

MARIA ZOWISŁO
AWF w Krakowie

HERMENEUTYKA ZŁA RADYKALNEGO W FILOZOFII KANTA I RICOEURA

Kwestia relacji pomiędzy moralnością a religią pojawiała się niejednokrotnie w krytycznym namyśle Immanuela Kanta. W dwóch pierwszych *Krytykach* moralność została przez filozofa połączona z wiarą w wolną i nieśmiertelną duszę oraz istnienie Boga i życia wiecznego. Idee te miały charakter regulatorów działania moralnego człowieka, będąc sugestiami motywacyjnymi w życiu pośmiertnym nieusuwalnej w doczesności antynomii moralności, tj. rozłaczności cnoty i szczęścia. Jednak dopiero w *Religii w obrębie samego rozumu* (1793) Kant wprost przyznał, że „etyka prowadzi nieodzownie do religii”¹, poszerzając swą refleksję o nieobecne we wcześniejszych pracach zagadnienia zła radykalnego oraz społeczno-religijnego wymiaru życia moralnego człowieka. Swoje stanowisko królewiecki filozof określił już w latach osiemdziesiątych jako „moralny teizm”², dystansując się od oświeceniowego deizmu, przejmując jednak wiele wątków oświeceniowej filozofii, szczególnie przekonanie o możliwości moralnego postępu rodzaju ludzkiego. Oświeceniowe akcenty filozofii religii Kanta były jednak tonowane wpływami pietyzmu, religii, w której Kant został wychowany, podkreślając fakt ludzkiej bezradności wobec grzechu i zbawczą wartość wiary. Dramatyczny i zagadkowy splót dobra i zła w życiu moralnym, jego rozpoznanie i przezwyciężenie poprzez zaangażowanie człowieka we wspólnotowym życiu religijnym - to podsta-

¹ I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 26.

² W: *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, tj. wykładach wygłoszonych przez Kanta przez kilka lat od roku 1780, a opublikowanych pośmiertnie w 1817. Podaj za: V. A. McCarthy: *Kant and the Jesus of Reason Alone*, w. tegoż, *Quest for a Philosophical Jesus. Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel, and Schelling*. Mercer University Press, Macon 1986, s. 57, 62.

wowy temat Kantowskiej filozofii religii. Wyja niaj c tajemnic zła, Kant si gn ł po rodki wypracowane przez biblijn egzegez , tworzc własne, bardzo nowoczesne, zasady hermeneutyki symbolu. *Religia* pozwala spojrze na Kantowskie inspiracje we współczesnej filozofii symbolu w sposób szeroki, nie ograniczony do transcendentalizmu Ernsta Cassirera i jego kontynuatorów. Obecno my li Kanta w filozofii symbolu Paula Ricoeura wydaje si tym samym uzasadniona podwójnie: nie tylko ze wzgl du na rozwa an przez obu filozofów kwesti zła, ale tak e z uwagi na heurystyczn warto symbolicznej interpretacji zasadniczego dramatu ludzkiej egzystencji, jak jest do wiadzenie zła. Ricoeur przyznaje si do tego podwójnego długu intelektualnego, przywołuj c niejednokrotnie rozwi zania Kanta zawarte w jego *Krytykach* oraz *Religii*. Artykuł jest prób umiejscowienia Kantowskiej filozofii moralno ci, religii, zła i symbolu w horyzoncie rozwa a hermeneutycznych Paula Ricoeura nad złem, obecnych w jego filozofii symbolu.

Etyka formalna. Kant budował swoj filozofi moralno ci z pełn krytyczn wiadomo ci zró nicowania i nowatorstwa w stosunku do dotychczasowej, zarówno antycznej, jak i nowo ytnej, tradycji etycznej. Wyst pował przeciwko wszelkim przedmiotowym determinacjom woli, które stanowiły wcze niej podstaw dla eudajmonizmu, perfekcjonizmu, hedonizmu czy utylitaryzmu. Bł d dotychczasowych filozofów polegał, według Kanta, na rozpoczynaniu ugruntowania moralno ci od szukania zewn trznego, celowego, przedmiotowego okre lenia motywów woli w postaci tak czy inaczej poj tego najwyszego dobra, które byłoby powszechnym, cho empirycznym determinantem wyborów i działania człowieka. Według Kanta, działanie ma charakter moralny nie wtedy, gdy jest rodkiem do osi gni cia jakiego innego, cho by najlepszego celu, lecz gdy jest rozumiane i podejmowane jako „czyn dobry sam w sobie”, tj. jako działanie autoteliczne i autonomiczne. „Istotna dobro ” czynu moralnego polega ma nie na nakierowaniu go na cele i spodziewane, oczekiwane konsekwencje, lecz na intencji, zgodnej z prawem narzucanym przez sam rozum. Zaanga owanie w wybory moralne pozamoralnych dóbr i warto ci przeczy ludzkiej wolno ci i godno ci. Człowiek mo e mie szacunek do siebie tylko wtedy, gdy okazuje bez-

warunkowy, tj. nie oparty na przypadkowej skłonności, szacunek dla „prawa wszystkich praw” i czyni ten szacunek zasad swoich dzieła.

„Stopniem moralnym, na jakim znajduje się człowiek [...], jest szacunek dla prawa moralnego. Usposobienie, w jakim mamy do niego się stosować, polega na stosowaniu się do niego z obowiązku, a nie z dobrowolnej skłonności, ani też nie na skutek nie nakazanego, lecz chętnie, z własnej inicjatywy podjętego działania, a jego stanem moralnym, w jakim zawsze może się ono znaleźć, jest cnota, tj. usposobienie moralne w walce [...]”³.

Kant nie stawiał zatem pytania o „dobro człowieka”, które miałyby być celem czynów rzekomo moralnych, lecz poszukiwał formalnego fundamentu decyzji moralnych, naczelnego prawa, które stanowiłoby aprioryczną podstawę moralnej słuszności szczególnych zasad postępowania. „Tylko prawo formalne, tj. takie, które przepisuje rozumowi jako naczelną zasadę jego maksymy wyłącznie tylko form jego powszechnego prawodawstwa, może być motywem *a priori* determinującym rozum praktyczny”⁴. Takie prawo jest oczywiście dla każdego istoty rozumnej, jest uniwersalne i konieczne, niezależne od zmiennych oraz przypadkowych okoliczności, subiektywnych skłonności, uprzedzeń, uczuć, namiastek, pragmatycznych intencji i postaw, ale także od metafizyki, religii oraz wszelkich przesądów. Na fundamencie takiego prawa moralnego, to jest kategorycznego imperatywu, Kant zbudował swój system etyki formalnej. Etyka ta została oparta na założeniu o wolności człowieka i związku z wolnością idei dobrej woli, powszechnie prawodawczej, dobrej nie ze względu na swoje dzieła, skutki oraz cele, lecz przez samo chęć, intencję, motyw zgodny z obowiązkiem narzucanym przez praktyczny rozum. Wolność jest tutaj łączy z koniecznością i obowiązkiem. Konieczność ta jednak jest w sposób autonomiczny konstytuowana i podejmowana przez samego człowieka, jego rozum i dobrą wolność. Jest to zatem etyka rygorystyczna, ascetyczna, degradująca wszelkie, nawet empatyczne i uczulive motywacje uczuciowe, oparta na decyzjach rozumowych, bezinteresownych, zrodzonych z powinności. Kant był wiadom, i taka wizja moralnego życia jest trudna,

³ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1984, s. 140.

⁴ Tamże, s. 107.

oparta na wysiłku, bólu, napięciu i nieustannej walce z egoistycznymi, zmysłowymi skłonnościami człowieka, które nakierowane są nie na obowiązek i cnotę, lecz dobro i szczęście. Tymczasem cnota i szczęście wydają się pozostawać, przynajmniej w życiu doczesnym, wartościami nie skorelowanymi ze sobą, co nieustannie zdaje się potwierdzać również doświadczenie: przyjemnie, wygodnie, szczęśliwie żyje się najczęściej nie ludziom cnotliwym, lecz tym, którzy czynią je. Jak ujął to Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*: „[...] jest to całkiem coś innego, co człowiekowi szczęśliwym nie robi go dobrym, robi go mądrym i przebiegłym w szukaniu korzyści, nie robi go cnotliwym [...]”⁵. Cnota, co już wyeksponowali w pojęciu *arete* Grecy i do czego Kant się odwołuje, zakłada męstwo, dzielność, odwagę i waleczność, jest zatem związana z walką i konfliktem⁶.

Zło radykalne. Przedmiotem „najwyższego podziwu” dla Kanta było istnienie w człowieku moralnej predyspozycji do dobra (*Anlage zum Guten*). Tajemniczo jej ustanowienie wskazuje najbardziej na jej boski rodowód. W *Religii w obrębie samego rozumu* filozof pisał:

„Co takiego jest w nas [...], dzięki czemu my - istoty stale związane naturą wielorakimi potrzebami - zostali my zarazem w (znajdujemy się w nas) idei tak dalece wyniesieni ponad te potrzeby, że je wszystkie mamy za nic, a nas samych uważamy za niegodnych istnienia, jeżeli wbrew prawu oddajemy się ich zaspokojeniu [...]? Co sprawia, że nasz rozum nakazuje poprzez prawo z taką mocą, niczego przy tym nie obiecując ani niczym nie grozić?”⁷.

Podziw wobec istnienia w człowieku szlachetnej i wyznaczącej godność człowieczeństwa moralnej instancji mieszał się u Kanta z jeszcze wikszym poczuciem zatrważenia i zdumienia wobec faktu, iż człowiek nie potrafi w pełni w przebiegu swojego życia korzystać z tej rozumnej zdolności. Obok predyspozycji do dobra, stwierdzanej *a priori*, uaktywnia się w wyborach ludzkich także skłonność do zła (*Hang zum Bösen*), co potwierdza nieustannie doświadczenie⁸. Choć Jarzmo

⁵ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg. Warszawa 1984, s. 81.

⁶ I. Kant: *Religia...*, s. 82.

⁷ Tamże, s. 73.

⁸ V. A. McCarthy, tamże, s. 74-75.

prawa” jest łagodne, nakładane bowiem na człowieka przez istotowy dla rozum, człowiek jako stworzenie zależne także od uczu, buduje swój moralnie w walce, z poczuciem bólu i upokorzenia, jaki prawo moralne zadaje jego egoistycznym skłonnościom. Dla Kanta wielkim, nierozstrzygalnym teoretycznie pytaniem było pytanie nie tylko o genezę dobra w człowieku, ale także zła. Zło było dla „haniebny skaz naszego gatunku”⁹.

Istnieje w człowieku naturalna, wrodzona skłonność do zła. Jest to zło radykalne, niszczy ono bowiem sam „podstaw wszystkich maksym”¹⁰. Według Kanta, przyczyny tego zła nie tkwi bezpośrednio w samej zmysłowości człowieka, która przecież nie zależy od nas, nie jest naszym własnym dziełem, lecz naturalną determinacją. Skłonność do zła ujawnia się tam, gdzie człowiek działa w sposób wolny, niezdeteminowany. Wpływy natury i zmysłowych powodów raczej pobudki do cnoty, chociaż nierozumne ich wykorzystanie prowadzi może do „bydlęcych przywar”, w rodzaju „obłęd, rozpusty i dzikiego bezprawia”¹¹. Najgorsze natomiast jest jednak wytworem życia społecznego, rodzi się w wyniku ludzkich interakcji.

„To nie wpływy natury wyzwalały w nim [człowieku - M. Z.] to, co słusznie nazywamy naszymi czynami tak wielkie spustoszenie w jego pierwotnie dobrej predyspozycji. Jego potrzeby są niewielkie, a stan umysłu w ich zaspokajaniu umiarkowany i spokojny. Biedny jest (albo uważa się za takiego) dopiero wtedy, gdy [zaczyna się] przejmować tym, co inni mogą za takiego uważać i nim pogardzać. Kiedy tylko znajdzie się wśród ludzi, zazdrość, chęć panowania i posiadania, oraz związane z tym rodzajem wrogość skłonności, atakują natychmiast jego samowystarczalną naturę. Nie trzeba przy tym wcale zakładać, że ludzie ci są już poigrzeni w zło i kuszą złym przykładem. Wystarczy im obecność człowieka otaczającego, aby wzajemnie niszczyły swoje moralne predyspozycje, deprawując się nawzajem”¹².

⁹ I. Kant: *Religia...*, s. 61.

¹⁰ Tamże, s. 59.

¹¹ Tamże, s. 48,

¹² Tamże, s. 119-120.

Wzajemna deprawacja ludzi owocuje „diabelskimi przywarami”. W ród tego rodzaju przywar wymieniał filozof zazdro , niewdzi czno , rado z cudzego nieszcz cia, udawan , fałszyw przyja . By przekona si o realnej obecno ci tak poj tego zła, wystarczy posłucha „długiej ponurej litanii oskar e pod adresem ludzko ci”, które ujawniaj si w stosunkach mi dzy jednostkami i narodami, a które mo na byłoby okre li jednym wspólnym mianem „nieokrzesej gotowo ci do wojny”¹³.

Zło radykalne tkwi w „złym sercu” człowieka, tj. w takim jego usposobieniu, które subiektywnie i arbitralnie okre la zasady działania, wykraczaj c poza prawo moralne. Jest ono niezdolno ci woli do przyja cia prawa moralnego za maksimum swoich czynów. B d c wiadomym uniwersalnego i koniecznego prawa moralnego, człowiek jednak przygodnie je narusza, naruszaj c jednocze nie własn „predyspozycj do osobowo ci jako rozumnej i zarazem poczytalnej istoty”¹⁴.

W rozumieniu Kanta, skłonno ci do zła nie mo na uto samia z „zepsuciem moralnie prawodawczego rozumu”, które wi załoby si w sposób konieczny z istnieniem złej woli, czyli „zło liwego rozumu” i konsekwentnie czyniłoby człowieka „istot diabelsk ”. Rozum nie jest w stanie zniszczy tkwi cego w nim szacunku i respektu dla prawa oraz wynikaj cego ze obowi zku. Prawo moralne narzuca si ka demu, nawet najgorszemu człowiekowi, tkwi bowiem w jego naturalnej (przynajmniej ka demu w ogóle człowiekowi) moralnej predyspozycji¹⁵. Człowiek jest pierwotnie dobry, ale jednak skłonny do upadku, do zła. Na czym zatem polega zło radykalnego zła?

Zło radykalne mo e przejawia si trojako: jako ułomno (*fragilitas*) ludzkiej natury, jako nieuczciwo (*impuritas, improbitas*), oraz jako zło liwo (*vitiositas, pravitas*), któr Kant nazywa inaczej „zepsuciem” (*corruptio*) czy „wypaczeniem” (*perversitas*) ludzkiego serca¹⁶. Ułomno jest słabo ci woli przejawiaj c si w niezdolno ci człowieka do przestrzegania przyj tych maksym. Nieuczciwo z kolei jest

¹³Tam e, s. 48, 55-56.

¹⁴Tam e, s. 47.

¹⁵Tam e, s. 57-58.

¹⁶Tam e, s. 51-52.

skłonno ci do wprowadzania do swoich maksym pobudek pozamoralnych. Wreszcie zło liwo woli wyraża się w przyjmowaniu przez człowieka niewłaściwej hierarchii pobudek: pobudki nie-moralne (tzn. nie wynikające z samego tylko szacunku dla prawa moralnego, z poczucia obowiązku) cenione są wyżej niż moralne. Zło tkwi w chwiejności i „rozstrojeniu woli”, jak jednak wyraża się źródło tych słabości? *Unde malum*, skąd zło?

Zagadkowo zła, według Kanta, tkwi w tym, że nie można na przykładnej absolutnej i pierwotnej jego podstawy w samym człowieku, którego naturalne predyspozycje jako istoty rozumnej są przecie dobre. To, że człowiek nie potrafi do końca korzystać rozumnie ze swej wolności, można wyrażać w pewien sposób przez odwołanie się do biblijnego obrazu pokuszenia. Jeżeli jednak zło pochodzi od upadłego anioła i jego kuszenia, jego początek pozostaje nadal niepojęty, jak niepojęty pozostaje sam upadek pierwotnie wzniesłego ducha¹⁷. Niepojęty pozostaje nadal upadek samego człowieka, ludzka skłonność do ulegania pokusie, podatność wolnej woli człowieka na zniewolenie. Tak więc kwestia radykalnego zła pozostaje nierozwiązana.

Woli człowieka złaczone są zatem wolność i zniewolenie. Paul Ricoeur (który dwa stulecia po Kancie, odwołując się do Kanta, podjął ponownie problem radykalnego zła) określił ten w zęł ludzkiej wolności i zniewolenia jako paradoks czy skandal „niewolnej woli”¹⁸. Ujawnia on nie tylko „egzystencjalne nakładanie się” - jak ujmuje rzecz Ricoeur - wolności i zniewolenia, ale także pierwotnego dobra i radykalnego zła, co wyrażają symbole zmysłu, grzechu i winy, a także mity upadku. I dla Kanta, i dla Ricoeura problem ten był dla ludzkiego rozumu najwiskierzywszy, nierozwiązywalny zagadką, tajemnicą, którą na innym planie rozumienia, nie teoretycznym, lecz praktycznym (Kant) czy egzystencjalnym (Ricoeur), próbuje intencjonalnie rozwikłać wielkie symbole religijne, wspomagając się mitem i działaniem człowieka. „Tego, że wolność trzeba uwolnić, a uwolnić ją trzeba z jej własnej niewoli, tego nie da się wypowiedzieć wprost; a przecie jest to centralna tematyka „zbawienia”¹⁹.

¹⁷Tamże, s. 66-67.

¹⁸P. Ricoeur: *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa 1986, s. 144-149.

¹⁹Tamże, s. 145.

Symbol. Kant włączył się w starą filozoficzną i teologiczną dyskusję nad przyczynami zła w człowieku i w świecie. Radykalnie zła w tej dyskusji wciąż jest tajemnica jego istnienia, istnienia niepodważalnego i bolesnego. Filozof wiadomo był nierozwiązywalnie tej zagadki, dlatego, starał się mimo wszystko jako uporać z jej problematycznością, odwoływał się do poprzedników, tj. symbolicznych, obrazowych przedstawień obecnych w *Biblii*. Dla Paula Ricoeura cenne i inspirujące było kantowskie rozróżnienie między poznaniem przedmiotowym a myśleniem i ujawnieniem symbolicznych zasobów tego ostatniego. W *Krytyce i przekonaniu* Ricoeur przyznał, iż jego medytacje biblijne mieszczą się właśnie w tej otwartej przez Kanta przestrzeni myślenia:

„Pod tym względem wciąż jestem kantowski, mówię, że *Denken* («myślenie») nie wyczerpuje się w *Erkennen* («poznawanie») i że mamy tutaj do czynienia z afilozoficznym sposobem myślenia i bycia. Jest to inny, nie filozoficzny sposób myślenia (i bycia) - sposób przekazywany przez proroków, scalający tradycję Mojżeszową oraz inne tradycje, sposób przejawiający się w «wypowiedziach» mędrców tego Wschodu, którego Hebrajczycy stanowią część»²⁰.

Ponieważ zło przyszło do człowieka z zewnątrz, w formie demonicznego pokuszenia, człowiek sam, ze swej natury, wedle Kanta, nie może być zły. Predyspozycja do dobra jest pierwotniejsza od zła, a to usprawiedliwia nadzieję na przezwyciężenie zła, wyjście z grzesznego stanu upadku moralnego. „Zatem człowiekowi, który przy grzesznym sercu ma jeszcze zawsze dobre wola, pozostawiono nadzieję powrotu do dobra, od którego się odwrócił”²¹. Nadzieja, która stymuluje do przemiany moralnej, wzbudzana jest w sercu człowieka nie przez racjonalne pouczenie, ale przez symboliczne obrazy religijne. Takim symbolicznym obrazem, którym Kant posługuje się dla ukazania walki między złem a dobrem w człowieku, kulturze i historii, jest obraz „hufca złego pryncypium”, przeciwstawiającego się ludowi Boemu. Choć skłonno do zła i cnoty tkwi w człowieku, jednakże obrazowe przedstawienie ich jako zewnętrznych sił może pobudzić człowieka do zaangażowania w

²⁰ P. Ricoeur: *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, tłum. M. Drwiągła, Warszawa 2003, s. 213.

²¹ L. Kant: *Religia...*, s. 67.

moraln przemian . Ta moralna przemiana wpisana jest tak e, jako istotny element, w szersz cało narracyjnego przekazu symbolicznego i przemawia do serca człowieka w formie ewangelicznego obrazu „ponownego narodzenia”, „nowego stworzenia”. wi tym i moralnym wzorcem takiej rewolucyjnej *metanoi* jest personifikacja idei dobrego pryncypium w osobie Syna Bo ego, Chrystusa. To „prawzór ludzko ci” budz cy wiar , e człowiek mo e sta si „miły Bogu” naprawd , jest bowiem w jego mocy, tak jak było to w mocy Bo ego Syna, przyjmuj - cego na siebie dol człowieka, pokona wszystkie przeszkody i pokusy²². Ideał moralnej przemiany poł czony jest na planie religijnej symboliki z ide zbawienia, co w wymiarze filozoficznej „krytyki praktycznego rozumu” oraz filozoficznej krytyki „religii w obr bie samego rozumu” oznacza nadziej na spełnienie „moralnego celu ostatecznego”, tj. szcz liwo ci, rozumianej jako nagroda za zasługi cnoty.

Religia. Religia i religijne obrazy symboliczne pełni w yciu moralnym rol pomocniczego rodka, „wehikułu” - jak to Kant sam okre la - dla cnoty. M stwo ludzkiej cnoty wydaje si niewystarczaj ce do tego, by dobre pryncypium panowało w człowieku nad jego skłonno ciami do zła. Uznanie wagi pomocniczych rodków w yciu moralnym człowieka jest motywem, który towarzyszył Kantowi w jego pismach etycznych, ale pojawił si ju w ko cowych partiach *Krytyki czystego rozumu*. W *Kanonach czystego rozumu* Kant wzi ł pod uwag praktyczne interesy spekulatywnych skłonno ci rozumu do wykraczania poza dziedzin czystego do wiadczenia i tworzenia przedmiotów transcendentalnych, idei czystego rozumu - Boga, wszech wiata i duszy. Otó przedmioty te w porz dku działania s po ytecznymi ideami praktycznymi, warunkami i postulatami ycia moralnego:

„Bez Boga wi c i bez wiata, teraz dla nas niewidzialnego, lecz spodziewanego, wspaniałe idee moralno ci s wprawdzie przedmiotami uznania (*des Beifalls*) i podziwu, lecz nie s bod ciami zamiaru i wykonania, nie wypełniaj bowiem całego celu, który dla ka dej istoty ro-

²²Tam e, s. 85-87.

zumnej jest naturalny, przez ten e czysty rozum okre lony *a priori* i konieczny²³.

Bóg i ycie przyszłe przedstawiane s przez rozum jako ostateczne uzasadnienie wiary w spełnienie najwy szego dobra wiata, którym jest „[...] szcz liwo [wyst puj ca] w dokładnej proporcji z moralno ci istot rozumnych, dzi ki której s one jej godne [...]”²⁴. Idee nie miertelno ci duszy, wolno ci i Boga nie wskazuj na fakty mo liwego do wiadczenia, s postulatami moralnymi praktycznego rozumu.

„Pierwszy wyływa z praktycznie koniecznego warunku przystosowania trwania [ycia] do całkowito ci spełnienia prawa moralnego - drugi z koniecznego zało enia niezale no ci od wiata zmysłów i zdolno ci zdeterminowania swej woli według prawa wiata inteligibilnego, tj. wolno ci - trzeci z konieczno ci warunku [wymaganego] dla takiego wiata inteligibilnego, by był najwy szym dobrem, [a spełnionego] przez zało enie najwy szego samodzielnego dobra, tj. istnienia Boga”²⁵.

Postulaty te s ci le zwi zane ze sfer praktyczn , moralno ci i rozzumn wiar moraln . Natomiast nie jest wzgl dem nich wymagana wiara czysto religijna. Wiara religijna i sama religia, cho nie s bezwzgl dnymi warunkami moralno ci, stanowi jednak e istotny dla jej zachowania i rozwoju czynnik wspomagaj cy. Najwy szym dobrem jest bowiem moralna doskonało nie samej jednostki, ale społecze stwa. Dobro wspólne jest ide cało ci, której realizacja nie le y w mocy pojedynczego człowieka, lecz wymaga zjednoczenia ludzi o dobrym usposobieniu w system²⁶. Idea społecze stwa etycznego czy etyczno-obywatel-

²³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 555.

²⁴ Tam e, s. 556.

²⁵ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 213.

²⁶ Podkre lanie przez Kanta społecznego wymiaru moralno ci w *Religii* podwa a do pewnego stopnia pó niejsz krytyk Hegla, który zarzucał królewieckiemu filozofowi ograniczenie moralno ci do działu wyizolowanego autonomicznego indywiduum i niedostrzeganie wagi relacyjno ci, uznania ze strony innych podmiotów w procesie ustanawiania przez człowieka jego samo wiadomo ci, wolno ci i moralno ci. Według Hegla, natur ducha jest etyczno (*Sittlichkeit*), tj. wolno i moralno urzeczywistnione w strukturach społecznych i pa stwowych (zob. m.in. Z. Stawrowski: *Prawo naturalne a lad polityczny*. Kraków-Warszawa 2006, s. 307-431; S. Andersen: *Wprowadzenie do etyki*, tłum. L. ylicz, R. Piotrowski. Warszawa 2003,

skiego, które miałyby w pełni i zgodnie realizować prawa cnoty, pojawia się jako przeciwwaga dla empirycznie stwierdzalnej wzajemnej deprawacji ludzi. Wzajemna deprawacja może zostać przezwyciężona przez wzajemne wspieranie się. Jest to obowiązek zbiorowy. Jedno cało ci jest możliwe do zrealizowania wyłącznie przy założeniu idei wyszej moralnej istoty, tj. Boga. „Nadanie początku moralnemu ludowi Boemu jest więc dziełem, którego nie można oczekiwać od człowieka, lecz tylko od samego Boga”²⁷. Idea ludu Boego w warunkach ludzkiej niedoskonałości może być zrealizowana wyłącznie w formie instytucjonalnej Kościoła. Chodzi o Kościół widzialny, który wskazuje na idealne, niewidzialne, nie stanowi ce przedmiotu możliwego do wiadzenia, Królestwo Boe²⁸. W Kościele widzialnym, powszechnym, praktykującym czysto moralnej pobudki, wolnej od „zabobonu i obłędu mistyki”, opartym na zasadzie wolności, prawdziwa cze religijna nie powinna polega na wielbieniu Boga w celu przypodobania się mu i w ten sposób zaskarżenia sobie zbawienia, lecz na dobrym trybie życia w zgodzie z prawem moralnym²⁹.

Zwycięstwo pryncypium dobra nad pryncypium zła, które ostatecznie przywróci źródło predyspozycji do dobra w sercu człowieka, odnowienie czystości moralnego prawa, może nastąpić zatem wyłącznie przez wysiłek zbiorowy, wspomagany dodatkowo ideami i symbolami religijnymi. Wiara kościelna (*Kirchenglaube*) oparta na obrzędach jest rodzkiem słuszym upowszechnianiu „czystej wiary rozumowej” (*Verunftglaube*), pielęgnowanej moralne usposobienie. Dzięki wierze kościelnej realnie staje się zjednoczenie ludzi w lud Boży na ziemi, który potrafi skutecznie przeciwstawić się zakusom sił zła, jego „hufców”. Obraz Kościoła walczącego jest jednak tylko fragmentem ewangelicznej opowieści, a jej równie istotnym elementem jest zwiezczenie całego dramatu, pociągające myślenie człowieka, o ywiałce w nim odwag cnoty -

307-431; S. Andersen: *Wprowadzenie do etyki*, tłum. L. Gyllich, R. Piotrowski. Warszawa 2003, s. 148-149; K. Guzalska: *Miłość i cnota polityczna. Rodzina i kobieta w filozofii Hegla*. Kraków 2002, s. 37 i n.

²⁷ I. Kant: *Religia...*, s. 128.

²⁸ Tamże, s. 129.

²⁹ Tamże, s. 133.

to idea Kościoła triumfującego. Kościół triumfujący, symbolicznie zamknięty historii wiata, jest obrazem Królestwa Boga spełniającego zbawienie w formie realizacji *summum bonum*, tj. szczęścia³⁰.

Hermeneutyka biblijna. Kant ukazał wagę *Pisma* i jego hermeneutyki dla ożywienia religii rozumowej i moralnej. *Pismo wiate* jest jedyną normą wiary kościelnej, historycznej, objawionej, z kolei jedyną wiarą podstawą wiary kościelnej jest „czysta wiara rozumowa”, a jej przekazicielami winni stać się uczeni w *Pismie*. Hermeneutyka *Pisma* winna być uprawiana jako nieliteralna interpretacja wielkich obrazów symbolicznych i całościowych narracji symbolicznych. Według Kanta, literalne wyjaśnianie *Pisma* gubi jego głęboke moralne sensy, a nawet może im się przeciwstawić³¹. Królewiecki filozof ustalił zasady hermeneutycznego komentarza *Biblii*. Są to: konieczność znajomości języka oryginału, szeroka wiedza historyczna, krytycyzm wobec przeszłości, jej obyczajów, polegający na konfrontacji przeszłości z aktualnością historyczną, trudność wiawego (czytaj: moralnego) rozumienia, podejmowany dla dobra kościelnej wspólnoty, kreatywny wpływ interpretacji na samo wiadomo (moralne) człowieka, powszechna wolność myślenia, zdolność poddania interpretacji pod osąd człowieka, otwartość i wiara na bardziej trafne poglądy³². Kreatywny, ingerujący w samowiedzę podmiotu, charakter rozumienia tekstu, eksponowanie roli aktualnego kontekstu historycznego w odniesieniu do przeszłości, symboliczne rozumienie przekazów - wszystko to wydaje się zapowiada dokonania nie tylko romantycznej, ale także współczesnej hermeneutyki³³.

³⁰ Tamże, s. 166-167.

³¹ Tamże, s. 139.

³² Tamże, s. 140-144.

³³ Zob. m.in. K. Rosner: *Hermeneutyka jako krytyka kultury: Heidegger, Gadamer, Ricoeur*. Warszawa 1991; G. Durand: *Wyobrażenia symboliczne*, tłum. C. Rowiński. Warszawa 1986. W tym miejscu warto podkreślić, iż Kantowskie ujęcie symbolu w *Religii bliższej* wydaje się współczesnej hermeneutyce nie wychodzącej od Kanta filozofii form symbolicznych E. Cassirera. Chociaż Cassirer podkreślał równorzędność (homogeniczność symboliczną) wszystkich apriorycznych form symbolicznych, tj. mity, języka, sztuki, nauki, jednak w stosunku do mitów zakładał interpretację dystansującą z pozycji nauki, co zbliża jego symbolizm do owoceńowej krytyki mity. Współczesna hermeneutyka symboli i mitów wychodzi od zakwestionowania przekonania o istnieniu „czystego widza” i eksponuje wielką wagę zaangażowania podmiotu i

I chociaż Kant nadał symbolom i opowieściom biblijnym jednoznacznie moralny sens, co zdawałoby się zbliżyć jego hermeneutyk do technik moralnej alegorii, jego rozumienie kategorii symbolu pozwala na umiejscowienie tej koncepcji w pobliżu egzystencjalnej hermeneutyki symbolu Paula Ricoeura.

Czym, w rozumieniu Kanta, jest symbol? W *Krytyce władzy s dzenia* filozof, chcąc pokazać, iż pi kno jest symbolem etycznego dobra, zwrócił uwagę na wartości symboliczne, tj. porównania, oparte na analogii, przedstawiające unaoczniających. Potraktował te przedstawienia jako szczególny rodzaj poznania, którego podstawą nie jest, co prawda, zasada teoretycznego określenia, czym przedmiot jest sam w sobie, ale równie prawomocne określenie do praktycznego określenia, czym jego idea może stać dla człowieka w perspektywie jej celowego użycia. Analogia do dobra moralnego może uczynić pi kno przedmiotem uniwersalnej aprobaty. Podobnie jest z ideą Boga - dla umysłu teoretycznego pozostaje ona przedmiotem niepoznawalnym, ale dla rozumu praktycznego ma kapitalne znaczenie jako postulat moralnego użycia³⁴. W *Religii* filozof podkreślił, iż treść, na którą wskazuje symbol, jest niepojęta dla umysłu tajemnica, która jednak uzyskuje zmysłowe zobrazowanie, mające istotny sens w wymiarze użycia praktycznego³⁵.

Tajemnica symbolicznej treści wskazuje na jak niepojętą i pełną dostojstwa wartość. Czy jest to wartość, która miała by „treść rzeczy” symbolu w rozumieniu Paula Tillicha? Dla autora *Pytania o Nieuwarunkowane* symbole istnieją po to, by wyrażać ukryte warstwy rzeczywistości, które inaczej nie mogłyby zostać unaocznione. Reprezentując nieuchwytną wprost racjonalnie i empirycznie rzeczywistość „wielkiego”, symbole nie mogą być traktowane jako zwykłe znaki konwencjonalne o jednoznacznej treści. Ich struktura jest złożona, a znaczenie

jego indywidualnych kontekstów egzystencjalnych i historycznych w proces rozumienia. Rozumienie ma charakter transformujący, co oznacza, iż lektura wydobywa nowe sensy zarówno z samych tekstów, jak i samowiedzy ich interpretatora, wpływając na jego wiadomości i działanie. Pisz o tym szerzej w: *Między reliktem a archetypem. Krytyka rozumu mitologicznego*. Kraków 2006, s. 87 i n.

³⁴ I. Kant: *Krytyka władzy s dzenia*, tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1986, s. 300-302.

³⁵ I. Kant: *Religia...*, s. 83, 171

ujawniane jest poprzez analogi . Wiele wydaje si e zbli a t interpretacj istoty i funkcji symbolu do uj cia kantowskiego. Mowa jest o tajemnicy wi to ci i o narz dziu analogii. Trzeba jednak pami ta , i dla Kanta wi to nie wskazywała, jak u Tillicha, na Boga, Nieuwarunkowany Transcendens, lecz na sam moralno . Ale moralno dla swojego ugruntowania wymaga zało enia wi tej podstawy Boga. Bóg w Kantowskiej filozofii religii i moralno ci zachowuje wi to i tajemniczo , wi te i tajemnicze s bowiem jego istnienie, istota i działanie zbawcze. Kant niepoj to Boga nazwał „otchłani tajemnicy” przekraczaj c wszelkie poj cia, ale podatn na symboliczne zobrazowanie, które ujawnia sensy praktyczne dla ycia człowieka³⁶ .

Ekspresyjna funkcja symboli religijnych, w rozumieniu Kanta, nie polega zatem na ujawnianiu tego, czym wi te przedmioty mogłyby by same w sobie, w swej naturze. Jej rola spełnia si w impresyjnym oddziaływaniu na człowieka, skłanianiu go ku dobru, podj ciu trudu cnotliwego ycia, moralnej przemiany. Jest to nowatorskie spojrzenie na funkcje symboli. Mo na tutaj, dla porównania, przywoła koncepcj symbolu Carla G. Junga, który wyeksponował ekspresyjn oraz impresyjn moc symboli, podkre laj c ich dynamizm. Symbol (*Sinnbild*) jest zarówno obrazem (*Bild*), jak i znaczeniem (*Sinn*), mediatorem wiadomoci i nie wiadomoci, rozumu i wyobra ni, pobudza i oczarowuje wiadomo człowieka, poci gaj c go do twórczych zachowa i zmian³⁸. W symbolicznych do wiadczeniach ekspresja obrazów poci ga za sob impresj , powoduj c g ł bok przemian osobowo ci człowieka, dynamiczny, syntetyzuj cy antytezy rozwój. Takie do wiadczenie ze swej istoty jest hermeneutyczne, ekspozycja sensu symboli anga uje bowiem bezpo rednio podmiot, wpływaj c na jego kondycj . Oczywiście dynamiczne, impresyjne oddziaływanie symboli w psychologii analitycznej Junga, pobudzaj ce wszystkie funkcje *psyche*, ma o wiele szerszy zasi g ni w koncepcji Kantowskiej, gdzie było ono ograniczone do

³⁶ P. Tillich: *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz. Kraków 1994, s. 163.

³⁷ I. Kant, tam e, s. 176.

³⁸ C. G. Jung: *Man and His Symbols*. London 1964, s. 96; J. Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, tłum. S. Lawicki. Warszawa 1968, s. 126.

rozumu, mogło te pobudza uczucia, chocia pobudki uczuciowe, empiryczne i zmienne, nie mogły wyznacza motywów dla woli. Tutaj impresyjna moc symboli religijnych, wskazuj ca na tajemnic wi to ci Boga, poucza i pobudza człowieka do podejmowania trudu ludzkiej wi to ci, która polega ma na czysto ci, czyli rozumno ci maksym post powania. Pobudzaj c poprzez zmysłowe przedstawienia tak e emocje, symbol wskazuje jednak e na konieczno oczyszczenia decyzji i czynów z emocji: „[...] moralny charakter człowieka powinien zgadza si ze wi to ci . Musi on zatem by oparty na usposobieniu wychodz - cym od wi tego pryncypium, które człowiek przyjmuje do swojej najwy szej maksymy; na zgodno ci powszechnej i czystej maksymy post powania z prawem, z którego jak z zarodka powinno rozwija si wszelkie dobro”³⁹. Tylko taka postawa wi to ci moralnej upowa nia człowieka do wiary w łask zbawienia, otrzymania nagrody za zasługi, dopełnienia cnoty szcz ciem; „[...] słuszna droga nie prowadzi od łaski do cnoty, lecz raczej od cnoty do łaski”⁴⁰.

Kant dostrzegł tak e i wyeksponował totalizuj c moc symboli, polegaj c na jednoczeniu i obejmowaniu cało ci do wiadcze egzystencjalnych (moralnych) człowieka. Takie jednocze i cało ciowe spojrzenie na problem zła polega na podj ciu i zobrazowaniu wszystkich istotnych kwestii zwi zanych ze złem radykalnym, tj. jego ródeł, upadku człowieka, walki dobra ze złem w ludzkim sercu, moralnego odrodzenia, zado uczynienia za cnot , dobra ostatecznego, łaski, szcz cia. Dlatego w rozumieniu Kanta nie pojedynczy symbol, lecz cała opowie symboliczna mo e odda w pełni dramatyzm ludzkiej egzystencji. Symboliczna historia oczywi cie nie jest histori faktyczn , domaga si zatem translacji, przeło enia w procesie hermeneutycznego rozumienia. Symbolicznym zwie czeniem historii wiata i człowieka w *Pi mie* jest Apokalipsa:

„Takie przedstawienie dziejowego opowiadania, które samo nie jest histori , to pi kny ideał epoki moralnej a po jej kres, która to epoka zostaje przepowiedziana w wierze i utworzona przez wprowadzenie prawdziwej powszechnej religii. Jej kresu nie dostrzegamy w sposób

³⁹ I. Kant, tam e, s. 92.

⁴⁰ Tam e, s. 242.

empiryczny, lecz jedynie go wyglądamy, nieustannie posuwając się naprzód i zbliżając się do najwyższego dobra [...]. Zjawienie się antychrysta, chiliizm, zwiastowanie rychłego końca świata, w obliczu rozumu wszystko to może nabierać pozytywnego symbolicznego znaczenia, a koniec świata [...], przedstawiany jako nieprzewidywalne zdarzenie, bardzo dobrze wyraża konieczność bycia cały czas gotowym na jego przyjście. W istocie oznacza to [...], że zawsze uważamy się naprawdę za obywateli powołanych do Bożego (etycznego) Królestwa”⁴¹.

Zło radykalne w filozofii symbolu Paula Ricoeura. Lektura *Religii w obrębie samego rozumu* była niezwykle inspirująca dla Paula Ricoeura. Temat zła radykalnego podejmował on w swych pismach wielokrotnie, nie tylko w *La symbolique du mal* (1960), ale także w *Le Conflict des interpretations* (1969), między innymi pod postacią rozważań o grzechu pierworodnym, winie, karze, oskarżeniu⁴². Kantowskie rozumienie symbolu jako przedstawienia opartego na analogii było zacznym dla myślicieli nie tylko Ricoeura, ale także wielu innych współczesnych filozofów symbolu (można przywołać tutaj ponownie Paula Tillycha czy choćby takich autorów filozofii metafory, jak Hannah Arendt czy Hans Blumenberg⁴³). Według Ricoeura:

„[...] znaki symboliczne są nieprzejryste, ponieważ ich sens pierwotny, dosłowny, jawny wskazuje sam w trybie analogicznym sens drugi, dany wyłącznie w jego obrębie. Nieprzejrystość ta stanowi o głębi symbolu, głębi - jak się okazało - nieprzebranej”⁴⁴.

Francuski hermeneuta przyznał, iż Kantowskie rozważania o złu radykalnym ujawniają coś więcej niż tylko napięcia wyznaczające istotę konfliktów moralnych. Kant, przyznając, iż „człowiek jest «przezna-

⁴¹ Tamże, s. 168.

⁴² P. Ricoeur: *Podług nadziei*, tłum. A. Tatarkiewicz i in. Warszawa 1991, s. 198-276.

⁴³ H. Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. „Archiv für Begriffsgeschichte”, Bd. 6, Bonn 1960, s. 7-142; tegoż: *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, w: M. Fuhrmann (hrsg.): *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. „Poetik und Hermeneutik”, IV, München 1971, s. 11-66; H. Arendt: *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz. Warszawa 2002.

⁴⁴ P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Biełkowska i in. Warszawa 1985, s. 79.

czony» do dobra, a «skłonny» do zła⁴⁵, w istocie ujawnił dramatyzm wielko ci i ułomno ci ludzkiego losu: „Cała dola człowiecza staje pod znakiem trudu; by człowiekiem jest *trudem*, udr k , która ujawnia - w przejmuj cym skrócie mitu - jego upadek⁴⁶.”

„Przejmuj cy skrót mitu” to opowie symboliczna, której syntetyzuj c i totalizuj c moc wyeksponował przed Ricoeurem Kant; wyraża ona w formie skondensowanej i narracyjnej całość perypetii doli i niedoli człowieka, przebiegających pomiędzy biegunami dobra i zła, winy i odkupienia. Według Ricoeura, mit to złoony symbol, który ujawnia jakiś fundamentalny kryzys egzystencjalny, scalając początek z końcem, Genez z Apokalips . Impresyjne działanie symbolu uaktywnia zarówno pokłady „archeologii pamięci” (przeszłości jednostkowej i gatunkowej człowieka), jak i sensory eschatologiczne, zawarte w obietnicy. Przypomnienie - początek zła, wyrażony w symbolach zmy, grzechu i winy - zostaje w ten sposób skonfrontowane z oczekiwaniem, antycypacją końca, zbawienia. Mity, będące narracyjnym opracowaniem prostych symboli pierwotnych, umożliwiają ujawnienie sytuacji egzystencjalnej w formie odzwierciedlającej rzeczywistość. „Mit wiadczy o „kryzysie” jest tematem mówi cym o „całości”: opowiada jąc, jak rzeczy się zaczęły i jak się skończyły, mit wtłacza do wiadomości ludzkiej w pewną całość , której opowieść ta nadaje kierunek i sens. Wraz z przypomnieniem i oczekiwaniem mit stwarza rozumienie rzeczywistości ludzkiej⁴⁷.”

Próbuj c rozwijać w formie dramatycznej to, co dla rozumu przedstawia się jako „skandal” i przed czym rozum się zamyka: dotkliwie kwestie chaosu, upadku, rozłamania człowieczej esencji (przeznaczenia do dobra) i egzystencji (skłonności do zła), „niewolnej woli” czy „odstępstwa siły wolności”, symboliczne opowieści „daj do myślenia”, pobudzają do refleksji filozoficznej. Według Ricoeura, symbole są warunkiem filozoficznego rozumienia i opartej na nim „powtórnej wiary” - wiary hermeneutycznie przemienionej, wiary filozoficznej. Tak szczególna pozycja filozoficzna symbolu oparta jest na „zakładzie”, który Ricoeur za Kantem nazywa „transcendentalną dedukcją” symbolu. W

⁴⁵ P. Ricoeur: *Symbolika zła*, s. 238.

⁴⁶ Tam e, s. 233.

⁴⁷ Tam e, s. 9.

rozumieniu Kanta, dedukcja transcendentalna pozwala na uzasadnienie pojęcia poprzez wskazanie na jego zdolność do konstytuowania pewnej dziedziny przedmiotowej⁴⁸. Symbole, według Ricoeura, konstytuują w taki właśnie transcendentálny sposób ludzką rzeczywistość, służąc jako „detektory”, rozszyfrowujące, rozświetlające i porządkujące tę rzeczywistość⁴⁹. I chociaż w filozofii Kanta *sacrum* jest symbolem moralności, podczas gdy w filozofii Ricoeura relacja ta uległa odwróceniu, to znaczący symbol kryzysu moralnego wyrażający stosunek człowieka do *sacrum*, to jednak obie hermeneutyki symbolu, opisujące dramatyzm kryzysów moralnych i religijnych, ujawniają istotowy dla ludzkiej kondycji wysiłek bycia w dialektyce wolności i zniewolenia, mocy i niemocy człowieka.

Summary

The aim of the article is to present in confrontation two significant philosophical reflections on so called “radical evil”, those of Kant and Ricoeur, the former deeply rooted in the Enlightenment’ discussion on rational morality and religion, the latter being led in open reference to Kantian philosophy of religion and unfolded in a broad horizon of contemporary hermeneutics of symbols. For Kant the radical evil meant human innate inclination for exceeding the moral law that is after all universal and intelligible and indispensable for human beings’ destination and dignity. Having stated that man originally was good but at the same time contaminated by arbitrary dispositions for evil, Kant admitted an inexplicability of this fundamental paradox for reason. However it gained a kind of explanation in the symbolic language of the Bible. Such an explanation belongs not to *Erkennen* but to *Denken*. Kant introduced a contemporary philosophical discussion on the nature of symbols and this is the place where Ricoeur meets his great predecessor. Paul Ricoeur used and improved Kantian remarks on the symbolic language and its validity for human self-realization and self-knowledge. Although in Kantian philosophy *sacrum* was a symbol of morality whereas in that of Ricoeur it is just inversely, i.e. the symbolism of moral crisis expresses man’s relations to *sacrum*, actually both these hermeneutic positions elicit an essential human intention for being that goes on within dialectical tension between freedom and bondage.

Key words: ethics, moral law, moral principle, religious symbols, rational religion, radical evil, hermeneutics, will, *sacrum*.

⁴⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Tom I, s. 185.

⁴⁹ P. Ricoeur, tam e, 335-337.