

# Mroczkowski, Ireneusz

---

## Zło radykalne w ujęciu I. Kanta

---

Studia Płockie 25, 99-107

---

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Ireneusz Mroczkowski

## ZŁO RADYKALNE W UJĘCIU I. KANTA

Na szczęście nie wszyscy podzielają przekonania postmodernistów o lekkości bytu i niemożliwości zbudowania Królestwa Bożego (choćby w formie świeckiej) na ziemi. Z drugiej strony wielu tęskni do religii *ludzi dojrzałych*, u których rozum jest jedyną władzą otwierającą na „religijne sacrum, czyli moralność. (...) Jest to religia rozumu, bo sama rozumność jako taka – rozumność, która objawia się przez niezgłębiany ład «gwiaździstego nieba» i fascynującą wzniosłość «prawa moralnego» – stanowi tu przedmiot wprost religijnego kultu”<sup>1</sup>.

Kant – jako najwybitniejszy przedstawiciel filozofii krytycznej – stanowi wyzwanie dla czasów, w których zauroczenie rozumem chce być odtrutką na błędy racjonalizmu. Jaki powinien być to rozum można dowiedzieć się z Kanta „Religii w obrębie samego rozumu”. Kant dochodzi tu do myślenia o religii po paradoksalnym doświadczeniu: „racjonalna etyka (etyka istot rozumnych) nie potrzebuje oparcia w religii, ale w celu odniesienia tej religii do człowieka konieczne jest wejście w obszar myślenia religijnego (przyjęcie postulatu o istnieniu Boga)”<sup>2</sup>.

Jest czymś zastanawiającym, że myślenie o religii (w obrębie samego rozumu) wiąże się z problemem zła. Radykalność zła dostrzegł Kant dopiero w 1793 r. Przedtem ujmował zło jako przeciwieństwo obowiązku i dobrej woli, przeciwieństwo czystości i prawej intencji.<sup>3</sup> Teoria zła radykalnego nie była potrzebna Kantowi przy opracowywaniu prawa moralnego. Pisał wprost, że „pojęcie dobra i zła musi być określane nie przed prawem moralnym (którego nawet podstawę musiałoby ono, jak na pozór się zdaje, stanowić), lecz (dopiero) tylko (jak też tutaj się czyni) po nim i przez nie”<sup>4</sup>. Błądzili więc wszyscy filozofowie, którzy szukali najpierw przedmiotu woli, a nie prawa, „które by a priori i bezpośrednio determinowało wolę i podług niej dopiero określało przedmiot”<sup>5</sup>. Zanim więc przedstawimy Kanta rozumienie zła radykalnego, konieczne jest omówienie jego pojmowania dobrej woli i prawa moralnego.

### Kantowskie rozumienie dobrej woli i prawa

Dobra wola nie jest dobra ze względu na skutki, „lecz jedynie przez chcenie, tj. sama w sobie, i sama w sobie rozważana musi być bez porównania znacznie wyżej ceniona aniżeli wszystko, cokolwiek dzięki niej może być dokonane na korzyść jakiejś skłonności, nawet, jeżeli kto woli – na korzyść sumy wszystkich skłonności”<sup>6</sup>. Kant szuka więc prawa, które by a priori i bezpośrednio determinowało wolę i dopiero

podług niej określało przedmiot działania. Jeżeli każda rzecz w przyrodzie działa podług praw, to istota rozumna (i tylko ona) posiada władzę działania według przedstawienia praw, czyli według zasad. „Ponieważ do wyprowadzania czynów z praw potrzebny jest rozum, przeto wola nie jest niczym innym jak praktycznym rozumem”.<sup>7</sup>

Jeżeli rozum skłania wolę nieodparcie, to czyny człowieka – według Kanta – są poznane jako obiektywnie i subiektywnie konieczne, niezależnie od ludzkich skłonności. Jeżeli jednak wola sama w sobie nie zgadza się z rozumem, mamy do czynienia z przymusem. Obiektywną zasadę, zmuszającą wolę, nazywa się nakazem rozumu; formuła tego nakazu zwie się imperatywem.

Dobre jest więc to, co skłania wolę obiektywnie, czyli na mocy zasady mającej ważność dla istoty rozumnej jako takiej. Wykluczona jest przyjemność jako siła skłaniająca wolę. Nie do zaakceptowania są też wszelkie imperatywy hipotetyczne, czyli te, które wskazują na praktyczną konieczność czynu jako środka do czegoś innego. „Kategorycznym byłby imperatyw, który przedstawiałby czyn jako sam w sobie, bez względu na inny cel, jako obiektywnie konieczny”.<sup>8</sup>

Widać tutaj, że przyjęcie określonej metody w etyce prowadzi do przyjęcia określonego sposobu *zmuszania woli*. Według Kanta, nie zmuszają jej ani prawidła zręczności (techniczne motywy), ani rady mądrości (prowadzące do szczęścia). Te ostatnie są tylko zasadami woli, nie są jej prawami. „Bezwarunkowy nakaz nie pozostawia woli żadnego wolnego wyboru tego, co przeciwne, więc on jedynie odznacza się tą koniecznością, jakiej dla prawa wymagamy”.<sup>9</sup> Kategoryczny imperatyw, czyli prawo moralności, jest syntetycznie praktycznym sądem a priori. Koniecznie łączy czyn z wolą; chcenia czynu nie wyprowadza się z żadnego innego chcenia, jak tylko z pojęcia woli istoty rozumnej.

Tutaj zarysowuje się wyraźne przeciwieństwo między *niższym człowiekiem* maksym (postępującym według subiektywnej zasady postępowania) i wyższym człowiekiem obiektywnej zasady prawa. Owo prawo mówi: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”.<sup>10</sup> Nakaz tego prawa jest czysto formalny; nie można go wyprowadzić z właściwości natury ludzkiej. Wyprowadzenie go ze skłonności natury pozostawiłoby nas na płaszczyźnie maksym, praktycznych prawideł, które rozum określa zgodnie z warunkami podmiotu. Pozostalibyśmy wtedy na służbie motywów przypadkowych, a więc tej moralności, która – jak uważa Kant – mogłaby nas doprowadzić do pogardy samych siebie. Budziłaby taka moralność odrzę wewnętrzną.<sup>11</sup>

Inna rzeczą jest, że rozum ludzki chętnie w swoim znużeniu poprzestaje na motywach wziętych z czynników zmysłowych, z miłości własnej lub spodziewanej nagrody. Wszystko to jest – według Kanta – tylko słodkim rojeniem o moralności, obejmowaniem chmury zamiast Junony. W praktycznej filozofii moralności chodzi przecież nie o przyjmowanie podstaw tego, co się dzieje, ale o znalezienie praw tego, co dzieć się powinno. To pierwsze jest domeną filozofii przyrody i opiera się na prawach empirycznych. To drugie dotyczy istot rozumnych, które zdolne są działać według celu, który staje się obiektywną podstawą do samookreślenia się woli.

Człowiek jako istota rozumna i świadoma zdolny jest wznieść się ponad subiektywne podstawy pożądania. Może odkryć obiektywne motywy woli, a więc coś, „czego istnienie samo w sobie posiada bezwzględną wartość, a co jako cel sam w sobie

mogłoby tworzyć podstawę pewnych praw (...)”.<sup>12</sup> Kant znajduje ową bezwzględną wartość, ów cel, który sam w sobie tworzy podstawę praw, w rozumnej naturze ludzkiej. Píše: „Twierdzę oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych”.<sup>13</sup>

Tak oto – według Kanta – człowiek przedstawia sobie swe własne istnienie. Ponieważ czyni tak każdy, więc owa zasada woli jest zarazem subiektywna i obiektywna. Można ją sformułować w następujący sposób: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”.<sup>14</sup> Ta zasada człowieczeństwa jako celu samego w sobie nie pochodzi – według Kanta – z doświadczenia, ale z czystego rozumu, w którym znajduje się prawidło i forma powszechności. Subiektywnie zasadę człowieczeństwa znajdujemy w celu podmiotu, którym jest każda istota rozumna. Z tego rodzi się praktyczna zasada woli każdej istoty rozumnej jako woli powszechnie prawodawczej. Nie opiera się więc ona na żadnym partykularnym interesie; jest nieuwarunkowana.

W tym kontekście Kant wyjaśnia, dlaczego wszystkie dotychczasowe wysiłki w poszukiwaniu zasady moralności nie mogły się udać. Nie pomyślano, że człowiek podlega tylko takiemu obowiązkowi, który jest jego własnym obowiązkiem i jednocześnie powszechnym prawodawstwem. Nie zapewniano więc autonomii woli, czyli takiego jej sposobu działania, „żeby (...) dzięki swej maksymie mogła zarazem uważać siebie za powszechnie prawodawczą”.<sup>15</sup> W państwie celów wszystko ma albo jakąś cenę albo godność. „To, co odnosi się do powszechnych ludzkich skłonności i potrzeb ma cenę rynkową; to, co bez względu na jakąś potrzebę odpowiada pewnemu smakowi, tj. upodobaniu w samej bezcelowej grze naszych władz umysłowych, posiada cenę uczuciową (Affektionspreis); to, zaś, co stanowi warunek, pod którym jedynie coś może być celem samym w sobie, ma nie tylko względną wartość, tj. cenę, lecz wartość wewnętrzną, tj. godność”.<sup>16</sup>

Powstaje jednak pytanie: czy można pominąć to, co ma jakąś cenę w określaniu tego, co ma ludzką godność? Doświadczenie jest tu poprzedzone samorodną pracą duchową rozumu i nie dostarcza żadnego tworzywa dla czysto apriorycznej treści rozumu. Czy nie ma więc racji Laplantine twierdząc, że podmiot logiczno-transcendentalny Kanta zostaje zredukowany do pewnej modalności czysto logicznej, abstrakcyjnej wobec całości sensu ludzkiej natury empirycznej? Podmiot transcendentalny staje się faktycznie absolutyzacją myśli logiczno-racjonalnej. Nie stanowi punktu wyjścia całości sensu egzystencji ludzkiej, ale jest swego rodzaju abstrakcyjnym sensem całości bytu.<sup>17</sup>

Tak oto Kantowski rozum „musi się sam uważać za sprawcę swych zasad niezależnie od obcych wpływów”.<sup>18</sup> Istota rozumna „musi sama siebie jako inteligencję (...) uważać za należącą nie do świata zmysłów, lecz do świata intelektu”.<sup>19</sup> Wprawdzie Kant zdaje sobie sprawę z tego, że człowiek jest również członkiem świata zmysłów, ale to świat intelektu zawiera podstawę świata zmysłowego i jego praw, zaś idea wolności czyni człowieka członkiem świata kierującego się czystym intelektem. Pojęcia intelektu, chociaż są tylko prawidłowymi formami, umożliwiają syntetyczne sądy

a priori. Podobnie kategoryczna powinność przedstawia syntetyczny sąd a priori, który jest najwyższym warunkiem woli pozostającej pod wpływem żądz zmysłowych.

Tak oto podmiot Kantowski staje się podmiotem suwerennym, wyemancypowanym i autonomicznym. Staje się prawodawcą natury i wyznacznikiem życia moralnego. Odrywa się od konkretnego doświadczenia człowieka i staje się nieczuły na porządek ponadnaturalny. Czy taki podmiot zdoła jednak swoją wolą przenieść się na całkiem inny porządek rzeczy, niż porządek jego rządów na polu zmysłowości?<sup>20</sup> Czy ciężar powinności, przeżywanej przecież przez człowieka zmysłów, nie jest zbyt ciężki dla Kantowskiego człowieka opisywanego poprzez intelekt?

### Natura ludzka i zło

Kant nie miał takich wątpliwości, kiedy opracowywał teorię imperatywu kategorycznego. Obracał się wtedy w przestrzeni natury i wolności, a nie stworzenia, grzechu i odkupienia. Do konfrontacji krytycznej myśli Kanta z chrześcijaństwem doszło w 1973, gdy powstała „Religia w obrębie samego rozumu”. Interesujące jest to, że okazję do spotkania stanowi zmaganie się z problemem zła. Nie chodzi przy tym o formalną rekonstrukcję religii ani też o tworzenie filozofii religii. Laplantine uważa, że Kantowi chodzi o pokazanie, jak rozum wystawia „nihil obstat” dla religii.<sup>21</sup> Dokonuje się to poprzez dostrzeżenie faktu, że etyka posiada konieczne odniesienie do celu. O ile opiera się na pojęciu człowieka jako istoty wolnej, etyka nie potrzebuje religii. Jednak prowadzi do takich konsekwencji, z których wynika pewien cel. Jest nim „idea najwyższego dobra w świecie, które, aby było możliwe, wymaga od nas przyjęcia najwyższej, moralnej, najświętszej i wszechmocnej istoty, jedynej, która może zjednoczyć oba elementy najwyższego dobra”.<sup>22</sup>

Okazuje się, że celowość z natury i celowość z wolności musi być powiązana, aby zaistniało najwyższe dobro, którego chce prawo moralne. Aby móc uznać świętość prawa (obowiązku), człowiek musi wiedzieć, co może kochać. Prawo wzbudza szacunek, a człowiek szuka tego, co mógłby kochać i co jest najwyższym możliwym w świecie dobrem. Właśnie na przecięciu się tych dążeń rodzi się Kantowska refleksja nad dobrocią i złością natury ludzkiej. Używając wiele razy terminu „natura ludzka” Kant nie zapomina o sprecyzowaniu znaczenia. Pisze: „przez naturę człowieka rozumiemy tutaj jedynie subiektywną podstawę używania wolności w ogóle (podległą obiektywnym prawom moralnym), która poprzedza każdy postrzegany czyn – nie ma więc znaczenia, gdzie leży ta podstawa.”<sup>23</sup>

Kantowska natura nie obejmuje popędów ludzkich, jego skłonności. Ogranicza się do wolnego aktu ludzkiego; jest pierwotną podstawą, umożliwiającą przyjmowanie dobrych lub złych maksym. Sam człowiek jest jej twórcą. Nazywanie jej wrodzoną oznacza tylko tyle, że jest ona wcześniejsza od danego w doświadczeniu praktykowania wolności. Jest ona w człowieku od urodzenia, choć nie urodzenie jest jej przyczyną, gdyż nie jest ona nabywana w czasie. Człowiek jako człowiek jest jej twórcą, ponieważ jego wola ma taką po prostu cechę.

Specyfiki Kantowskiego ujęcia natury, ograniczonej do subiektywnej podstawy używania wolności, nie należy tłumaczyć niedocenianiem sfery pożądawczo – uczuciowej w człowieku. W drugiej części swych rozważań Kant mówi o trzech pierwot-

nych predyspozycjach do dobra w naturze ludzkiej. Wynikają one z predyspozycji do zwierzęcości człowieka, do człowieczeństwa człowieka, do osobowości człowieka jako rozumnej i zarazem poczytalnej istoty.<sup>24</sup> Predyspozycję do zwierzęcości odkrywa Kant w samozachowaniu, rozmnażaniu gatunku i popędzie społecznym. Predyspozycja do człowieczeństwa polega na miłości własnej. Predyspozycja do osobowości przejawia się w szacunku dla prawa moralnego, dzięki któremu wola staje się dobrym charakterem. „Korzeniem pierwszej (predyspozycji – IM) nie jest żaden rozum, drugiej wprawdzie rozum praktyczny, ale służący tylko innym pobudkom, natomiast jedynie trzeciej praktyczny dla siebie, tj. rozum bezwarunkowo prawodawczy”.<sup>25</sup>

Tak określona natura człowieka pociąga odpowiednie pojęcie wolności i zła. Uwyraźnia się to w rozważaniach Kanta o skłonnościach. Dzieli je na fizyczne (naturalne) i moralne. Pierwsze nie prowadzą do zła, ponieważ pobudzają tylko zmysłowość (receptywność). Tymczasem zło polega „na subiektywnej podstawie możliwości odstępstwa maksymy od prawa moralnego”.<sup>26</sup> Może przejawiać się w postaci różnych skłonności: jako słabość ludzkiego serca w przestrzeganiu przyjętych maksym (ułomność ludzkiej natury), jako skłonność do mieszania pobudek innych niż moralne z moralnymi (nieuczciwość), jako skłonność do przyjmowania złych maksym (złośliwość). Każda z tych skłonności do zła jest właściwością każdego człowieka. Dlatego Kant mówi o powszechności ludzkiej skłonności do zła.

Człowiek nie tylko okazjonalnie narusza prawo, a więc jest zły, ale – jak mówi Kant – jako przedstawiciel gatunku jest zły – „z natury jest zły”. Kant wywodzi jakość tego zła nie z pojęcia gatunku, gdyż wtedy zło byłoby konieczne i człowiek by za nie nie odpowiadał. Zła jakość człowieka jest subiektywną podstawą wszystkich maksym i jest zakorzeniona w człowieczeństwie. Ponieważ Kant to nazywał naturą, to człowiek nie tylko jest zły, ale „z natury jest zły”.

Takie ujęcie natury zła w człowieku pozwala Kantowi uniknąć zakorzenienia złych skłonności zarówno w zmysłowości człowieka jak i w prawodawczym rozumie. Zmysłowość człowieka nie ma bezpośredniego związku ze złem, ponieważ człowiek nie ponosi odpowiedzialności za istnienie wpływających ze zmysłowości naturalnych upodobań. Natomiast rozum nie może zniszczyć w sobie respektu dla prawa i wyrzec się wynikającego stąd zobowiązania. „Zmysłowość zawiera (...) w sobie zbyt mało, aby stanowić w człowieku podstawę moralnego zła, usuwając bowiem pobudki, które mogą wypływać z wolności, czyni ona z człowieka istotę czysto zwierzęcą. Natomiast wyzwalający od prawa moralnego, a tym samym złośliwy rozum (po prostu zła wola) zawiera zbyt wiele, bo wtedy sam sprzeciw wobec prawa zostałby podniesiony do rangi pobudki (bo bez pobudki wola nie może być determinowana), co czyniłoby podmiot istotą diabelską. – Żaden z obu (przypadków) nie stosuje się do człowieka”.<sup>27</sup>

### Bezradność wobec zła radykalnego

Można podziwiać w takim ujęciu podstaw zła moralnego przenikliwość Kanta w nazywaniu rzeczy po imieniu. Niestety, nie można również nie zdumieć się z tego powodu, że zwierzęcość i diabelskość człowieka pozostawia on praktycznie poza rozważaniami o naturze zła w człowieku. Pozostając wierny swej metodzie nie chce –

jak uważa – fałszować moralnej władzy sądenia w ocenie tego, za co powinno uważać się człowieka. Prowadzi to do szukania najpierw przyczyn zła w rozumowym źródle czynu; potem dopiero przystępuje się do wyjaśniania skłonności do zła.

Rozumowe źródło plasuje się na poziomie skutku i przyczyny. Czasowe źródło zła domagałoby się natomiast poszukania jakiegoś zdarzenia, które mogłoby zapoczątkować zły stan. Kant poszukuje rozumowego przedstawienia determinacji woli w jej podstawie determinowania. Zło nie zostało nam przekazane przez pierwszych rodziców, nie zależy też od jakiegoś obciążenia społeczno-charakterowego. Kant uważa za stosowne podkreślić, że zgadza się z Pismem św. opisującym stan niewinności pierwszych ludzi. Zło rozpoczęło się nie od skłonności do zła, lecz od przekroczenia prawa moralnego symbolizowanego przez Boże przykazanie.

Jest czymś wielce charakterystycznym, że szukając rozumowego źródła zła Kant czuje się zmuszony do przypomnienia Księgi Rodzaju. W Kantowskiej egzegezie tej Księgi człowiek zwątpił najpierw w surowość przykazania Bożego (prawo), potem wymyślił, że posłuszeństwo prawu jest tylko środkiem miłości własnej, wreszcie przyjął złą maksymę (zmysłową) i zgrzeszył. „Mutato nomine de te fabula narratur” – powtarza za Horacym Kant.<sup>28</sup>

Wraz z tym przypomnieniem kończy się siła twórcza Kanta w poszukiwaniu źródeł zła. „Jako rozumowe źródło tego rozstrojenia naszej woli, które sprawia, iż w maksymie pobudki podrzędne przyjmujemy jako naczelne, tj. źródło skłonności do zła pozostaje dla nas nie zbadane. (...) Nie mamy więc tutaj żadnej dającej się pojąć podstawy, od której moralne zło mogłoby przyjść do nas po raz pierwszy. Tę niepojętość, razem z bliższym określeniem złośliwości naszego gatunku, Pismo wyraża w opowieści, w której zło umieszczono wprawdzie na początku świata, ale nie w człowieku, lecz w duchu, którego pierwotne przeznaczenie było bardziej wzniosłe. Przeto absolutny początek wszelkiego zła przedstawiany jest jako dla nas niepojęty (bo skąd zło u owego ducha?).”<sup>29</sup>

Tak więc źródło zła radykalnego jest dla nas nieuchwytnie. Znajduje się ono w wolności naszej woli, która nie jest uwarunkowana naturą, ale raczej warunkuje nasze człowieczeństwo. Człowiek ma możliwość dobrego użycia wolności. Dlaczego jej jednak nie używa zgodnie z prawem, do którego żywi szacunek? Dlaczego poddaje je miłości własnej; dlaczego ma zepsute serce? Tego Kant nie wyjaśnia. Nie znaczy to, że poddaje się złu. Złość ludzkiego serca jest radykalna, ale nie jest absolutna. Człowiek „popadł w zło jedynie w wyniku kuszenia, nie jest więc z gruntu (zwłaszcza wobec pierwotnej predyspozycji do dobra) zepsuty, lecz zdolny do poprawy – w przeciwieństwie do ducha kusiciela, tj. takiej osoby, której pokusa ciała nie może zostać policzona jako złagodzenie winy.”<sup>30</sup>

Przywracanie mocy pierwotnej dyspozycji do dobra nie wymaga – według Kanta – „czegoś nadprzyrodzonego”. Jest skutkiem wolnej woli człowieka. Można jednak zapytać: jak może złe drzewo przynieść dobre owoce? Chociaż problem jest tak samo trudny do zrozumienia jak upadek z dobra w zło, Kant nie rezygnuje z próby jego wyjaśnienia. Notuje najpierw, że istnieje w duszy człowieka nie słabnący nakaz: powinniśmy się stawać lepszymi ludźmi. Nie utraciliśmy więc pobudki do poszanowania dobra i zdolności do przeżycia świętości maksym swego obowiązku. Ważne jest nie tyle poprawianie obyczajów, ile odkrywanie źródłowej moralnej predyspozy-

cji, która wzbudzałaby w nas podziw i zachwyt wobec bezwarunkowości prawa. W tym kontekście Kant mówi o nadziei człowieka na to, że „o własnych siłach wejdzie na drogę, która doprowadzi go do przemiany usposobienia złego człowieka w usposobienie człowieka dobrego”.<sup>31</sup> Nie pomoże w tym wykrętne odwoływanie się rozumu do idei religijnych. To raczej religia powinna się stać religią moralną. Kant przypisuje łaskawie takie miano chrześcijaństwu i twierdzi, że według takiej religii „każdy musi czynić wszystko, co leży w jego mocy, aby stawać się lepszym człowiekiem”.<sup>32</sup>

Ludzki rozum nie może przeczyć „egzaltowanym ideom” o łasce, cudach i tajemnicach, ale nie może też ich uczynić maksymami swego myślenia i działania. Dobro naszego działania nie byłoby wtedy naszym dobrem; moglibyśmy je osiągać niczego nie czyniąc. Taka byłaby konsekwencja rozszerzenia przyczyny i skutku poza przedmioty doświadczenia.

W tej sytuacji należy dobrze zrozumieć spersonifikowanie idei dobrego pryncypium w człowieku poprzez religijne idee człowieka miłego Bogu i miłej Bogu ludzkości. Wiara w Syna Bożego może człowiekowi dać nadzieję, że stanie się miły Bogu, chociaż pod względem praktycznym idea ta ma swoją realność całkowicie w samej sobie; prawzór niezwykłego człowieka (Syna Bożego) musi być stale poszukiwany w nas samych.<sup>33</sup>

Istnienie tego prawzoru, w którym partycypuje ludzka sprawiedliwość, wiąże się z pytaniem o możliwość zjednoczenia naszego usposobienia z usposobieniem prawzoru. Czy osiągalna jest w nas idea miłej Bogu ludzkości? Kant odpowiada, że tak, ponieważ moralny charakter człowieka jest oparty na dobrym usposobieniu i powinien zgadzać się ze świętością. Zmiana sposobu myślenia nie tylko jest możliwa, ale jest obowiązkiem. Usposobienie człowieka pozostaje wprawdzie zawsze ułomne, ale w całości nieskończonego rozwoju może być zgodne z prawem. Niedoskonały człowiek może mieć nadzieję, że gdyby jego życie uległo przerwaniu, pozostanie miły Bogu. Ufność ta może być tym większa, im większe są postępy w czynieniu dobra. Na tej drodze można wyrobić sobie rozumnie uzasadnioną nadzieję na błogosławioną wieczność. Wyobrażenie takiej wieczności nie musi być połączone z myślą o nagrodzie w niebie.<sup>34</sup>

Wszystko to nie rozwiązuje najtrudniejszego problemu – jak poradzić sobie ze złem radykalnym i winą, której człowiek nie może zmasać. Jest ona wcześniejsza od wszelkiego, kiedykolwiek czynionego dobra. Kant świadom trudności tego zagadnienia, umieszcza je w kontekście Bożej sprawiedliwości zbliżając się do chrześcijańskiego sposobu usprawiedliwienia człowieka. „Przejście od zepsutego do dobrego usposobienia jest (jako «obumieranie» dawnego człowieka, ukrzyżowanie ciała) już samo w sobie ofiarą i wymaga zniesienia całego szeregu życiowych trudności (...), które odrodzony człowiek z usposobieniem Syna Bożego bierze na siebie ze względu na samo dobro, lecz właściwie to zło należałoby się jako kara komuś innemu, mianowicie dawnemu człowiekowi (ten jest moralnie kimś innym)”.<sup>35</sup>

W tym miejscu dyskursu o usprawiedliwieniu pojawia się u Kanta pojęcie zła jako nieszczęścia, które nie jest przez nas zawinione. Usprawiedliwienie polegałoby zarówno na zbliżeniu się do Syna Bożego, ponoszącego winę za grzechy „starego człowieka”, jak i na stawaniu się podmiotem miłym Bogu. Z winy „starego człowieka”



pochodzą dolegliwości i cierpienie. Poprzez udoskonalenie usposobienia (usprawiedliwienie) człowiek traktuje dolegliwości jako sposobność do sprawdzenia i przeciwnienia swego usposobienia. Człowiek postępujący w dobru nie tylko nie odczuwa cierpienia jako kary, ale potrafi cieszyć się z pokonywania dolegliwości.<sup>36</sup>

Trudno tu nie zauważyć, że Kant szukając remedium na zło radykalnie idzie śladami chrześcijańskimi, ale jednak w innym niż chrześcijański kierunku. Z jednej strony ilustruje wysiłek moralnego dążenia do doskonałości chrześcijańską symboliką, z drugiej – traktuje chrześcijaństwo jako religię (nie wiarę) moralną, ograniczoną do predyspozycji naturalnych. „Tylko przy założeniu całkowitej przemiany serca, człowiek obciążony winą może wyobrazić sobie swoje uniewinnienie wobec sprawiedliwości niebios. Przeto wszelkie ekspiacje, czy to o uroczystym czy pątnicznym charakterze, wszelkie wezwania i uwielbienia (nawet te skierowane do reprezentującego ideał Syna Bożego) nie zastąpią braku przemiany serca.”<sup>37</sup>

Można więc w walce ze złym pryncypium w człowieku brać przykład z Jezusa walczącego z kusicielem, ale należy pozbawić go „mistycznej powłoki”. Kant dochodzi ostatecznie do przekonania, że „dla człowieka nie ma żadnej innej świętości, jak tylko gorące przyjęcie prawdziwych moralnych zasad do swego usposobienia.”<sup>38</sup> Zadanie nie jest łatwe, ponieważ działają w człowieku zmysłowość, przewrotność, oszukaństwo. Wszystko to można przewyciężyć „tylko przez ideę moralnego dobra w jego pełnej czystości, ze świadomością, że należy ona rzeczywiście do naszej pierwotnej predyspozycji.”<sup>39</sup>

Tak oto „moralna religia” ilustruje tylko to, czego człowiek musi dokonać w usposobieniu swego serca. Pomaga pojąć człowiecze obowiązki jak Boże nakazy. Nie są tu potrzebne żadne cuda, ani wiara w cuda. Wszystko to nie może powstrzymać nas jednak przed zadaniem paru pytań. Czy nadzieja rodząca się wraz ze wzmacnianiem dobrego pryncypium (usposobienia) w człowieku nie *zakłada wiary* w świętość prawa i godność obowiązku (dobrej maksymy)? Czy owo budowanie dobrej woli w człowieku nie dopomina się o moc, którą realny człowiek znajduje nie tylko i tyle w analizowaniu pojęć moralnych, co raczej w oparciu się o nadzieję, „która zawieźć nie może”? Niestety, źródło tej nadziei wysycha w refleksji Kanta tym szybciej, im skuteczniej przekształca on chrześcijaństwo w religię moralną.

Kant redukuje wydarzenie Jezusa Chrystusa do idei. Wraz z *przedstawieniowym* ujmowaniem treści religii pojawia się u Kanta etyczna wizja zła, którą chwali Ricoeur, chociaż widzi także jej granice. Ricoeur pisze: „Oto szczyt jasności, jaki osiąga etyczna wizja zła: wolność jest możliwością odchylenia od pionu, możliwością odwrócenia porządku. Ale któż nie spostrzeże, że mówiąc to, tryumfalnie wkraczamy w pustkę? Ceną jasności jest utrata głębi.”<sup>40</sup> Teolog nie może nigdy, także w naszych czasach zlaknionych jasności, zgodzić się na utratę głębi.

#### Przypisy:

<sup>1</sup> A. Bobko, Kant i jego religia rozumu (Wstęp), w: I. Kant, Religia w obrębie samego rozumu, Kraków 1993, s. 17-18.

<sup>2</sup> Tamże, s. 12.

<sup>3</sup> Por. F. Laplantine, Le philosophe et la violence, PUF 1976, s. 112.

<sup>4</sup> I. Kant, Krytyka praktycznego rozumu, przeł. J. Galecki, Warszawa 1984, s. 105.

<sup>5</sup> Tamże, s. 107.

- <sup>6</sup> Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 12.
- <sup>7</sup> Tamże, s. 38.
- <sup>8</sup> Tamże, s. 40.
- <sup>9</sup> Tamże, s. 49.
- <sup>10</sup> Tamże, s. 50.
- <sup>11</sup> Por. tamże, s. 58.
- <sup>12</sup> Tamże, s. 60.
- <sup>13</sup> Tamże.
- <sup>14</sup> Tamże, s. 62.
- <sup>15</sup> Tamże, s. 70.
- <sup>16</sup> Tamże, s. 70-71.
- <sup>17</sup> Por. Laplantine, dz. cyt., s. 106.
- <sup>18</sup> Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 89.
- <sup>19</sup> Tamże, s. 95.
- <sup>20</sup> Por. tamże, s. 99.
- <sup>21</sup> Por. Laplantine, dz. cyt., s. 116.
- <sup>22</sup> Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 25. Elementy, o których mówi Kant, to formalny warunek wszelkich celów (obowiązek) oraz odpowiadający mu element uwarunkowany (szczęśliwość proporcjonalna do przestrzegania obowiązku).
- <sup>23</sup> Tamże, s. 41.
- <sup>24</sup> Por. tamże, s. 47-49.
- <sup>25</sup> Tamże, s. 49.
- <sup>26</sup> Tamże, s. 50.
- <sup>27</sup> Tamże, s. 57.
- <sup>28</sup> „Pod zmienionym imieniem o tobie tu mowa” (Horacy, *Satyry* I,1). Cyt. za: Kant, *Religia*, s. 65.
- <sup>29</sup> Kant, *Religia*, s. 66-67.
- <sup>30</sup> Tamże, s. 67.
- <sup>31</sup> Tamże, s. 75.
- <sup>32</sup> Tamże, s. 76.
- <sup>33</sup> Por. tamże, s. 88-89.
- <sup>34</sup> Kant w przypisie do uwag o wieczności losu ludzkiego pisze: „Ogólnie, podczas gdy poznanie ponadmysłowych przedmiotów, których pojmowanie jest dla nas niemożliwe, próbujemy oprzeć na pryncypiach konstytutywnych, powinniśmy ograniczyć nasz sąd do pryncypiów regulatywnych, tj. pryncypiów zadowolających się możliwym praktycznym jego użyciem. Na pewno wtedy pod wieloma względami ludzka mądrość miałaby się lepiej. Nie tworzono by wtedy pozornej wiedzy o tym, o czym z zasady niczego nie wiemy, uniknięto by jawnego mędrkowania, które przez długi czas może wydawać się nawet błyskotliwe, ale ostatecznie wyrządza szkodę moralności.” Tamże, s. 96.
- <sup>35</sup> Tamże, s. 99.
- <sup>36</sup> Por. tamże, s. 100.
- <sup>37</sup> Tamże, s. 101.
- <sup>38</sup> Tamże, s. 109.
- <sup>39</sup> Tamże.
- <sup>40</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 93.