

ZŁO W EPOCE ROZUMU. WOLTER I KANT

Marek Drwięga

1 listopada 1755 roku w Lizbonie nastąpiło ogromne trzęsienie ziemi, które spowodowało zniszczenie części miasta i w wyniku którego zginęło wielu ludzi. Wolter, jeden z symboli oświeceniowego myślenia, wstrząśnięty wiadomościami napływającymi z Portugalii, pisze *Poemat o zagładzie Lizbony*, w którym daje wyraz swemu stanowisku. Wybitny znawca epoki Bronisław Baczko w książce *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*¹ sugeruje, że katastrofa w Lizbonie wywołała u Woltera kryzys filozoficzny i moralny, sprawiając, iż zmieniło się jego widzenie zła i sposób, w jaki o nim mówi. Trzeba pamiętać, że stanowisko Woltera ani nie powstało z niczego, ani nie dotyczy wyłącznie reakcji na trzęsienie ziemi w Lizbonie, lecz wpisuje się w szeroki kontekst charakterystyczny dla całej epoki. Dla pewnego uproszczenia można przyjąć, że za początek debaty, w którą w czasach Oświecenia wpisuje się Wolter, wypada uznać publikację *Dictionnaire historique et critique* (1697)² Pierre'a Bayle'a, zaś zwieńczenie ważnego etapu tej właściwej dla epoki rozumu dyskusji stanowią teksty Immanuela Kanta *O daremności wszelkich filozoficznych prób w teodycei* (1791), a szczególnie *O radykalnym złu w naturze ludzkiej* (1792), będący częścią pierwszej książki *Religia w obrębie samego rozumu* (1793). Omawiane zagadnienie jest jedną z istotnych kwestii poruszanych w XVIII wieku i dotyczy wielu ważnych autorów, takich między innymi jak Gottfried Wilhelm Leibniz czy Jean-Jacques Rousseau, których ze względu na rozległość problematyki nie mogę tutaj niestety szczegółowo uwzględnić, ale do których, przede wszystkim

¹ B. Baczko, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 17. W przygotowaniu części tekstu poświęconej Wolterowi wymieniona książka odegrała ważną rolę. W dalszej części mojego wywodu będę się wielokrotnie odwoływał do przedstawionych tam analiz. Szczególnie dotyczy to części pierwszej książki zatytułowanej *Wolter: rozumny ład i zło moralne*, s. 15–77.

² Korzystam z wydania z 1820 roku zamieszczonego w: <https://archive.org/details/dictionnaire> eBooks and Texts European Libraries.

Leibniza, będę się niekiedy odwoływał. Skupię się jednak szczególnie na wybranych aspektach pytania o zło, biorąc za punkt odniesienia niektóre wątki występujące u Woltera i Kanta. Wybór tych dwóch autorów pozwala z jednej strony zobaczyć ewolucję problematyki zła w XVIII stuleciu, z drugiej – dostrzec odmienne podejście do niej. W przypadku Woltera wyraźnie widać niechęć do spekulacji metafizycznych oraz pewien specjalny sposób ujęcia tego zagadnienia. Polega on na tym, że ogólne tezy poddane zostają próbie faktów. Trzeba pamiętać, że Wolter nie jest systematycznym myślicielem, nie dąży do wypracowania ogólnego stanowiska. Poza tym posługuje się on różnymi formami literackimi: listami, poematami, opowiadkami filozoficznymi itd. Wynika stąd trudność w systematyzacji materiału, wreszcie jego rozwiązania są natury praktycznej. Z kolei Kant, którego poglądy stanowią ważny moment w refleksji nad złem w wieku rozumu, w swoim podejściu nie skupia się na faktach empirycznych, lecz stara się badać warunki możliwości. W swych analizach Kant, podobnie jak Wolter, nie rozważa zła z punktu widzenia metafizycznego, ale uwypukla jego moralny wymiar. Trzeba zaznaczyć, że jeden i drugi myśliciel w umiejętny sposób nawiązują też do historycznych teorii i stanowisk, z którymi wchodzi w dyskusję. Po tych wstępnych uwagach przejdźmy teraz do właściwych analiz.

NIEUCHRONNOŚĆ ZŁA W ŚWIECIE WOLTERA

Gdy mowa o Wolterze, trzeba przypomnieć, że nawiązuje on bezpośrednio do polemiki między Leibnizem a Bayle'em. Leibniz, jak wiadomo, w swoich *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710)³ krytykował sceptycyzm Bayle'a oraz jego zbliżające się do manicheizmu stanowisko. Przedmiotem szczególnej uwagi Leibniza była teza Bayle'a mówiąca o tym, że być może nie da się uzasadnić twierdzenia, iż Bóg jest dobry i wszechmocny, a jednocześnie istnieje zło. Oczywiście to zagadnienie nie było nowe, dość wspomnieć tu świętego Augustyna i jego spór z manichejczykami, niemniej jednak nabrało ono w XVIII wieku tak ogromnego znaczenia, że stało się problemem własnym oświeceniowej filozofii. Powód tego wydaje się jasny. Im bardziej bowiem odkrywano i wierzono, że świat jest rozumną całością, tym bardziej fakt istnienia zła domagał się wyjaśnienia, co w konsekwencji stworzy antynomię oświeceniowego

³ G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, wstęp J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

myślenia. Wszystkie te zagadnienia były dobrze znane Wolterowi przed 1 listopada 1755 roku. Swoją koncepcję Wolter wypracował wcześniej, najpierw w czasie pobytu w Anglii, później podczas pobytu na zamku w Cirey⁴. W *Poemacie o zagładzie Lizbony* wymienia nazwiska Shaftesbury'ego, Pope'a, Bolingbroke'a i oczywiście Leibniza, można by także do nich dodać Bayle'a, Malebranche'a, Newtona i Pascala, który stanowił negatywny punkt odniesienia. Nie jest to zamknięta lista.

Jakie były poglądy Woltera przed napisaniem *Poematu o zagładzie Lizbony*? W 1736 roku pisze on poemat *Światowiec*, w którym przedstawia wyraźnie optymistyczną wizję świata. Zawiera ona pochwałę zbytku i życia światowego, w którym, jako jedynie dostępnym, winniśmy szukać szczęścia. Poemat stanowi pochwałę doczesnego, tu i teraz istniejącego świata, w którym dzięki rozwojowi ludzie mogą osiągnąć szczęście. Rozkosz, teraźniejszość i świat zostają przeciwstawione z jednej strony biblijnej opowieści o Raju oraz złotemu wiekowi z przeszłości, z drugiej – wiecznemu szczęściu gdzieś poza światem. Wolter pisze: „Serce me radość ogarnia prawdziwa / Kiedy dostatek, który na świat spływa / Przynosi sztukom i pracom pożytki / Rodząc dla ludzi z różnorodnych stanów / Nowe potrzeby, rozkosze i zbytki”⁵. W tym tekście zło wydaje się całkowicie nieobecne, a przyroda i historia w tym cywilizowanym stuleciu zdają się zgodnie dążyć do tego, by można było dostrzec w świecie miejsce dla ludzkiego szczęścia dostępnego istotom rozumnym.

Człowiek zajmuje miejsce w łańcuchu bytów, w „wielkiej całości” i jako taki nie ma w sobie – wbrew temu, co twierdził Pascal – żadnej wielkiej tajemnicy. „W przyrodzie – pisał Wolter w *O „Myślach” pana Pascala* – człowiek jest na swoim miejscu, wyższy ponad zwierzęta, do których upodobańnią go jego organy, niższy od innych bytów, do których, zapewne, czyni go podobnym myśl. Tak jak wszystko, co postrzegamy, jest on mieszaniną dobra i zła, przyjemności i męki. Posiada on namiętności, by działać, a rozum, by namiętnościami rządził. Gdyby człowiek był doskonały – byłby Bogiem, a wszystkie te domniemane przeciwności, które napotyka [...], są tylko nieodzownymi elementami składającymi się na tę mieszaninę, którą jest człowiek. Jest on tym, czym być powinien”⁶. A zatem człowiek zajmuje miejsce w świecie, posiada wielkość, jak i ograniczenia, oraz powinien

⁴ Zob. B. Baczeko, *Hiob, mój przyjaciel...*, dz. cyt., s. 24.

⁵ Wolter, *Światowiec*, przeł. A. Wołowski, „Literatura na Świecie” 1979, nr 4 (96), s. 307.

⁶ Voltaire, *Lettres philosophiques*, Vrin, Paris 1947; tłum. polskie w: *Filozofia francuskiego Oświecenia*, wybór i wstęp B. Baczeko, PWN, Warszawa 1961, s. 90–91.

zaakceptować swą skończoność. Wolter twierdzi, że świadomość skończoności powinna być źródłem ludzkiego szczęścia w dostępnych człowiekowi granicach. Nie można więc mówić o człowieku jako istocie upadłej, która potrzebuje odkupienia. Oczywiście, zdolności człowieka nie są doskonałe, są jednak wystarczające, by ludzie mogli zaspokajać potrzeby i osiągać dostępne im szczęście. „Dola człowieka – jak trafnie zauważa Baczeko, pisząc o Wolterze – jako taka zawiera w sobie obietnicę szczęścia. Ludziom natomiast, w szczególności umysłem oświeconym, przypadło w udziale zadanie, by tę obietnicę przełożyć na praktykę życia zbiorowego”⁷.

Czym jest zło w tak pojmowanym świecie i czy jest ono nieuchronne? W dyskusji o złu stosuje się tradycyjny podział na zło metafizyczne, zło moralne i zło fizyczne. Określenie „zło metafizyczne” odnosi się do tych stanowisk, które na pytanie o sposób jego istnienia albo odpowiadają, że jest ono zasadą realnie istniejącą, albo też uznają, że jest ono brakiem dobra. W pierwszym przypadku w czasach Woltera ku takiemu rozwiązaniu skłaniał się Bayle, który w swoim *Dictionnaire historique et critique* w haśle poświęconym manichejczykom uważał, że takie stanowisko jest najbliższe doświadczeniu. Realne istnienie zła natomiast odrzucają ci autorzy, którzy, jak na przykład Leibniz, inspirowali się poglądami teologicznymi i filozoficznymi, uznając, że zło nie ma realnego bytu i jest brakiem. Wolter nie zajmował się rozważaniami nad złem metafizycznym, gdyż tego typu spekulacje uważał za jałowe i szkodliwe, zaś ludzi, którzy się im oddają, określał mianem „chorych z urojenia”. Nie mógł on jednak zlekceważyć ani zła moralnego, którego źródłem jest ludzka wolność i działania z niej wynikające, ani tym bardziej zła fizycznego, które w postaci cierpienia, chorób i nieszczęść ludzie doświadczają każdego dnia. Jego strategia przed wydarzeniem, jakim było trzęsienie ziemi w Lizbonie, polegała na tym, że nie zaprzeczając istnieniu rozlicznych nieszczęść, starał się je do pewnego stopnia relatywizować ze względu na zasadniczo dobre funkcjonowanie przyrody jako „wielkiej całości”. Innymi słowy, zło jako rzeczywistość obecna, nie kwestionuje ani rozumnego ładu, ani celowości. W tym sensie śmierć i cierpienie ludzi łączą się z ludzką skończonością, która jest czymś naturalnym, a Istota Najwyższa nie ingeruje w prawa przyrody, którym podlegają wszystkie żywe istoty. Zresztą Wolter twierdził, o czym już wiemy, że ludzkie życie to nie tylko nieszczęścia i choroby, lecz ostatecznie dobro i szczęście przeważają w nim nad złem i nieszczęściami.

Sprawy mają się podobnie, jeśli przyjrzymy się historii. W *Essais sur les mœurs* następuje z jednej strony relatywizacja wartości, tego, co dobre i złe, z drugiej

⁷ B. Baczeko, *Hiob, mój przyjaciel...*, dz. cyt., s. 34.

próba znalezienia czegoś ogólnego i wspólnego ludziom. Wolter twierdzi, że Bóg nie wpływa na ludzkie sprawy, nie mówi nam, że na przykład każdy, kto je wieprzowinę, ma być karany śmiercią. Dobrem i złem jest to, co korzystne lub szkodliwe dla społeczeństwa, i w tym sensie dobro i zło społeczne stają się jedynym kryterium moralnym. Jednakże w tej różnorodności, czy raczej poza nią, Wolter dostrzega tożsamość natury ludzkiej i „prawa naturalne, które obowiązują ludzi na całym świecie”. „Wielki mechanik”, jak określa on Boga, dał nam pewne uczucia, od których nie możemy się uwolnić. Tworzą one wieczne więzi i podstawowe prawa społeczeństwa, w którym będą żyć ludzie. „Wielki mechanik” dał nam w prezencie rozum, miłość własną, życzliwość dla własnego gatunku, potrzeby oraz namiętności, dzięki którym stworzyliśmy społeczeństwo. Oczywiście relacja między tymi elementami jest krucha, a równowaga względna i zdarza się, że na przykład życzliwość dla własnego gatunku jest niekiedy słabsza od miłości własnej, co prowadzi do poważnych konsekwencji. Zdaniem Woltera, kiedy obudzi się „ludzki potwór”, staje się on wrogiem społeczeństwa ludzkiego i wówczas winno się go tępić jak „wilki porywające owce”. W historii mamy wiele przykładów wojen, za które odpowiedzialni są wyłącznie ludzie, a przyczynami tych wojen są przede wszystkim fanatyzm, przesady, złe prawa oraz spragnieni władzy zli władcy. Mimo to, niezależnie od okrucieństw, jakie przynoszą, nie obejmują one – twierdzi Wolter – całej ludzkości; ponadto, bez względu na to, co te wojny przynoszą, praca rozumu postępuje naprzód i rozwijają się sztuki. Istnieją też dobre prawa i rozumni władcy oraz przykłady miejsc, gdzie ludzie dłużej żyją w pokoju. Warto zauważyć, że ta relatywizacja częściowego zła ze względu na „wielką całość” i historię powszechną ludzkości⁸ nie daje odpowiedzi na pytanie o obecność zła i nie rozwiązuje dylematów z nim związanych. Jest raczej wyrazem pewnej postawy, czy może wiary żywionej przez Woltera, który pomimo zła wierzy w postęp i rozum. Ta postawa, określana jako optymizm, w wersji Woltera przyjmuje szczególną postać. Zdaje się on głosić tezę, zgodnie z którą nie tyle wszystko jest dobre – twierdzić tak byłoby być może zbyt naiwnością – ile raczej wszystko jest znośne i zmierza ku lepszemu. Postawa ta stanie się wkrótce przedmiotem krytyki i szyderstwa.

Trzęsienie ziemi w Lizbonie podziało jak katalizator, wywołując kryzys w myśleniu autora *Eseju o obyczajach*, i wpłynęło na zmianę jego poglądów. Nie było to rzecz jasna jedyne wydarzenie, ale uzyskało ono znaczenie symboliczne. Odpowiedzią Woltera będą liczne teksty, wśród których znajdują się *Poemat o zagładzie Lizbony* oraz *Kandyd, czyli optymizm*. Tuż po katastrofie

⁸ Zob. tamże, s. 42 i n.

Wolter pisze w liście: „Doprawdy trudno będzie wyjaśnić, jakie prawa ruchu wywołują tak straszne katastrofy na tym *najlepszym z możliwych światów*. [...] Jakąż smutną igraszką losu jest życie ludzkie? A cóż nam powiedzą kaznodzieje, zwłaszcza jeśli Pałac Inkwizycji przetrwał nienaruszony?”⁹. Po chwili namysłu powstaje *Poemat o zagładzie Lizbony*¹⁰. Autor ma w nim rozważyć aksjomat „wszystko jest dobre”. W przedmowie deklaruje, że nie chce zwalczać tezy Leibniza, rozwiniętej następnie przez Alexandra Pope’a w jego *Eseju o człowieku*, ale że przejęty nieszczęściami ludzi występuje przeciwko nadużyciom związanym z interpretacją tezy „wszystko jest dobre”. W rzeczywistości Wolter skupia się na czymś, co jest jego zdaniem kluczowe, czyli na tym, co uznają wszyscy ludzie, a mianowicie na fakcie, że „zło istnieje”. W tym sensie powiedzieć, że „wszystko jest dobre” w absolutnym znaczeniu i bez nadziei na lepszą przyszłość, oznacza obrazę dla cierpień ludzi. Nie można więc, patrząc na trzęsienia ziemi i inne nieszczęścia, twierdzić, że wszystko to są konieczne skutki koniecznych przyczyn, które przyczyniają się do dobra powszechnego. Byłby to bowiem wyraz najwyższego okrucieństwa wobec ofiar i ich bliskich. Wolter uznaje, że na świecie istnieje tak dobro, jak i zło, ale jednocześnie przyznaje, iż nie potrafi wyjaśnić pochodzenia zła moralnego i fizycznego. „Zło na ziemi jest: to przyznać należy”. „Lecz jakże pojąć Boga – pisze Wolter – co z dobroci znany / Tyle świadcząc dobrodziejstw swym dzieciom kochanym / Tak liczne niedole im zsyła rok za rokiem? / Lecz któż odgadnie Boga zamysły głębokie? / Istota doskonała zła nie mogła zrodzić; / a zło przecież od innych nie mogło pochodzić; / Jako że Bóg jedyny jest także wszechwładny, / a zło jednak istnieje! Oto smutne prawdy!”¹¹. Jak wobec tego odnosi się Wolter ostatecznie do tezy „wszystko jest dobre”? Co ciekawe, sądzi on, iż „wiara nasza, że *kiedyś wszystko będzie dobrze*”, jest wyrazem ludzkiej postawy, natomiast mówić, że „*wszystko dziś jest dobrze*”, to, jego zdaniem, ulegać jedynie złudzeniu. Co pozostaje ostatecznie? Czy jedynie akceptacja zła? W późniejszej wersji poematu Wolter dodaje w jego zakończeniu nadzieję, którą przeciwstawia nieuchronności zła. Nadzieja ta nie jest zresztą nadzieją w znaczeniu teologicznym, lecz jest

⁹ List do J.-R. Tronchina, w: Voltaire, *Correspondence and related documents: IV. July 1736 – January 1738, letters D1107–D1438*, red. T. Besterman, Institut et Musée Voltaire / Toronto University Press, Genève–Toronto 1969. D6957, przeł. B. Baczeko, w: tenże, *Hiob, mój przyjaciel...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁰ Wolter, *Poemat o zagładzie Lizbony*, przeł. A. Wołowski, „Literatura na Świecie” 1979, nr 4 (96), s. 319–332.

¹¹ Tamże, s. 329.

nadzieją czysto ludzką, „nadzieją – podkreśla – którą samiśmy stworzyli”¹². U Kanta, jak zobaczymy później, także będzie można dostrzec nadzieję, po mimo nieusuwalności zła radykalnego w naturze ludzkiej.

Póki co skupmy się na *Kandydzie lub optymizmie*¹³, który to tekst wnosi do interesującej nas dyskusji nowe, ciekawe elementy. Jest to satyryczna powiastka filozoficzna, popularna w owym czasie. Wolter przedstawia w niej w żartobliwy sposób opis losów głównych bohaterów, z tytułowym Kandydem na czele. Czy jest to opowieść realistyczna? Na pierwszy rzut oka teza o realizmie powieści jest dyskusyjna. Rodzaj opowiadania oraz opisy w niej zawarte wydają się dalekie od realizmu. Losy bohaterów, ich niespotykane wprost perypetie, cudowne ocalenia, przemieszczanie się z Westfalii do Lizbony, Holandii, Konstantynopola, Wenecji, Anglii, Ameryki Południowej itd. nie dają podstawy, by mówić o realizmie. Nie chodzi tu jednak o realistyczną fabułę. Wydaje się słuszne stwierdzenie, że absurdalność kombinacji zdarzeń, w których uczestniczą bohaterowie *Kandyda*, da się uchwycić tylko przez prawdziwość zdarzeń, w jakich biorą udział. Krótko mówiąc, postacie mogą być wymyślone, ale to, czego doświadczają – nie¹⁴. Innymi słowy, okrucieństwa wojny, palenie przez Inkwizycję innowierców, podbój konkwistadorów i masakra tubylców w Ameryce Południowej, traktowanie niewolników w koloniach holenderskich, egzekucje oficerów w Anglii, gwałty i morderstwa dokonywane w czasie wojen itp. są czymś realistycznym, z czym ludzie stykali się często, niezależnie od tego, czy fakty te zostały umieszczone w opisach kronikarzy, w informacjach z gazet czy w opowieściach satyrycznych.

Opowieść tę można zatem potraktować jako swoiste laboratorium, w którym próbie poddane zostają filozoficzne i teologiczne tezy skonfrontowane z doświadczeniem zła, w usta swoich bohaterów bowiem wkłada Wolter twierdzenia, w których widać wprost lub w sposób zawoalowany ślady różnych stanowisk. Jedną z opcji jest manicheizm, który występuje we współczesnej Wolterowi wersji, przedstawionej przez Bayle’a w *Słowniku*. W powieści reprezentuje go sceptyczny Marcin. Wolter przez chwilę skłaniał się ku manicheizmowi, ostatecznie jednak stwierdza, że pozwala on jedynie uznać oczywiste istnienie zła, ale nie pomaga go zrozumieć. Fakt istnienia

¹² Tamże, s. 332.

¹³ Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, w: tenże, *Micomégas, Zadig, Candide*. Textes établis sur l'édition de 1775 par A. Hoffmann-Labérou, Biblioteka Klasyków Literatury, PWN, Warszawa 1989. Wolter, *Kandyd czyli optymizm*, przeł. T. Zeleniński-Boy, Morex, Warszawa 1993.

¹⁴ Takie twierdzenie prezentuje Susan Neiman w analizie *Kandyda*, zob. S. Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2004, s. 133.

zła Wolter uznał już wcześniej, teraz wydaje się, że wszystkie próby jego racjonalizacji są chybione. Jest tak w przypadku Panglossa, który reprezentuje sposób myślenia wywodzący się od Leibniza, powtarzając, że nic nie dzieje się bez racji na tym najlepszym ze światów, co w konfrontacji z okrucieństwem i grozą, jakich doświadcza, nabiera absurdalnego znaczenia. Wolter nie oszczędza także utopijnych projektów właściwych jego czasom. Dotyczy to rozumnie zorganizowanego państwa w Paragwaju. Problem w tym, że w krainie tej jezuita zdają się „mieć wszystko, a lud nic”. Podobnie rzecz się ma ze stanem natury, który rzekomo ma być wolny od zła, jakie niesie cywilizacja. W rzeczywistości Kandyd i Kakambo w krainie Uszaków niemalże nie zostają upieczeni na rożnie. Jest oczywiście Eldorado, gdzie *wszystko jest dobrze*. To jednak kraina całkowicie urojona, zresztą z tego miejsca, gdzie panuje szczęście, Kandyd i jego towarzysz uciekają, ponieważ nudzą się tutaj śmiertelnie. W konsekwencji zło i nieszczęścia dotyczą wszystkich na tym najlepszym ze światów, nie potrafimy jednak odpowiedzieć racjonalnie, czym ono jest, ani też ostatecznie wskazać jego przyczynę. Nie ma bowiem jednej przyczyny zła. Odpowiedzi teoretyczne w formie spekulacji zatem zawodzą. Nie mogą ostatecznie wyjaśnić, czym jest zło, Wolter proponuje odpowiedź praktyczną, mówiącą, byśmy „*cultiver notre jardin*”, czyli „uprawiali nasz ogródek”. Odpowiedź ta jest tyleż zwięzła, co wieloznaczna i pozostawia miejsce na różne interpretacje. W tym sensie – jak słusznie zauważa Baczeko –

dialog z *Kandydem* nie zakończy się dopóki, dopóty dla jego czytelników zło będzie dręczącym problemem. Stąd też tę powiastkę o świecie, który jest naszym światem, czeka jeszcze długa przyszłość. Sens konkluzji *Kandyda* odsłania się więc jedynie w perspektywie tych wielu różnych interpretacji, którym jest poddawany od ponad dwóch wieków¹⁵.

A zatem Wolter uznaje istnienie zła, ale nie potrafi przyjąć żadnej teorii, która definitywnie tłumaczyłaby, czym ono jest i jaka jest jego geneza. Przesuwając natomiast akcent z teoretycznych spekulacji na praktyczne działanie, proponuje, by skupiając się na najbliższym nam otoczeniu, próbować wprowadzić i utrzymywać w miarę racjonalny świat, w którym moglibyśmy żyć. „Odważ się posługiwać swoim rozumem!”¹⁶, uprawiając swój ogródek na tyle, na ile można – to zdaje się w ostateczności mówić Wolter.

¹⁵ B. Baczeko, *Hiob, mój przyjaciel...*, dz. cyt., s. 54.

¹⁶ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, przeł. T. Kupś, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, przekł. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu

ZŁO RADYKALNE WEDŁUG KANTA

Dla Kanta problem zła jest także niezwykle ważny. Filozof z Królewca pisze o nim w różnych kontekstach, między innymi w związku z zagadnieniem teodycei¹⁷. Jednak tekstem kluczowym dla tej problematyki jest *O radykalnym złu w naturze ludzkiej*, który stanowi część pierwszą dzieła *Religia w obrębie samego rozumu* (1793)¹⁸. Kant zмага się tam z pytaniem o zło. Podobnie jak Wolter odrzuca on rozważania wokół metafizycznej natury zła; jego strategia polegać będzie na sprowadzeniu wyjaśnienia do pytania o warunki możliwości zła w podmiocie ludzkim oraz do próby moralnego wyjaśnienia zła. Dlatego też przede wszystkim stawiając pytanie o zło, myśliciel z Królewca wskazuje miejsce, w którym się ono usadawia. Tym miejscem są maksymy woli. Maksymy w rozumieniu Kanta to subiektywne zasady postępowania, które pozostają w relacji do praw, czyli obiektywnych zasad, a więc imperatywów. Jeśli zatem mówimy o naszych życiowych projektach działania, to czynimy to, posługując się maksymami. Maksymy te mogą być poddane próbie uniwersalizacji. Innymi słowy, droga do imperatywu kategorycznego, czyli prawa moralnego, wiedzie poprzez próbę uniwersalizacji maksym, poprzez test: czy mogą one stać się prawem moralnym, czy też nie? W konsekwencji, jeśli mielibyśmy gdzieś umieścić zło, to właśnie w maksymach naszego działania. Z tego też powodu naszą wolę można oceniać jako dobrą lub jako złą wyłącznie na podstawie jej

im. Mikołaja Kopernika pod kierunkiem M. Żelaznego, wstęp T. Kupś, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 44.

- ¹⁷ Zob. I. Kant, *O daremności wszelkich filozoficznych prób w teodycei*, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, dz. cyt. Kant zwraca uwagę, że wprawdzie mówiąc o teodycei, ma się na myśli „obronę Bożej sprawy”, ale w gruncie rzeczy nie chodzi o nic innego jak tylko o „sprawę naszego zarozumiałego, a jednocześnie w swoich granicach niegłębiego rozumu” (s. 103). Ostatecznie, zdaniem Kanta, w przypadku teodycei chodzi nie tyle o postęp wiedzy, ile raczej o kwestię wiary. Tak zwana autentyczna teodycea, której dobrą ilustracją jest Księga Hioba, w przeciwieństwie do teodycei dogmatycznej, podkreśla fakt nie tyle rozumowania, ile raczej uczciwości w uznaniu ograniczoności naszego rozumu oraz „szczerłość sprowadzającą się do tego, by nie fałszować naszych myśli w wypowiedziach, nawet gdyby chodziło o najbardziej pobożne intencje” (s. 113).
- ¹⁸ I. Kant, *O obecności złego pryncypium obok dobrego albo o radykalnym złu w ludzkiej naturze*, w: tenże, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. i oprac. A. Bobko, Znak, Kraków 1993. Pisałem już o tym osobno, porównując koncepcję „zła radykalnego” u Kanta i Hannah Arendt. Tutaj rozwijam niektóre przedstawione tam wątki. Zob. M. Drwiega, *Czy zło jest banalne czy radykalne?*, w: tenże, *Człowiek między dobrem a złem. Studia z etyki współczesnej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 181–188.

maksym, a nie na przykład opierając się na skutkach, jakie wynikają z danego działania. Doprowadzi to Kanta do wniosku mówiącego, że zło będzie polegać na „subiektywnej podstawie możliwości odstępstwa maksymy od prawa moralnego”¹⁹.

Taki sposób postawienia całej sprawy ma swoje konsekwencje. Kant odrzuca dwie alternatywne teorie zła. Pierwsza z nich widziałaby podstawę zła w tym wszystkim, co łączy się z ludzką cielesnością, z jej pragnieniami i przyjemnościami. Taka koncepcja, zdaniem autora *Krytyki praktycznego rozumu*, jest fałszywa, ponieważ nie możemy szukać podstawy zła w zmysłowości człowieka i wypływających z niej naturalnych upodobaniach, bowiem „te nie tylko nie mają bezpośredniego związku ze złem (a raczej stwarzają okazję do cnoty [...]), ale nawet nie możemy ponosić odpowiedzialności za ich istnienie (nie możemy, bo są wrodzone i nie jesteśmy ich twórcami)”²⁰. Można więc powiedzieć, że skłonność do zła znajduje się w człowieku jako istocie, która działa w sposób wolny, a co za tym idzie – człowiek musi być traktowany jako za nią odpowiedzialny, jak za coś, czemu sam zawinił. Druga koncepcja to taka, która mówi, że zło polega na zepsuciu rozumu. Kant ją odrzuca i twierdzi, że rozum prawodawczy jest równie niewinny jak zmysłowość, bowiem „jest absolutnie niemożliwe, by rozum mógł zniszczyć w sobie respekt dla prawa i wyprzeć się wynikających stąd zobowiązań”²¹. Wyzwolić się od prawa moralnego mógłby tylko jakiś złośliwy rozum, co – zdaniem Kanta – czyniłoby człowieka istotą diabelską. Tym samym zły człowiek nie jest ani zwierzęciem (to byłoby zbyt mało), ani demonem (to z kolei byłoby zbyt dużo); zły człowiek to ktoś, kto mimo że świadom jest prawa moralnego, to jednak w przyjętej przez siebie maksymie je narusza.

W postępowaniu Kanta widać wyraźnie z jednej strony próbę odrzucenia kłopotliwej teorii dziedziczenia zła przez urodzenie z ciała kobiety. Koncepcja ta, którą odnajdujemy między innymi u świętego Augustyna w jego analizie grzechu pierworodnego, długo stanowiła i wciąż jeszcze stanowi punkt odniesienia dla tych, którzy tłumaczą pochodzenie zła w człowieku. W tym sensie Kant, podobnie jak wcześniej Wolter, usiłuje wyzwolić się z tego dziedzictwa w sposób charakterystyczny dla jego epoki. Z drugiej strony jednak wiara w rozum nie pozwala mu dostrzec tego, co zrobił jemu niemalże współczesny markiz de Sade. Ten oświeceniowy „mroczny sobowtór

¹⁹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 50.

²⁰ Tamże, s. 57.

²¹ Tamże.

Kanta”, jak zwykle się go określać, posłużył się czysto instrumentalnie rozumem ludzkim i wprzął go w poszukiwanie absolutnego zła, wskazując tym samym na problematyczność stanowiska autora *Krytyki czystego rozumu*.

Można by jednak utrzymywać, że kiedy poszukuje się skłonności do zła w naturze ludzkiej, to należy przede wszystkim pokazywać empiryczne przykłady sprzeciwu ludzkiej woli wobec prawa moralnego. Tak postępował Wolter, przeciwstawiając wszelkiej spekulacji nad złem empiryczne egzemplifikacje. To prawda, ale Kant działa odmiennie. Po to, by udowodnić istnienie skłonności do zła w ludzkiej naturze, nie wychodzi on od możliwych i licznych przykładów. Czyni tak, gdyż uważa, że empiryczne przykłady nie mówią niczego o „istocie tej skłonności i o podstawie sprzeciwu, ponieważ istota dotyczy stosunku wolnej woli (a więc takiej, której pojęcie nie jest empiryczne) do prawa moralnego jako pobudki (czego pojęcie jest również czysto intelektualne), a zatem musi zostać poznana *a priori* na podstawie pojęcia zła”²².

Co jest podstawą owego sprzeciwu? Pytając o podstawę przyjęcia złych maksym, przechodzimy wraz z Kantem do porządku transcendentального oraz do pytania o warunki możliwości. Kant wyraźnie stwierdza, że

aby człowieka nazwać złym, konieczne jest, aby ze złego postępowania, a nawet z jednego świadomie złego czynu, móc *a priori* wywnioskować leżącą u jego podstaw złą maksymę, a z niej z kolei leżącą powszechnie w podmiocie podstawę (*Grund*) wszystkich poszczególnych moralnie złych maksym, podstawę, która sama jest znów maksymą²³.

Kant dokonuje tutaj redukcji transcendentальной, polegającej na identyfikacji tego, co powinno być założone jako warunek możliwości jakiegoś zjawiska. Z tego właśnie powodu żadne rozumowanie indukcyjne, opierające się na wyliczaniu przykładów, nie może nas doprowadzić do skłonności do zła jako podstawy wszystkich maksym. Nie może nas do niej doprowadzić, ponieważ nie ma doświadczenia takiej skłonności; nie ma takiego doświadczenia zaś, gdyż pojęcie tej skłonności nie jest pojęciem empirycznym. Skłonność tę trzeba pojmować *a priori* w relacji: wolna wola – doświadczenie. Kant zauważa, że „nie można jednak nigdy w naczelnej maksymie wolnej woli odniesionej do prawa odkryć korzenia zła, który jako inteligibilny czyn poprzedza wszelkie doświadczenie”²⁴. „Inteligibilny” znaczy tutaj

²² Tamże, s. 57–58.

²³ Tamże, s. 40–41.

²⁴ Tamże, s. 61.

„ponad-czasowy”, „nie-empiryczny”. W tym momencie pojawia się paradoks. Kant mówi, że „człowiek jest z natury zły”, że „zło jest zakorzenione w samym człowieczeństwie” oraz że „jest ono wrodzone”, ale nie w znaczeniu, że jest nabyte w czasie, lecz że jest dane wraz z urodzeniem, „jakkolwiek urodzenie nie jest jego przyczyną”. Można by więc powiedzieć, że za każdym razem czynimy zło, za które jesteśmy odpowiedzialni, ale to zło – nie jako realne, lecz jako skłonność – jest już od zawsze obecne jako zakorzenione w naturze ludzkiej. Przyczyną jego nie jest urodzenie, gdyż to przeczyłoby wolności człowieka lub tak ją ograniczało, iż człowiek nie mógłby być odpowiedzialny za to, co robi. Jednakże owo zło jest dane już od momentu urodzenia, łączy się bowiem z używaniem przez człowieka wolności.

W człowieku w paradoksalny sposób współistnieją obok siebie predyspozycja (*Anlage*) do dobra i skłonność (*Hang*) do zła. Skłonność do zła opiera się na subiektywnej podstawie możliwości odstępstwa maksymy od prawa moralnego, ale jakkolwiek silna by ona była, to jednak nie może zająć miejsca predyspozycji do dobra. Predyspozycja ta została umieszczona na szczyście celów konstytutywnych dla człowieka, ponad „predyspozycją do zwierzęcości człowieka jako istoty żywej”, ponad „predyspozycją do człowieczeństwa człowieka jako istoty żywej i jednocześnie rozumnej istoty”, na tym samym poziomie co predyspozycja do „osobowości jako rozumnej i zarazem poczytalnej istoty”. Właśnie tutaj, gdy mowa o determinowaniu przez motywy, do niezależności naszej wolnej woli dołącza się odpowiedzialność za wszystkie czyny. W analizie Kanta mamy zatem do czynienia z umieszczeniem obok siebie pierwotnych predyspozycji do dobra oraz skłonności do zła – nieusuwalnej i wrodzonej. W tym miejscu można też mówić o nadziei. Nie jest to nadzieja w znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu Wolter, lecz łączy się ona z racjonalną analizą. Bez względu bowiem na to, jak radykalne byłoby zło jako zasada *a priori* wszystkich złych maksym, nie jest ono w stanie zająć miejsca lub zniszczyć tego, co pierwotne w człowieku, czyli predyspozycji do dobra, ostatecznego warunku szacunku do prawa. Ta pierwotna predyspozycja może także w człowieku podlegać odrodzeniu, a więc działanie radykalnego zła nie jest nieograniczone.

Skąd jednak bierze się zło i co to znaczy, że jest ono radykalne (*das radikale Böse*)? Pytając o pochodzenie (*Ursprung*) zła, Kant rozróżnia dwa znaczenia pojęcia „pochodzenie”: pochodzenie w czasie oraz pochodzenie racjonalne. W przypadku pierwszego z nich, gdy chcemy umiejscowić źródło zła w czasie, to z jednej strony stajemy wobec trudności stosowania idei przyczyny do wolnego aktu, z drugiej zaś narażamy się na nieuchronny

regres w nieskończoność. Jest to sytuacja antynomii rozumu. W przypadku pochodzenia racjonalnego Kant stwierdzi, że „chodzi o podstawę używania wolności, której musimy szukać tylko w przedstawieniach rozumowych”²⁵. Kant zatem w swojej analizie odcina się od tradycji wyjaśniającej pochodzenie zła poprzez jego dziedziczenie. A każdy zły czyn, jeśli poszukujemy jego racjonalnego źródła, każe nam traktować w taki sposób, jak gdyby człowiek, który go wykonuje, dokonywał go, wychodząc bezpośrednio ze stanu niewinności, nieobciążony jakąkolwiek wcześniejszą winą. Nie ma tu mowy o skażeniu natury ludzkiej czynem naszych rodziców lub przodków, które to skażenie dziedziczylibyśmy poprzez urodzenie. Co więcej, Kant wyraźnie sugeruje, że bez względu na to, co zrobiliśmy wcześniej i jakiegokolwiek przyczyny zewnętrzne wpływałyby na nasze działanie, nasze postępowanie jest wolne i niezdeteminowane przez żadną z tych przyczyn, winno więc być „zawsze oceniane jako pierwotne użycie [...] woli”²⁶. Jak dotąd, gdy mowa o racjonalnym źródle zła, wiemy, czym ono nie jest. Jakie jest więc jego pozytywne znaczenie? Trzeba wyraźnie powiedzieć, że Kant nie odpowiada na to pytanie, ponieważ uważa, że „rozumowe źródło skłonności do zła pozostaje dla nas niezbadane. Albowiem to źródło musi zostać przypisane nam samym, a więc naczelną podstawą wszystkich maksym wymagałaby znów przyjęcia jakiejś złej maksymy. [...] Nie ma więc tutaj żadnej dającej się pojąć podstawy, od której moralne zło mogłoby przyjść do nas po raz pierwszy”, z czego wynika, że „absolutny początek wszelkiego zła przedstawiony jest dla nas jako niepojęty”²⁷. Zatem absolutny początek pozostaje czymś niemożliwym do pojęcia, tkwi w nim jakaś nieprzeniknioność, stanowiąca graniczne doświadczenie dla ludzkich władz moralnych.

Co to znaczy, że zło jest radykalne? Przede wszystkim należy przypomnieć, że jest to zło moralne, nie metafizyczne. Nazwa „radykalne” nie podkreśla w pierwszej kolejności faktu ekstremalności, przesady, rozległości, jaka może towarzyszyć rozprzestrzenianiu się zła, lecz jego usytuowanie w podstawie, u korzeni ludzkiej zdolności działania, określenie „radykalne” nawiązuje bowiem do łacińskiego *radix*, które oznacza: korzeń, podstawę, początek, źródło. Badając warunki możliwości zła w naturze ludzkiej, Kant odkrył jego radykalność, która w swym podstawowym znaczeniu polega na stałej i zawsze obecnej, chciałoby się powiedzieć – nieusuwalnej, możliwości

²⁵ Tamże, s. 62.

²⁶ Tamże, s. 63.

²⁷ Tamże, s. 66.

odstępstwa od prawa moralnego. Możliwość ta stanowi piętę achillesową człowieka, słaby, newralgiczny punkt jego władz moralnych. Na jej podstawie, może pojawić się w świecie rzeczywiste, konkretne zło, które przybiera różne formy i żadne, nawet najlepsze wychowanie, coraz to doskonalsze prawa czy sprawiedliwie zorganizowane instytucje nie są w stanie uchronić nas przed takim niebezpieczeństwem. W tej sytuacji jedynym sposobem całkowitego zabezpieczenia się przed tak pojmowanym złem byłoby zupełne pozbawienie człowieka wolności. Wiąże się ono bowiem z jej użyciem. Niemniej jednak w ostateczności Kant zdaje się twierdzić, że człowiek nie jest skazany na zło, ponieważ wiemy, iż zawsze istnieje także możliwość jego uniknięcia, moralny postęp oraz odrodzenie się w człowieku jego pierwotnych predyspozycji do dobra.