

KLAUS KONHARDT

Uniwersytet w Bonn

DOŚWIADCZENIE ZŁA*
ZŁO JAKO STAŁA PROWOKACJA FILOZOFII

Doświadczenie negatywności, zwłaszcza w postaci zła i cierpienia, należy do podstawowych doświadczeń człowieka. Jest ono, mówiąc słowami Waltera Schulza, "antropologicznym prafenomenem"¹, jak cień towarzyszącym od zarania dziejów ludzkim interpretacjom świata i siebie, a także wszystkim naszym dążeniom do uporządkowania życia społeczeństw. W sensie najszerszym, pojęcie zła rozumiane było jako *negacja wszelkiego porządku w ogóle*². Zło okazywało się niezwykle odporne wobec wszelkich prób jego wyeliminowania, czy choćby złagodzenia. Nic dziwnego przeto, że od czasów najdawniejszych interpretacje religijne i filozoficzne uważały je za stałe wyzwanie; starały się one zjawisko to pojęciowo określić tak, by w ten sposób przynajmniej teoretycznie przyczynić się do jego wyeliminowania. W tak zawężonej perspektywie można więc dzieje filozofii interpretować jako dzieje walki rozumu z fenomenem zła.

Walka filozofii, zwłaszcza nowożytnej, ze złem idzie jednak opornie. I to nie tylko dlatego, że wymyka się ono próbom ujęcia go w gładkie definicje, lecz przede wszystkim dlatego, iż występuje ono w nieprzebranej wielości form, nie dających się sprowadzić do wspólnego mianownika. Przede wszystkim jednak brak nam odpowiedzi na gnębiące filozofów pytanie: czy w kwestii zła mamy do czynienia ze zjawiskiem subiektywnym, wynikającym z pewnych skłonności, czy też stanowi ono źródłowy fakt obiektywny, tzn. jest pewną stałą predyspozycją czy "zrządzeniem losu", w którego kunsztownych sieciach niewinny człowiek uwikłany jest bez możliwości ucieczki. Doniosłe znaczenie ma też niezaprzeczalna nieusuwalność zła i jego opór wobec wszelkich prób jego wyjaśnienia i przewyciężenia. Fakt ten w niemałym stopniu przyczynił się do zniechęcenia filozofów tym problemem. Dodatkowym utrudnieniem jest to, że potoczne, by tak rzec, przedrefleksyjne doświadczenia zła, wobec których filozofowie stają, przeszkadzają w traktowaniu go jako problemu czysto "akademickiego". Kiedy bowiem abstrahujemy od "abstrakcyjnego zła", czy negatywności, i zwracamy wzrok ku ich

* Tytuł oryginału, który stanowił poszerzoną wersję wykładu wygłoszonego 13 października 1986 r. na posiedzeniu Oddziału Warszawskiego PTF w gmachu Instytutu Filozofii UW, brzmi: *Die Erfahrung des Negativen. Zur Frage einem möglichen Irritation der autonomen praktischen Vernunft durch das Böse* (przyp. tłum.).

¹ W. S c h u l z: *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfulingen 1976, s. 719.

² S c h u l z (Ibidem) lapidarnie i trafnie nazywa zło "nierozumnością".

realnym przejawom, natykamy się na egoizm, brak miłości, okrucieństwo, gwałt, terror, przemoc, morderstwa — aż po perwersyjną radość z destrukcji jako takiej, a więc na ich ciemne i niesamowite strony, przejawiające się także jako cechy człowieka.

W następstwie tego powszechnie znanego i strasznego szeregu konkretyzacji “zła” (szeregu, który można łatwo przedłużyć) zbędne staje się właściwie pytanie o to, dlaczego zło pojmowane jest stale jako przeszkoda w skutecznym określeniu samego siebie przez człowieka, czyli — mówi? c kategoriami socjologii — przeszkodą w zagwarantowaniu jednostce i społeczeństwu jako całości ich identyczności; fakt ten stanowi źródło jego nieustającej irytacji. Zgodnie z propozycją Willego Oemüllera³, owe konfrontacje jednostki z doświadczanymi formami zła można nazwać formami doświadczania *nie ludzkości* (*Unmenschlichkeit*). One to bowiem skłoniły Zygmunta Freuda do stwierdzenia, iż “*Homo homini lupus est*”. Czyż po wszystkich doświadczeniach ludzkości i po doświadczeniach swego własnego indywidualnego życia, miałby ktoś odwagę twierdzeniu temu zaprzeczyć? ⁴ Fakt masowego i powszechnego doświadczania cierpienia będący skutkiem i formy przejawiania się zła w świecie oraz dowodem niezdolności filozofii do jego wyjaśnienia i przezwyciężenia, prowadzi nierzadko do przekonania, że walka ze złem nie jest przede wszystkim zadaniem myśli, lecz sprawy działania. Taki kierunek wskazuje np. “imperatyw kategoryczny” M a r k s a, w myśl którego należy znieść wszystkie stosunki, w których człowiek jest istoty poniżony, zniewolony, opuszczony i pogardzany⁵. Trzeba przyjąć, że myślowe i aktywne formy zwalczania zła nie są dwiema wzajemnie wykluczającymi się możliwościami, lecz dwiema powodowanymi przez zło i wynikające z niego stałe zagrożenie pojmowania człowieka przez niego samego, formami nie tylko praktycznego, ale i refleksyjno-teoretycznego *przezwyciężania go*.

Wysiłki te występują w dziejach zachodniej filozofii praktycznej w istocie od czasów greckich. W filozofii tej dąży się do wyjaśnienia motywów ludzkiego postępowania oraz wężiej rozumianego problemu źródła, czyli “pochodzenia” zła. Pytania tego — jeśli pojmuje się je tradycyjnie, a więc jako pytanie o istotę zła — nie powinno się mylić z czysto historycznymi sposobami posługiwania się tym pojęciem. Okazuje się jednak, że poszukiwania ogólnych, niezależnych od epoki i kultury podstawowych i niezmiennych elementów pojęcia zła — i to niekoniecznie z powodu kulturowej i historycznej wielości znaczeń pojęcia zła — rokują równie małe szanse powodzenia, jak *nadzieja na znalezienie całościowej odpowiedzi na “istotowe” pytanie o to, skąd się ono wywodzi i czym zasadniczo, “właściwie” jest*.

Wstępnie tedy będziemy musieli zadowolić się dotychczas opisywanymi cechami zła, czyli tym, iż jest ono: przeciwieństwem rozumu, zagrożeniem tożsamości, czymś demonicznym, diabelskim, grzesznym (bowiem sprzeciwia się boskim przykazaniom), nadużyciem wolności, nie ludzkim, wrogiem wszelkiego porządku i celowości. Określenia te odzwierciedlają z reguły te cechy, które dana epoka uznaje za podstawowe, konstytutywne dla “zła”. Te różne w różnych epokach interpretacje zła nie dają się ze sobą

³ Por.: W. O e l m ü l l e r: *Das Böse*. W: *Handbuch philos. Grundbegriffe*, hrsg. von H. Krings i inni. München 1973, Bd. 1, s. 255-268

⁴ S. F r e u d: *Das Unbewusste*. W: *Schriften zur Psychoanalyse*. Frankfurt am Main, 1960, s. 384.

⁵ K. Marx: *Werke Schriften—Begriffe*, hrsg. von H. J. Lieber. Stuttgart 1960, Bd. I, s. 479.

uzgodnić; stanowi to oczywiście dla filozofii prowokację nie mniej (teoretycznie) prowokującą, niż oczywisty fakt utrzymywania się zła mimo stałych (praktycznych) wysiłków jego usunięcia czy złagodzenia. Możliwe jednak, iż obie te prowokacje (tj. teoretyczna i praktyczna) są jednak w pewien trudno dostrzegalny sposób ze sobą powiązane. Dlatego w poniższych rozważaniach, niezależnie od wspomnianych metodologicznych trudności związanych z określeniem “istoty” zła i w telegraficznym skrócie — próbuję przedstawić niektóre interpretacje zła i próby jego przewyciężenia⁶. Będzie to wstępem do moich dalszych rozważań opartych na *Kaniowskiej* interpretacji problemu możliwej irytacji autonomicznego rozumu praktycznego przez zło.

1. PODSTAWOWE INTERPRETACJE I PRÓBY PRZEWYCIĘŻNIA ZŁA W DZIEJACH MYŚLI

W tak zwanych społeczeństwach *pierwotnych*, w których człowiek uważał siebie niejako za część przyrody, negatywność, zło, to co mu zagrażało, uważane było przezeń za coś demonicznego, co winno być zneutralizowane przez mity i magię. Aby jednak te różne akty rytualne mogły dotrzeć do ich nadludzkiego adresata trzeba było zakładać, że ludzie i bogowie tworzą zasadniczo pewną jedność. Oznaczało to, iż moc, z której wyłaniało się zło, nie była uważana za moc transcendentną.

W wyobrażeniach religii wysoko rozwiniętych ta interpretacja zła w świecie uległa zmianie. W odróżnieniu od tradycji etyki greckiej, której ramy stanowiły wszechogarniający i chroniący wszystko porządek kosmosu, wewnątrz którego negatywność pojawiała się jedynie jako epifenomen, jako brak porządku, czy jego deformacja, w rodzącym się chrześcijaństwie ufnosć w dobroć Boga awansowana została także do roli fundamentu w interpretowaniu negatywności. W myśl podstawowego dla *chrześcijańska* przekonania, świat jest przez Boga kochany, a zło pojmowane jest jako oddalenie się od Boga, a więc jako występki, czy “grzech”, który może być przypisany człowiekowi jako elementowi Stworzenia. Bóg, jako ucieleśnienie dobra *par excellence*, przez swoją obietnicę zbawienia staje się ostatecznie gwarantem powszechnego zbawienia (przez łaskę). Według tradycji biblijnej, zło może powstać w świecie wskutek nadużycia przez człowieka bożego daru wolności i wykorzystania jej do dokonania czegoś niezbożnego, złego. Konsekwencją *malum morale* (zła) jest *malum mataphysicum* (skończoność). W ten sposób źródło zła nie jest już interpretowane jako brak określonego porządku kosmicznego (*privatio, steresis*), lecz umiejscowione zostaje w ludzkim “sercu”, czyli w darowanej przez Boga wolności.

We *wczesnych czasach nowożytnych*, m. in. wskutek coraz szerszej sekularyzacji treści religijnych, średniowieczna idea *creatio continua* wyparta została przez niewyobrażalną dotąd koncepcję *perseveratio*, resp. *conservatio sui* (zachowania siebie)⁷. Oznaczało to

⁶ W kwestii tradycyjnych, fundamentalnych opracowań prób eliminacji zła, por. obszerne opracowania F. Billicsicha: *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes* (3 tomy). Wien 1952 — 1959, oraz wydane ostatnio C.F. G e y e r a: *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*. Freiburg — München 1983, którego rozważaniom wiele zawdzięczają moje własne analizy w następnym rozdziale.

⁷ Por. wydaną przez H. E b e l i n g a pracę zbiorową: *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge Zur Diagnose der Moderne*. Frankfurt /Main 1976, a zwłaszcza zamieszczoną tam rozprawę H. Blumenberga: *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, s. 144-207.

radykałne odejście, po raz pierwszy, od dotychczasowej teologii stworzenia i ukazanie *woli* ludzkiej jako miejsca pochodzenia zła. Wskutek tego odpadła gwarancja boskiej obietnicy zbawienia i zło, a wraz z nim i wina, mogły być odtąd na serio przypisane nie boskiemu aktowi kreacji, lecz podmiotowi ludzkiemu.

Jednakże nawet wówczas, gdy w początkach czasów nowożytnych projekty teodycei trzeba było interpretować jeszcze w ramach chrześcijańskiego porządku stworzenia, pytanie teodycei Leibniza: *Unde malum, si Deus est?* sygnalizuje pewne — choć przez samego Leibniza ukrywane jeszcze pod warstwami innych kwestii teologicznych — niezaprzeczalne dystansowanie się od średniowiecznego obrazu świata. Zaczyna tu torować sobie drogę to, co później, np. w *niemieckim idealizmie*, odegrało tak podstawową rolę: przesunięcie miejsca pochodzenia zła, obciążającego dotąd Boga, do wolności podmiotu ludzkiego⁸. W ten sposób, np. u Schellinga, zło umieszczone zostało w czynach własnej woli podmiotu, która, jako “wola jednostkowa”, resp. “absolutna egoidalność” (*absolute Egoität*) dąży do negacji całej przyrody i ducha przez co, występując przeciw (wszelkiemu) porządkowi, staje się złą⁹. Wraz z końcem idealizmu niemieckiego kończy się pewien tradycyjny nurt myśli, który, poczynając od etyki greckiej, poprzez średniowiecze, aż po wczesny okres czasów nowożytnych, stanowił pewien względnie zamknięty system interpretowania świata, w ramach którego negatywności przypisywane było, różnie każdorazowo akcentowane, niewątpliwie, immanentne miejsce w strukturze świata.

Zmieniło się to zasadniczo w *drugiej połowie XIX wieku*. Wraz ze stopniową erozją zaufania do Boga i związanym z tym sceptycyzmem, dotyczącym systemów idalistycznych, swoją dotychczasową siłę przekonywania zaczęły także tracić, gwarantujące dotąd poczucie tożsamości, stabilności i bezpieczeństwa systemy opierające się bądź to na koncepcji boskiej kreacji świata, bądź też na idei samodzielnego “ducha”. W toku tego procesu erozji klasycznych, metafizycznych interpretacji życia i wzrastającej równoległe z tym dominacji nauk ścisłych, również pytanie o istotę zła wyparte zostało z centrum na peryferie refleksji filozoficznej. Dla nauk tych problem zła, mimo tego, iż w filozofii wiódł on nadal burzliwe “życie podskórne”, przestał być, jako “metafizycznie obciążony”, tematem rozważań.

W czasach współczesnych tematyka ta, w formie poniekąd “zamaskowanej”, np. w etologii, powraca pod inną nazwą, np. jako problem “agresji”. Tylko w etologii, jak twierdzi jeden z jej twórców, Konrad Lorenz, uprawnione wydaje się być jeszcze mówienie o “tak zwanym” złu, które, jako potencjalna agresja, stanowi naturalną cechę wrodzoną, potrzebną nam choćby do utrzymania się przy życiu¹⁰. Także dobro, klasyczne przeciwieństwo zła, zostało przez naukowe badania społeczeństwa zdegradowane do roli “tak zwanego” dobra; dokonał tego w swojej książce *Das sogenannte Gute*¹¹ (*Tak zwane dobro*) Gerhard Szczesny.

⁸ Por. O. Marquard: *Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie*. W: “Information Philosophie”, 13. Jg., Heft 1, 1985, s. 6-21.

⁹ Por. F. W. J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*.

¹⁰ Por. K. Lorenz: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. München, 1983.

¹¹ G. Szczesny: *Das sogenannte Gute*. Hamburg 1971.

Tam, gdzie dziś w ogóle mówi się jeszcze o złu, pojawia się ono w dominujących naukach przyrodniczych i społecznych w formie szczątkowej jako „agresja”, bądź też wegetuje jako etyczna kategoria szczątkowa w ramach bioetyki, w rodzaju „etyki szacunku dla życia” Alberta Schweitzera głoszącej, że *dobrem Jest to, co służy zachowaniu i wspomagananiu życia, a złem—to, co niszczy życie i je hamuje*¹².

Najważniejszymi w dziejach próbach przezwyciężenia zła były te, które polegały na jego: 1) negowaniu, 2) pomniejszaniu, 3) funkcjonalizowaniu i kompensowaniu, 4) rezygnacji, bądź 5) traktowaniu go serio i znoszeniu go.

1. Jedno z najnowszych form postawy wobec zła jest jego *negowanie*. Stało się to możliwe dopiero z chwilo scedowania wielkich problemów człowieka (czy też tego, co — zgodnie z postawo pozytywistyczną — pozostało jeszcze ze zbioru problemów „metafizycznych”, tradycyjnie zaliczanych do problematyki filozofii) na nauki przyrodnicze i społeczne. Uznano, że istnienie zła jest „naukowo” niedowodliwe, a jego kulturowe i historyczne implikacje są niezgodne z metodami nauk społecznych i przyrodniczych. Wszędzie tam, gdzie filozofia sama pozwoliła wciągnąć się w wir takiego „unaukownienia”, idącego w parze z przekonaniem o jej „wyobcowanym z życia intelektualizmie”¹³ i zezwoliła na zredukowanie jej problematyki do czysto logicznych analiz językowych, bądź do zakresu teorii nauki, musiała zgodzić się na to, że wytyczone, czy kwestionowane przez nią problemy zaczęły, by tak rzec, szukać sobie nowej platformy rozważań. Powstało wskutek takiej samoredukcji filozofii lukę zaczęły wypełniać głównie nurty religijne i sekciarskie. Edukacyjnych aspiracji filozofii, które żywiła ona zwłaszcza od czasów oświecenia, nie można więc było dłużej podtrzymywać. To można by jeszcze przeboleć, ale było przecież jasne, że zanegowanie istnienia zła było co najmniej przedczesne i pochopne. Przecież wraz z przebrzmieniem tradycyjnych nurtów metafizyki, które nie były w stanie określić właściwego miejsca zła, ono samo nie utraciło ostrości swych konturów. Pojawiło się dalej, choć pozornie w zmienionej postaci; nie można więc było w żadnym razie zaprzeczać jego istnieniu.

2. Najwybitniejszymi próbach *neutralizacji, depotencjalizacji, unieszkodliwienia i pomniejszenia* (znaczenia) zła były koncepcje *ontologiczne, teologiczne i idealistyczne*.

Skoro w sensie ontologicznym tylko Dobro uważane jest za „rzeczywiste”, a negatywność interpretowana jest jako „przekroczenie przeciw Dobru”, to wynika z tego, że zło nie może być czymś rzeczywistym, bytowo samodzielnym. Przeczy temu choćby sam właściwy porządek Kosmosu. Porządek kosmiczny już w początkach epoki greckiej, a także w czasach Arystotelesa, uważany był za fundament umożliwiający określenie tego, czym jest „dobre życie”. Determinował on też stoickie wyobrażenie o istnieniu całościowego świata-logosu, w którym na (samodzielne) zło, negatywność, nie było miejsca. Można je było jedynie pomyśleć jako „pustkę”, brak dobra. W następstwie tego także i zło powodowane przez człowieka, np. zło moralne, można było naprawić w sposób podobny do tego, w jaki naprawia się błąd popełniony przez jednego tkacza zbiorowo tkanego dywanu.

Chrześcijańsko-teologiczna interpretacja zła nawiązująca do opowieści o Raju i „upadku” człowieka, powiązana jest z koncepcją stworzenia świata, wewnątrz której, ściśle biorąc, możliwości jakiegoś *radykałnego* zła pomyśleć nie sposób, a cierpienie i

¹² A. S c h w e i t z e r: *Kultur und Ethik*. München 1981, s. 331.

¹³ Por. W. S c h u l z, op. cit. (Amm. 1), passim.

zło mogą być spowodowane nie przez Boga, lecz przez jakąś istotę obcą, która od Boga odpadła — przez Szatana. Niezależnie od tego, że także diabła trzeba w końcu uznać za część bożego Stworzenia, pojawia się też trudność inna, mianowicie pytanie: jak takie “odpadnięcie” od Boga należy właściwie pojmować? ¹⁴ Właściwe zrozumienie tego “odpadnięcia” oznaczało by jednak założenie, że ową przemianę w negatywność, która zachodzi przecież w każdym człowieku pojęć jednak możemy. Spekulacja chrześcijańsko-teologiczna unaoczniała wprawdzie plastycznie uporczywość istnienia zła, ale jednocześnie, przez koncepcję możliwości zła wynikającej z wolności, którą Stwórca obdarzył Stworzenie, ponownie odebrało mu jego powagę.

*Idealizm niemiecki, zwłaszcza Hegla, włączył negatywność w ogólną harmonię całości. Zło zostało zdepotencjalizowane i zredukowane do roli przeciwieństwa (das Widrige), gdyż Zło jest w ogólności zimne i beztreściowe, albowiem nie powstaje z niego nic innego, niż tylko negatywność (burzenie), destrukcja i niszczenie*¹⁵. W ramach “teodycei” H e g l a, z pomocą której... *zło istniejące w śniecie można było zrozumieć tak, by duch myślący mógł być z nim pojednany*¹⁶, formy zła traktowane są co najwyżej jako przeszkody, czy manowce ducha w jego drodze do samourzeczywistnienia się, a więc jako błędy, pomyłki, złościwości itp., czyli jako zasadniczo nic innego niż konieczne etapy procesu samoodnajdywania się “ducha”. Ogłaszając całe dzieje ludzkości za autonomiczne, Hegel sugeruje wprawdzie autonomię człowieka, jednakże autonomia ta pozostaje w służbie wyższej ogólności, w perspektywie której wszystko, co nie służy celowi (ostatecznemu), wszelka negatywność, traktowane jest jako coś partykularnego, co zostanie w końcu (dialektycznie) “zniesione”. Zło, będące tu zarówno czymś koniecznym, jak i “znoszonym”, pełni funkcję stabilizującą system i dlatego nie ma powodu do rzeczywistej z nim walki.

3. Próby *funkcjonalizacji i kompensacji* zła pojawiały się w dziejach zmagania z negatywnością wielokrotnie. Dobitym ich przykładem może być Leibniz, któremu zawdzięczamy — między innymi — także wyraźny podział zła na jego trzy podstawowe odmiany: *malum physicum, malum metaphysicum* i *malum morale*¹⁷. Pierwsze obejmuje ból, chorobę i wszelkiego rodzaju cierpienia ciała; drugie oznacza niedoskonałość związaną z ograniczonością i skończonością wszystkiego, co wewnętrzświatowe; trzecie natomiast — to zło (swoicie) moralne. Te odmiany zła pełnią u Leibniza określoną funkcję w tym “najlepszym z możliwych światów”. Świat ten nie jest wprawdzie doskonały (albowiem tylko Bóg jest doskonały), ale jest wybranym przez Boga światem rzeczy o różnym stopniu doskonałości. Wprawdzie te niedoskonałe, ale zdolne do udoskonalania (*perfectibilitas*)

¹⁴ Także powoływanie się na ontologiczną wersję tego problemu, którą — np. u Plotyna — można przedstawić jako wyłanianie się wielości z Jednego (Jedni) nie rozwiązuje wspomnianego problemu podstawowego. Równie mało pomocna jest koncepcja “przyrody w Bogu” S c h e l l i n g a, gdzie “przyroda w Bogu nie jest Nim samym”. Ta ciemna zasada w Bogu nie osłabia bowiem zarzutu o dwoistości Boga, lecz go wręcz potwierdza. Następstwem tego jest konkluzja, że jedności Stworzenia, przynajmniej w autentycznie chrześcijańskim sensie, uratować nie sposób.

¹⁵ G. W. F. Hegel: *Aesthetik*. 2 Bde., hrsg. von F. Bassenge. Berlin — Weimar 1976, Bd. I, s. 219.

¹⁶ G. W. E. Hegel: *Philosophie der Geschichte, hrsq. von F. B r u n s t ä t, Stuttgart 1961, s. 57* (wyd. pol. t. I, s. 24).

¹⁷ G. W. Leibniz: *Versuche in der Theodizee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*. 1710, Bd. 1. Teil, §21, Anhang IV, §§ 29 i nast.

fragmenty świata mogą *człowiekowi* wydawać się (dziełami) kiepskimi, czy nawet moralnie złymi, ale z punktu widzenia całości, czyli w perspektywie teologicznej interpretacji świata jako całości, s? one “dobre”, a nawet “najlepsze”, albowiem przyczyniają się do istnienia “najlepszej”, to znaczy przez Boga wybranej, harmonii świata w jego czasowym i przestrzennym kształcie. Tego rodzaju funkcjonalizacje zła przekształcają je w pozytywne dobro (*bonum* realizowane przez *malum*). Funkcjonalno-kompensacyjne teorie zła stanowi? najdonioślejszą próbę jego (teoretycznej) neutralizacji.

4. Form *rezygnacji* wobec zła, ze względu na ich liczebność, nie sposób wręcz wymienić. U podstaw ich wszystkich leży *implicite* lub *explicite* ocena zła jako mocy, losu, przeznaczenia itp., tzn. jako zrządzenia losu, wobec którego wszystkie ludzkie próby i wysiłki skazane s? z góry na porażkę. Pod tym względem wyjątku nie stanowi? także współczesne koncepcje etologiczne, w których, jak już wspomnieliśmy, “samo” zło w ogóle nie występuje.

5. Wydaje się, że te próby przewyciężenia zła, które wszystkie jego przejawy i formy traktuj? *rzeczywiście serio*, spełniać muszą założenie, które z perspektywy XX wieku i na podstawie jego doświadczeń sformułować można następuj? co: możliwości powodowania przez różne formy zła dogłębnej, trwałej i nieodwracalnej destrukcji fundamentalnego i niezbywalnego dla “dobrego życia” człowieka (*conditio humana*) porządku, resp. fundamentalnych warunków, z góry wykluczać nie można¹⁸. Zgodnie z tym założeniem, zło nie jest umiejscowione ani w samej przyrodzie, ani w jakiejś transcendentnej mocy, lecz w *wolności* człowieka, rozumianej zarówno jako wolność do dobra, jak i do zła. Oznacza to zdecydowane odrzucenie instancji wobec człowieka heteronomicznych jako determinant jego samowiedzy.

Z perspektywy XX stulecia najmniej przekonującymi są te filozoficzne próby przewyciężenia zła, które występuj? w ramach wyraźnie uporządkowanych, względnie zamkniętych systemów interpretacyjnych. Maj? one bowiem tendencję do “włączania” (integrowania) zła (jako “przeciwieństwa systemu”, “przeciwieństwa Boga” itp.) w sposób funkcjonalno-kompensacyjny w swoje ramy tak, że zostaje ono awansowane do roli czynnika koniecznego dla zapewnienia “przeciwwagi” jego konstytutywnym zasadom. Dlatego szkicowo zarysowane tu problemy pozytywizacji, czy depotencjalizacji zła nie s? w stanie sprostać wyzwaniu przyszłości i nie rokuj? nadziei na stanie się w przyszłości skutecznymi próbami jego przewyciężenia. Wad? ich wszystkich jest to, że *wolności* człowieka nic traktuj? jako wolności *radikalnej*; nie spełniaj? więc podstawowego warunku — warunku traktowania zła serio. Wykażę jednak, że warunek ten został dostatecznie spełniony w jednej z koncepcji filozofii nowożytnej, mianowicie w filozofii moralnej i filozofii religii Kanta.

2. AUTONOMIA ROZUMU I WOLNOŚCI DO ZŁA U KANTA

Na pierwszy rzut oka zaskakiwać może to, że właśnie Kant został wybrany na koronnego świadka filozofii, która zło w jego rozlicznych przejawach traktuje poważnie.

¹⁸ Okoliczność, iż wyobrażenia takich porządków podstawowych same ulegają historycznym zmianom, nie jest tu żadnym kontrargumentem.

Czyż nie uważał on, iż potrafił podać pojęciową “podstawę”, z której *pierwotnie wywodzi się moralne zło w nas?*¹⁹

Jeśli jednak u K a n t a, myśliciela nowożytnego, u którego znajdujemy najwnikliwsze i zarazem najściślejsze sformułowanie prawa naszego postępowania pod nazwą prawa moralnego, myśliciela, który uważa człowieka za zdolnego do uległości wobec kategorycznie nakazującego imperatywu rozumu i który ponadto był mocno przekonany, że dzieje ludzkości ludzkości należy pojmować jako stały postęp ku lepszemu, ale zarazem myśliciela, u którego jednocześnie znajdujemy przekonanie, że człowiek jest istotą, która *została wyciosana z drzewa tak krzywego*, iż nie sposób zrobić z niego nic prostego, istotą, w której naturze tkwi wręcz nie dający się wykorzystać pociąg do zła, to możemy podejrzewać, że jego koncepcja autonomicznego, moralnego rozumu praktycznego niezbyt dokładnie przystaje do rzeczywistości ludzkiego życia²⁰. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że nawet “dobra wola”, poza którą, według Kanta, nic w świecie nie może być nazwane dobrym²¹ i która sama jest wyrazem działania (“przyczynowością”) czystego rozumu praktycznego, nie jest w stanie wyeliminować ze świata tej skłonności do zła, ani samego zła usunąć. Zło, podobnie jak cierpienie i skończoność, pozostają skandalem filozofii, skandalem rozumu. Ta uporczywa, powodująca stałe zgorszenie przeszkoda stanowi jednak świetny bodziec zmuszający do poszukiwania *zaspokojenia naszego rozumu*²²; podważa on bowiem jedność systemu rozumu i zmusza skończoną istotę ludzką do stałego podważania rozumienia samego siebie, a przynajmniej do sceptycznego wątpienia w kompetencje i aspiracje czystego rozumu praktycznego do determinowania ludzkiej woli.

Tak to wygląda przynajmniej na pierwszy rzut oka. Potwierdza to m. in. jeden z fragmentów wczesnego tekstu K a n t a pt. *Versuch einiger Betrachtungen uber den Optimismus* z roku 1759, w którym powiada on, że to człowiekowi musimy przypisać *nieszczęsny zdolność do grzeszenia*²³. Ponadto także w *Religion innerhalb der blossen Vernunft...* mówi o “złej skłonności”. Powiada: *Zło to jest radykalne, albowiem niszczy podstawę wszelkich maksym. Zarazem Jednak, jako skłonność przyrodzona, jest ono nieusuwalne przy pomocy sił ludzkich...*²⁴.

Poniżej bronić będę tezy, że wbrew wszelkim pozorom, nie istnieje żadna nieprzezwycięzalna przepaść między postulatem sformułowanym w postaci prawa moralnego, a twierdzeniem o nieusuwalnej skłonności do zła. Jest raczej przeciwnie, gdyż właśnie to głębokie wejrzenie w siłę oddziaływania zła skłoniło K a n t a do sformułowania teorii moralności w jej znanej, rygorystycznej postaci. Pojęciem kluczowym do zrozumienia postulatu związku moralnego z poważnym potraktowaniem zła przez Kanta jest pojęcie *autonomii*.

¹⁹ Por. Kant: *Religion innerhalb...*, Akademie — Ausgabe, Bd. VI, s. 43.

²⁰ Zarzuty tego rodzaju przeciw filozofii Kanta były i są tak liczne, że wyliczanie tu poświęconej im literatury staje się zbędne.

²¹ Por. *Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten* (GMS), IV, s. 393 nast.

²² Por. GMS, IV, s. 463. Niekiedy Kant mówi także o “zadowoleniu” rozumu, kiedy chce oznaczyć status jego systemowej jedności.

²³ Por. Akademie — Ausgabe (AA). Bd. I. s. 365.

²⁴ Ibidem, Bd. VI, s. 37.

W tym kontekście koncepcja Kanta polegała, mówiąc krótko, na tym, że rozumowi przyznawał on pewien rodzaj spontaniczności nie dającej się wywieść z tego, co dane zmysłowo. Rozum *tworzy sobie zupełnie samorzutnie swój własny porządek wedle idei*²⁵. Odnosi się to nie tylko do dziedziny syntetycznych sądów intelektu, lecz także do determinujących działanie (resp. maksymy) aktów rozumu w jego użytku praktycznym²⁶. Zawartą w wyrażeniu “samorzutność” (spontaniczność), niezależność od materiału zmysłowości można pojmować także jako “autonomię”, rozumianą w pierwszym rzędzie jako “aktywność samorzutna”²⁷. Rozum nie wytwarza wprawdzie rzeczywistości, ale zostaje ona przezeń jako taka *pomyślana*. Prawa myślenia w sensie szerokim roszczą sobie prawo do ważności pierwotnej, fundamentalnej, czyli absolutnej, zagwarantowanej, by tak rzec, w samej ich funkcji, tzn. roszczą sobie prawo do prawdy. To właśnie roszczenie prawa do prawdy jest roszczeniem do ważności rozumu także w dziedzinie praktycznej. Znaczy to, że rozum, roszcząc sobie w pewien sposób *prawo do panowania*²⁸, chce określać tu także to, co skończona istota rozumna jako taka czynić powinna oraz to, czego jej czynić nie wolno. Porządek determinujący działanie skończonej istoty rozumnej jest porządkiem, jaki nadaje ona sobie w formie określonego prawa, czyli, mówiąc krótko: jako nadany przez nas samych jest porządkiem *autonomicznym*, niezależnym od instancji wobec nas heteronomicznych. Jest porządkiem fundamentalnym dla wszystkich istot w ogóle, czyli jest źródłowo własnym, autentycznym porządkiem samego człowieka, “konstituującym” dopiero człowieka jako skończoną istotę rozumną.

Ma więc człowiek możliwość określenia siebie jako istoty rozumnej. *Z jednej strony* oznacza to, że w tym akcie samookreślenia chodzi o pewną zasadę naczelną (*Prinzip*), a więc o coś merytorycznie pierwotnego, nieredukowalnego, z drugiej natomiast ma się tu na myśli odrzucenie determinacji obcej (heteronomicznej). Oba te momenty, tzn. bycie twórcą zasad naczelnych oraz odrzucenie determinacji zewnętrznej, są konstytutywne dla zrozumienia, że człowiek jest istotą rozumną i *autonomiczną*. Określa to właśnie Kantowska definicja autonomii woli. Otóż autonomia jest... *właściwością woli, dzięki której ona sama jest sobie prawem (niezależnie od właściwości przedmiotów woli)*. *Zasada autonomii brzmi więc następująco: nie należy wybierać inaczej, jak tylko tak, żeby maksymy własnego wyboru były zarazem w tej samej woli zawarte jako ogólne prawo*²⁹. Jest to pozytywne pojęcie wolności, którą Kant nazywa *autonomią przez rozum*,... albowiem wolność i własne prawodawstwo woli są czymś autonomicznym, są więc pojęciami zamiennymi.

²⁵ *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), B 576.

²⁶ Por. obszerne opracowanie K. Konhardta: *Die Einheit der Vernunft*. Königstein/Ts. 1979.

²⁷ Ponieważ dla K a n t a filozofia nie może być niczym innym niż filozofią rozumu (Vernunftphilosophie) może on wyrazić to zwięźle w formule: *wszelka filozofia jest autonomią* (AA, Bd. XXI, s. 106)

²⁸ Por. E K a u l b a c h: *Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant*. Zam. w jego: *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*. Würzburg 1982, s. 55-74.

²⁹ GMS, cyt. wyd. Bd. IV. s. 440.

³⁰ *Ibidem*, s. 450.

K a n t nie pozostawił żadnej wątpliwości co do tego, że autonomia jest podstawą godności człowieka jako istoty rozumnej i zarazem *prawdziwą zasadą moralności*³¹, gdyż *prawo moralne nie wyraża niczego innego, niż autonomii czystego rozumu praktycznego*³¹. Człowieka pojmuje K a n t jako podmiot, to jest istotę posiadającą wolę, czyli istotę która sama tworzy reguły swego postępowania niezależnie od zewnętrznych autorytetów. Odrzuca ona przeto obcą determinację i w akcie własnego i zarazem powszechnego prawodawstwa (autonomii), ustanawia obowiązek nie ustępujący wcale pod względem ścisłości i apodyktyczności tradycyjnym kodeksom norm.

Autonomia ta jest wyrazem *praktycznego charakteru rozumu, tzn. zdolności potencjalnie rozumnej istoty (animal rationale) do przygotowania gruntu dla wejścia praw rozumu (pod nazwą prawa moralności) do woli człowieka*³³. Człowiek, który prawo to akceptuje, albo gotów jest wyrzeć je obecnym w nim czynnikiem przyrodniczym, staje się "podmiotem moralności", "osobą" (*Persönlichkeit*). Tak rozumianą osobę nazywa Kant celem samym w sobie³⁴.

Na tym tle można teraz ukazać, czym w rozumieniu Kanta jest zło. Źródłowo zło jest właśnie zasadniczą odmową zaakceptowania autoteliczności (*Selbstzweckhaftigkeit*) istoty rozumnej jaką jest człowiek. Innymi słowy: zło polega na daniu celom podrzędnym pierwszeństwa przed celem "ostatecznym" w determinowaniu człowieka jako "podmiotu moralności". W następstwie tego, według Kanta, *człowiek staje się zły tylko przez to, że w trakcie przyjmowania swoich maksym odwraca moralny porządek pobudek*³⁵. Właśnie wskutek tego odwrócenia (*perversio*) staje się złym. Jest rzeczą bezsprzeczną, że w rozumieniu Kanta "perwersja" ta pojmowana jest przede wszystkim jako przedkładanie heteronomii nad autonomię.

W świetle tego staje się jasne, że, według Kanta, człowiek ma pełną możliwość wykraczania przeciwko swemu "właściwemu Ja"³⁶, tzn. ma możliwość radykalnego pogwałcenia swojej "etycznej osobowości". Zawarta w dowolności woli człowieka możliwość wybierania zła jest w najgłębszym sensie ludzka, czy wręcz, mówiąc słowami Nietzschego, "arcyludzka". Uleganie skłonności do zła, odwracanie porządku pobudek — jeśli domyśli się to w sposób zasadniczy do ostatecznych konsekwencji — oznacza właśnie zanegowanie godności podmiotu moralności.

W rozważaniach K a n t a na temat zła, zwłaszcza w rozprawie *Religion innerhalb der blossen Vernunft* owo napięcie między moralnymi postulatami rozumu a świadomością przysługującej człowiekowi fundamentalnej możliwości wyboru zła (*Entscheidung*) uwidacznia się najwyraźniej. W perspektywie zasady autonomii, zawarty w powinności moralnej powinnościowy charakter postulatu rozumu okazuje się wezwaniem skierowanym przez istotę rozumną do siebie samej. Ma ono znaną — anologiczną do formy świadomości siebie — strukturę: *ja nadaję sobie* prawo, tzn. jakąś *wytyczną*,

³¹ Ibidem, passim.

³² *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), AA Bd. V, s. 33.

³³ Por. GMS, cyt. wyd. Bd. IV, s. 437.

³⁴ Por. *Kritik der Urteilskraft* (KU), AA, Bd. V, s. 435n.

³⁵ Por. *Religion innerhalb...*, cyt. wyd., s. 36.

³⁶ Por. K. Konhardt: *Faktum der Vernunft? Zu Kant Frage nach dem "eigentlichen Selbst" des Menschen*. W: G. P r a u s s (Hrsg.): *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt/Main 1986, s. 160-184.

dzięki której dopiero uzyskuję status “osobowości moralnej”. Koncepcja taka jednakże ma sens tylko w odniesieniu do istoty, która nie jest już z góry, np. wskutek wrodzonych właściwości, od początku “doskonale rozumiana”, czyli w odniesieniu do istoty skończonej, zdolnej do zła. Kant sprecyzował tę kwestię w swoim rozróżnieniu między samowolą woli (*Willkürfreiheit*) a wolnością woli (*Willensfreiheit*). Samowola, przysługująca wszystkim istotom, którym w ogóle przypisujemy rozumność, jest moralnie obojętna, jednakże, jako intencjonalność w ogóle, staje się warunkiem tego, że owo *animal rationale* umożliwiłoby prawu moralnemu “wejście” (w wolę), dzięki czemu *animal rationale* stać się może podmiotem moralności. To właśnie oznacza kantowskie powiedzenie, iż porządek rozumowy nie jest “dany”, lecz “zadany”³⁷.

Występujący w trybie rozkazującym nakaz (*Apeli*) nie jest jeszcze tożsamy z *rozumem samym* w jego w pełni rozwiniętej postaci, lecz “wskazówkę” (*Anzeige*) kierującą ku jego w pełni rozwiniętej strukturze. Jako istoty skończone ciągle takich apeli i wskazówek potrzebujemy. Szanse “realizacji” tych aspiracji rozumu są jednak bardzo niepewne i dlatego skończona istota rozumna skazana jest na irytację, natomiast bezpośrednie irytowanie samego czystego rozumu praktycznego przez zło, w świetle tego, co powiedzieliśmy, nie jest nie tylko możliwe, ale i wyobrażalne. Dążenie człowieka do opartej na własnym prawodawstwie autodeterminacji, to jest do urzeczywistnienia rozumu przez człowieka, jest jednak chwiejne i pełne zagrożeń. Jedynym, dostępnym dla człowieka sposobem urzeczywistnienia rozumu pozostaje uznanie *idei* rozumu za konstytutywne określenie jego moralnopraktycznej istoty; uznanie w formie akceptacji praktycznie bezwzględного nakazu (moralnego). Pełne i trwałe urzeczywistnienie powinności moralnej jako postulatu rozumu praktycznego, a więc urzeczywistnienie “woli świętej”³⁸, oznaczałoby koniec powinnościowego charakteru rozumu (praktycznego), czyli pozbawienie go statusu *idei*. Nie jest to jednak myśl stosowna *dla człowieka*. Rozum praktyczny pod nazwą autonomii, jest raczej pewną wytyczną, czyli formę orientacji w wyborze maksym i determinowaniu działań istot, które są podatne na popełnianie pomyłek, błędów, a także na uleganie perwersji zła. Irytacji ulega przeto nie autonomiczny rozum praktyczny, lecz człowiek.

Z innego punktu widzenia można oczywiście mówić jednak także o irytacji samego autonomicznego rozumu; ma to miejsce wówczas, gdyż — jak wyżej wspomniałem — nie jest on rozumiany w znaczeniu Kantowskim, lecz w sensie idealizmu. W ogólnym zarysie wyjściowa sytuacja duchowa idealizmu wyglądała w ten sposób, że zakładała ona, iż po tym, jak rozpadł się chroniący wszystko porządek antycznego kosmosu i późniejszy Porządek Stworzenia, narzucała się, pozornie nieuchronnie, myśl, by utraconego (poczucia) bezpieczeństwa poszukiwać w samym Ja, w podmiocie. W następstwie tego uroszczenia, Kaniowska koncepcja autonomii została interpretacyjnie tak przekształcona, że autonomię podmiotu zaczęto rozumieć jako autarkię rozumu. A kiedy jego samowystarczalność stała się prawie totalna, tzn. gdy rozum - pod nazwą “ducha”, lub czegoś podobnego — został zupełnie odseparowany od tego, co znajdowało się na zewnątrz niego i w konsekwencji zaczął traktować także zło, włącznie ze złem

³⁷ Por. KrV B 526.

³⁸ GMS, cyt. wyd., s. 414.

moralnym, jako konieczny składnik swej własnej, zamkniętej sfery, mógł i musiał być irytowany przez zło jako stałe przeciwieństwo (swego) systemu.

Powstała więc subtelna koncepcja pragnąca traktować zło, mimo całej jego odmienności, jako część składową (*Baustein*) systemu rozumu. Koncepcja ta była jednak przede wszystkim *reakcją* na utratę pewności i niepewność spowodowana przez zło. Dlatego zło musiało zostać zintegrowane z całością systemu. Wintegrowane w ten sposób w system, proces, tok dziejów itp., zło staje się “niegroźne”, traci charakter zagrożenia. Z tego punktu widzenia ta idealistyczna koncepcja autonomii zyskuje prowizorycznie wysoki stopień prawdopodobieństwa, porównywany ze stopniem prawdopodobieństwa teorii Leibniza. Jednakże nawet jej metodologiczne immunizowanie (przed wszystkim, co wobec niej zewnętrzne) nie chroni jej w końcu przed zarzutem, że irytowanie autokratycznego rozumu przez przeciwne mu zło *per se* można uniknąć tylko za cenę jego pozytywizacji i neutralizacji.

Kaniowskie rozumienie człowieka jako istoty rozumnej wyraźnie różni się od powyższej koncepcji idealizmu. Już uznana przez Kanta możliwość wykraczania człowieka przeciw jego moralnej autodeterminacji chroni przed pojmowaniem rozumu jako instancji autarkicznej. Co więcej, według Kanta, człowiek jest w stanie nawet w sposób zasadniczy zanegować porządek rozumu. Właśnie w obliczu możliwości totalnego odrzucenia postulatów rozumu prawo moralne w postaci imperatywu kategorycznego sformułowane jest tak rygorystycznie. Ta sztywność, czy rygoryzm etyki Kanta byłby tylko maniactwem twórcy wymuszonych systematyzacji, który wszelkie możliwe załázky myśli stara się natychmiast wtłoczyć w prokrustowe łoże zastygłych, oderwanych od życia, martwych struktur formalnych, gdyby K a n t nie zdawał sobie boleśnie sprawy z tego, że człowiek nie tylko sobą i swoim człowieczeństwem pogardzać może niejako akcydentalnie, lecz że ma on ponadto wyraźną *skłonność* do wykraczania przeciw swemu “właściwemu Ja”. Nie ma to oczywiście wiele wspólnego z koncepcjami włączającymi zło do jakiegoś systemu po to, by ten system utrzymać.

Można przyjąć, że z pewnego rodzaju “macoszego” wyposażenia człowieka przez naturę wpływa nie tylko jego niewydolność spekulatywna, lecz i praktyczno-moralna³⁹. Kant przemyślał taką myśl gruntownie⁴⁰ i w konsekwencji doszedł do wniosku, że w przypadku “mniej macoszego wyposażenia” człowieka, tzn. w przypadku bardziej naturalnej proporcjonalności między skłonnościami i prawem moralnym ... *rozum nie musiałby się wcale wznosić*⁴¹, a w następstwie tego... *moralna wartość czynów..., na czym przecież jedynie polega wartość osoby, w ogóle by nie istniała*⁴². Znaczy to jednak także, że taka właśnie struktura człowieka jaką znamy, ze wszystkimi jej niedostatkami i niedoskonałościami, aż po możliwość źródłowego (wybierania) zła, jest warunkiem możliwości *postawy* (*Gesinnung*) moralnej. K a n t nie wyeliminował zła w drodze jego racjonalizacji, lecz potraktował je poważnie. Oddał tym samym sprawiedliwość faktowi skończoności człowieka (*malum metaphysicum*), albowiem właśnie skończoność ta jest koniecznym warunkiem, choć nie przyczynę, zła.

³⁹ KpV, cyt. wyd., s. 146.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ KpV, cyt. wyd., s. 147.

⁴² Ibidem.

W świetle tych rozważań, Kantowską koncepcję autonomii należy traktować jako osiągnięcie i to osiągnięcie wybitne, nowożytnej filozofii w tej długotrwałej walce o przewycięzenie zła. Mówiąc zwięźle osiągnięcie to polega, *po pierwsze*, na uświadomieniu sobie, poznaniu i uznaniu zakorzenionej w wolności człowieka możliwości do (wybrania i czynienia) zła; *po drugie*, na stworzeniu koncepcji, a więc także reguł i imperatywów, które kłopotów związanych z przerażającymi na ogół formami w jakich zło się przejawia, wprawdzie nie usuwają, ale je łagodzą; i *po trzecie* wreszcie, na traktowanie fenomenu zła nie jako powodu do rezygnacji, lecz jako zakorzenionych w naturze ludzkiej potencjalności i faktyczności, z którymi żyć musi i może. Dlatego autonomia (woli) nie oznacza bynajmniej jakiejś wszechmocy Ja, lecz pojęcie w którym artykułuje się nakaz nieakceptowania jej ostatecznej i najgłębszej degradacji nas samych, jaką jest zło. Szacunek dla prawa moralnego jest w tej perspektywie równoznaczny z szacunkiem dla nas samych, ale osobowość etyczną szanujemy jedynie dlatego, że (skutecznie) *przeciwstawia się* permanentnemu zagrożeniu przez zło. Idealistyczna depotencjalizacja zła natomiast nie może być traktowana jako (teoretyczne) osiągnięcie choćby dlatego, że wynik konfrontacji ze złem jest w niej sprawą otwartą, bądź też mówiąc dosadniej, dlatego, że takiej konfrontacji w niej po prostu nie rna.

3. AMBIWALENCJA JA; IRYTACJA ZŁEM A GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

W tej wnikliwej diagnozie skończonej istoty ludzkiej akcentuje Kant ponieważ pewne poglądy końca XIX i XX wieku. Poglądy te Walter Schulz określił mianem “dwuznaczności”, albo ambiwalencji Ja. Twierdząc, iż *istnienia Ja nie sposób stwierdzić*⁴³ Schulz zajął postawę krytyczną wobec prób “unaukowania” fundamentalnej, właściwej wszystkim formom świadomego życia cechy tragiczności wynikającej z podwójnej natury człowieka, z jego bycia jednocześnie istotą rozumną i przyrodniczą. *Wolność*, której możliwość już K a n t uznał za niezbadaną⁴⁴, jest miejscem, w którym ta ambiwalencja Ja staje się szczególnie wyraźna. *Animal liberum* nie jest jeszcze *eo ipso animal rationale*. Być może w tej nieskrępowanej samowoli zakorzeniona jest możliwość zanegowania i samej racjonalności — czyli zło. W ten sposób permanentne zagrożenie racjonalności stałoby się integralnym elementem samego (skończonego) rozumu.

Walka ze złem stanowi konstytutywny element tego wysiłku subiektywności, który Kant nazwał “problemem urzeczywistnienia rozumu”. Proces tego urzeczywistnienia, który ma sens tylko w odniesieniu do istot skończonych i tym samym musi pozostać zasadniczo niedokończonym, nie jest niczym innym, niż próbą zapewnienia człowiekowi jego tożsamości. Pogląd, iż próba ta może, z powodów zasadniczych, okazać się niewykonalna odzwierciedla właśnie doświadczenie fundamentalnej ambiwalencji człowieka. Z tą dwuznacznością, której ani w dającej przewidzieć się przyszłości ani w przyszłości odległej, usunąć się nie da, żyć musi. Z jednej strony sytuacja ta jest powodem stałej irytacji istoty rozumnej, jaką jest człowiek, z drugiej natomiast, właśnie

⁴³ W. S c h u l z: *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*. Pfullingen 1979, s. 11.

⁴⁴ Por. KpV, cyt. wyd. s. 133.

wytrwanie — i to bynajmniej nie w jakimś nadzwyczajnym, "heroicznym" sensie — w tej fundamentalnej dla natury ludzkiej ambiwalencji jest tym co stanowi o godności człowieka. Prawo moralne wyraża właśnie ów moment wytrwałości, doskonałości i niezłomności, który świadomemu sobie skończonego indywiduum nie zapewnia wprawdzie trwałości, ani uczestnictwa w wieczności, ale nadaje jego egzystencji tragiczną, ale zarazem autentyczną godność, której bez w pełni świadomego siebie życia nie można by zrozumieć. Kosmos, w jego nieskończoności, w kwestii tej, mówiąc dosadnie, swej nieomyślności udowodnić nie jest w stanie; nie może też nieomyślnie wskazać nam tu drogi. Wiąże się ona bowiem z fundamentalnym doświadczeniem skończonych istot rozumnych, doświadczeniem, którego cechą charakterystyczną jest obliczona na dłuższą metę walka ze złem.

Być może koncepcja ta, która tylko pozornie ewokuje podejrzenie o próbę kolejnej pozytywizacji zła, nie jest żadnym "pocieszeniem" w tradycyjnym, religijnym sensie. Powstaje jednak wówczas pytanie, czy nowożytny podmiot, człowiek w jego rozumieniu siebie jako skończonej istoty rozumnej, potrafi jeszcze w ogóle wyobrazić sobie jakieś "instancje", które byłyby w stanie dostarczyć mu pocieszenia w postaci tradycyjnie rozumianych, spójnych i wyczerpujących systemów interpretacji życia? Przecież nawet wówczas, gdy nie będziemy chcieli przyjąć rezygnacyjnej diagnozy Jurgena Habermasa, według której nie pozostaje nam nic innego, niż żyć z *przypadłościami nierozzerwalnie związanymi z cielesną i moralną naturą jednostki, a więc w istocie bez nadziei na poprawę*⁴⁵, to przecież — właśnie w perspektywie licznych dotychczasowych prób neutralizacji zła - istnieje wiele powodów po temu, by koncepcję traktującą człowieka jako istotę potrzebującą zasadniczo pocieszenia, traktować sceptycznie.

Spolszczył:
Zbigniew Zwoliński

⁴⁵ J. H a b e r m a s: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt/Main 1973, s. 165.