystkich poszczególnych moralnie-złych maksym”, skłonność do zła „sama jest znowu maksymą” – „maksymą najwyższą”, warunkującą wybór maksym odnoszących się do materii prawa, do maksym empirycznych drugiego rzędu. Pytanie o „niemożliwą do zbadania” podstawę zła, choć konieczne, musi właśnie zatrzymać się na tej maksymie, inaczej bowiem – pod groźbą regresu w nieskończoność – należałoby z kolei pytać o jej podstawę: „naczelna podstawa wszystkich maksym wymagałaby znowu przyjęcia jakiejś złej maksymy [...]. Nie mamy więc tutaj

94

¹⁷ Muchnik odróżnia jednak usposobienie (*Gesinnung*), odnoszące się do wyboru jednostkowego, od skłonności do zła (*Hang zum Bösen*), odnoszącej się do wyboru gatunkowego i historycznego wymiaru istnienia ludzkiego, inaczej bowiem usposobienie znosiłoby wolność (2010: 117–118).

¹⁸ Schulte zwraca uwagę na napięcie między przypadkowością skłonności do zła a jej powszechnością, która nie może wiązać każdej jednostki, chyba że wszystkie jednostki w tym samym momencie określiłyby się jako złe. Kant uznaje zresztą, że nie da się empirycznie uzasadnić twierdzenia o powszechności (RGV, VI: 33/Kant, 2007: 58), że zło można stwierdzić odnosząc się wyłącznie do stojących za nim maksym, a nie do czynów, które choć niemoralne, mogą być zgodne z prawem. Kant uzasadnia możliwość zła, ale nie jego powszechność. Jej dowód empiryczny uznaje za niemożliwy (RGV, VI: 20/Kant, 2007: 40; zob. Schulte, 1991: 83–88). Muchnik przypisuje Kantowi dowód quasi-transcendentalny, nie jest on ani empiryczny, ani analityczny (wówczas gatunkowi nie można by przypisać charakterystyki moralnej), jest syntetyczny *a priori*, oparty na antropologii związanej z teleologią, wyborem zła na poziomie gatunku i jego racjonalizacją (zob. Muchnik, 2010: 125–143). Z kolei według Loudena odwołanie się do doświadczenia związane jest z programem antropologii pragmatycznej (zob. Louden, 2010: 108–114).

¹⁹ Tezę, że zło musi być niewyjaśnialne, skoro wynika z wolnego wyboru, Louden – wbrew krytykom Kanta głoszącym, że nie wyjaśnia on zła – uważa za siłę, a nie za słabość koncepcji Kanta, który chce odpowiedzieć na pytanie, czym zło jest, a nie dlaczego ludzie je popełniają (Louden, 2010: 95–99).

żadnej dającej się pojąć podstawy, od której moralne zło mogłoby przyjść do nas po raz pierwszy” (RGV, VI: 41–42; zob. 43/Kant, 2007: 70–71; zob. 41–42). Musimy jednak o nią pytać, inaczej bowiem ześlizgujemy się w rozumieniu wolności jako *liberum indifferantiae*.

Podobnie rzecz ma się z możliwością przewyciężenia zła. Skoro podstawa przyjmowania dobrych maksym została zniszczona, trudno ją wyjaśnić: „jak złe drzewo może przynieść dobre owoce?” (RGV, VI: 44–45/Kant, 2007: 72). Zło wydaje się „nie do wyplenienia ludzkimi siłami”. Jednakże skłonność do zła „musi być do przewyciężenia”, skoro człowiek jest wolny (RGV, VI: 37/Kant, 2007: 63). Przewyciężenie to ma charakter „przemiany serca”, „rewolucji w usposobieniu człowieka”, która, stanowiąc następstwo „jednego niezmiennego postanowienia”, staje się aktem „ponownych narodzin” – „czymś takim jak nowe stworzenie”, wręcz „ofiara” (RGV, VI: 47, 74/Kant, 2007: 76, 107). Jednakże ów akt „powstania na nowo ze zła do dobra”, z braku możliwości określenia jego podstawy – podstawy przyjmowania „dobrych maksym”, jest właśnie nie bardziej zrozumiały niż sam akt wyboru zła; dla Kanta mimo wszystko jest dowodem, że jego „możliwości [...] nie można kwestionować” (RGV, VI: 45, 44–53; Kant, 2007: 73, 72–83)²⁰.

W późniejszej *Metafizyce moralności* (1797) Kant wyraźnie chce uniknąć *liberum arbitrium*, choć czyni to za cenę kolejnych trudności w rozumieniu możliwości zła. Tak jak w *Religii*, jego istnienie wiąże z „wolną wolą”, „wolą arbitralną” (*Willkür*), czyli władzą wyboru stanowiącą przejaw wolności jednostkowej, którą opiera na subiektywnie przyjętej maksymie. Władzy wyboru przeciwstawia – wracając w tym względzie do pozycji sprzed *Religii* – wolę prawodawczą jako „wolę właściwą”, tożsamą z prawem, do zła niezdołną. Władza wyboru jej podlega, odpowiadając za działanie w świecie zjawisk, w tym za zło, czyli działanie sprzeczne z prawem, chociaż natury tegoż podlegania, a więc relacji między wolną wolą a wolą, Kant nie określa. Nie należy ona ani do porządku zjawisk (nie byłaby w nim wolna i odpowiedzialna za zło), ani do intelligibilnego porządku rozumu praktycznego (wówczas bowiem zawierająca pojęcie konieczności *a priori* definicja czystego rozumu byłaby „karygodną hybrydą”²¹, gdyż, odwołując się do „jego zastosowania na gruncie doświadczenia”, wprowadzałyby się doń to, co empiryczne i przypadkowe) (MS, VI: 226/Kant, 2006: 36). Z definicji rozumu zła nie sposób wyprowadzić, choć w świecie go doświadczamy, co właśnie jest niezrozumiałe, dobro zaś byłoby zgodnością władzy wyboru

²⁰ W kwestii trudności wyjaśnienia czasowego wymiaru tej (pozasasowej) przemiany oraz roli narracji biblijnej w jej wyjaśnieniu – jako substytutu braku argumentacji konceptualnej, nie zaś ilustracji (zob. Michalson, 2010: 57–73).

²¹ Lepiej: „definicja hybrydowa” (sugestia A. Banaszkiewicz).

i woli, dzięki niej je urzeczywistniająca. W tym świetle działanie sprzeczne z prawem byłoby „odchyleniem” od wolności, a władza wyboru określająca ją negatywnie „niemocą”, która nie oznacza jednak metafizycznej niemożliwości, co pociągałoby za sobą intelligibilny fatalizm, lecz wskazuje na nasze ograniczenia epistemologiczne (Noller, 2019: 860, zob. 858–861). W konsekwencji, „wydaje się, że działanie moralnie złe jest *mniej wolne* niż dobro i stąd, mniej poczytalne” (Noller, 2019: 860). Asymetria w rozumieniu wolności względem dobra i zła jest zatem znacznie większa niż w *Religii*. „Rysa, jaka powstała w rozprawie o złu między samookreśleniem i moralnym samookreśleniem, tj. autonomią”, zostaje zniesiona w *Metafizyce moralności* (Schulte, 1991: 56).

Możliwość zła nie sposób zatem wyjaśnić, i niemoc ta stanowi niewątpliwie funkcję Kantowskiej nauki o dwóch światach. Na gruncie dualizmu świata zmysłowego i noumenalnego wolność pojawia się najpierw jako transcendentálna idea rozumu teoretycznego, a następnie, jako *ratio essendi* prawa, na gruncie rozumu praktycznego. Odsyła wyłącznie do świata intelligibilnego, nie jest więc wolnością od zniewolenia przez zmysłowe pobudki, lecz wolnością od wszelkich pobudek zmysłowości. Jest właśnie tożsamością wolności z prawem, autonomią; nie jest więc warunkiem moralnego lub niemoralnego samookreślenia woli, lecz wyłącznie jej samookreślenia moralnego, w świetle którego cała sfera niemoralna staje się pozamoralną heteronomią (Schulte, 1991: 65).

96

Pozostaje jeszcze kwestia zła historycznego i jego związku ze złem moralnym. W pierwszej fazie rozwoju filozofii krytycznej Kant oddziela indywidualistyczny wymiar etyki i zła (*Uzasadnienie metafizyki moralności* i *Krytyka rozumu praktycznego*) od ich wymiaru gatunkowo-historycznego, rozwijanego w *Ideji powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* (1784) i w *Przypuszczalnym początku ludzkiej historii* (1786). W rozprawach tych historię ujmuje jako poddany celowości natury („zamyśl przyrody”, „Opatrzność”) proces rozwoju legalności (porządek prawno-instytucjonalny) i uwarunkowanej nim moralności, a zarazem wykształcania się wolności jako warunku postępu moralnego. Zło jest jego siłą napędową. Kant wiąże je ze zjawiskiem „nietowarzyskiej towarzyskości ludzi” – polega ono na antagonizmie tendencji społecznej (sprzyja rozwijaniu predyspozycji moralnych) i aspołecznej, związanej z oporem jednostki wobec społeczeństwa i rozwojem jej skłonności indywidualnych i egoistycznych. Oparty na nich rozwój indywidualności ludzkiej staje się jednak warunkiem wykształcania się jednostkowej wolności i moralności, którą wolna, autonomiczna jednostka odkrywa i podejmuje jako własne prawo. W planie historii zło staje się więc narzędziem postępu moralnego, służy rozwojowi dobra (to idea Leibniza zaszczipiona na grunt historii), jest więc złem relatywnym, nie bezwzględny, jak w wypadku etyki indywidualistycznej.

Wizji historii nie sposób z nią pogodzić z jeszcze innych, nie mniej ważnych względów. Wbrew idei królestwa celów, w którym każda jednostka jako podmiot prawa jest celem, a nie środkiem, w perspektywie historii jednostka jest środkiem rozwoju postępu gatunkowego. Nadto, trudno zrozumieć możliwość oddziaływania porządku legalnego, określonego przez działania zewnętrzne, prawno-instytucjonalne, na porządek moralny odnoszący się do sfery intencji, tak samo jak trudno jest wyjaśnić wykształcenie się wolności z naturalnej konieczności procesu historycznego.

W swych późniejszych rozprawach z lat 90., podnoszących kwestię postępu historii, Kant, niewątpliwie świadom powyższych trudności, rezygnuje z odwołania do [stanu] natury jako fazy początkowej historii, a przede wszystkim z procesu historycznego usuwa konieczność, podkreślając rolę wolności jednostki i wyraźnie rozluźniając związek moralności z legalnością. Postęp historii jest zadaniem moralnym, przedmiotem wiary, nie zaś koniecznością. Rozprawa o złu z *Religii* niewątpliwie wpłynęła na tę tendencję. Kant odrzuca w niej wszelkie historyczne modele zła, teorię postępu oraz teorie regresu, dekadencji. Nie oddzielają one moralnego znaczenia dobra i zła od ich znaczenia fizycznego i społeczno-kulturowego, przede wszystkim zaś odwołują się do doświadczenia, gdy tymczasem nie może ono stać się podstawą prognozowania przyszłości ze względu na wolność jednostek i związaną z nią nieprzewidywalność ich działań (RGV, VI: 19–20/Kant, 2007: 39–40, zob. Schulte, 1991: 38–40). Nauka o skłonności do zła jako zasady przedhistorycznej, poprzedzającej empiryczny rozwój gatunku ludzkiego, eliminuje możliwość historii i postępu, gdyż „gatunek musi zaczynać stale od nowa, a mianowicie od zła moralnego”, albo też natura ludzka musiałaby się zmienić (Schulte, 1991: 147). Z tezy o radykalnym złu Kant nie wyciągnął jednak ostatecznych konsekwencji. W rozprawie trzeciej *Religii* (RGV, VI: 94/Kant, 2007: 130) sugeruje istotny wpływ warunków społecznych na powstanie zła i możliwość usunięcia go poprzez zmiany społeczne (Schulte, 1991: 147); rozwija przy tym ideę wspólnoty etycznej wpisanej w etycznie motywowaną eschatologię.

Kant, tak jak ostatecznie nie rozwiązał kwestii możliwości zła, nie rozwiązał też ostatecznie konfliktu między złem moralnym-bezwzględny a złem jako środkiem historii. We wspomnianych późnych rozprawach oscylował między ufundowaną na wolności i na moralności jednostkowej perspektywą indywidualistyczną a perspektywą historyczną odwołującą się do idei postępu, aczkolwiek tę ostatnią opierał w coraz większym stopniu na moralnej nadziei – jako warunku moralnego zaangażowania w świat – anizeli na wiedzy. Jeśli pierwsze stanowisko prowadziło, już przy innych założeniach, do pozycji heroiczo-egzystencjalnych, drugie otwierało na globalną wizję historii u Hegla, a następnie Marksa.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson-Gold, S. (2010). „Radical Evil, and Crimes against Humanity”, w: Anderson-Gold, S. i Muchnik, P. (red.), *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 195–214.
- Fackenheim, E. L. (1953). „Kant and radical evil”. *University of Toronto Quarterly*, 22, s. 339–353.
- Kant, I. (1817). *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. Leipzig: b.m.
- Kant, I. (1957). *Krytyka rozumu teoretycznego*, tłum. R. Ingarden. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant, I. (1994). *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant, I. (1998). *Krytyka rozumu praktycznego*, tłum. J. Gałęcki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (2005a). „Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym”, tłum. M. Żelazny, w: Kant, I., *Rozprawy z historii filozofii*. Kęty: Antyk, s. 31–43.
- Kant, I. (2005b). *Antropologia w ujęciu praktycznym*, tłum. E. Drzazgowska i P. Sosnowska. Warszawa: IFiS PAN.
- Kant, I. (2006). *Metafizyka moralności*, tłum. E. Juhacz-Nowak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (2007). *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko. Kraków: Domini.
- Louden, R. B. (2010). „Evil Everywhere: The ordinariness of Kantian Radical Evil”, w: Anderson-Gold, S. i Muchnik, P. (red.), *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 93–115.
- Michalson, G. E. Jr (2010). „Kant, The Bible and the Recovery from Radical Evil”, w: Anderson-Gold, S. i Muchnik, P. (red.), *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 57–73.
- Muchnik, P. (2010). „An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil”, w: Anderson-Gold, S. i Muchnik, P. (red.), *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 116–143.
- Neiman, S. (2002). *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Oxford: Princeton.
- Noller, J. (2017). *Theorien des Bösen. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Noller, J. (2019). „Practical reason is not the will: Kant and Reinhold's dilemma”. *European Journal of Philosophy*, 27, s. 852–863.
- Noller, J. (2020). „Vernünfteln. Kant und das Problem der Rationalität des Bösen”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1 (68), s. 28–50.
- Schönecker, D. (2011). „Kant's Grundlegung über den bösen Willen. Eine kommentarische Interpretation von GMS”. *Studi Kantiani*, 24, s. 73–91.
- Schönrich, G. (1992). „Zähmung des Bösen? Überlegungen zu Kant vor dem Hintergrund des Leibnizschen Theodizee”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 2 (46), s. 205–223.
- Schulte, Ch. (1991). *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München: Fink.