

Anna Tomaszewska: Zło jako odwrócenie zasad w ujęciu Schellinga i Kanta

Schelling nie podważa boskiej dobroci, a zło wiąże z „własnym wyborem człowieka”. Wybór ten polega na rozdzieleniu zasad, które w Bogu pozostają nierozdzielone, i odwróceniu relacji, jaka zachodzi między nimi w pierwotnym bycie: wola własna jednostki dąży do podporządkowania sobie woli uniwersalnej, a jednostka, oddzielając się od całości, stawia siebie w centrum stworzenia, pragnąc panować nad wszystkim, co jest – pisze Anna Tomaszewska w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Schelling. Metafizyka wolności”.

Zło można rozumieć na wiele sposobów, a dwa z nich wydają się podstawowe: zgodnie z pierwszym, ma ono charakter niezawiniony i nazywane bywa cierpieniem. Jego przykłady stanowią historia biblijnego Hioba, trzęsienie ziemi w Lizbonie, które skłoniło pisarzy oświeceniowych – wśród nich znaleźli się Wolter i Kant – do odrzucenia teodycei, a także cierpienia dzieci, o których opowiada Iwan Karamazow, bohater powieści Fiodora Dostojewskiego. Zło niezawinione pozostaje tajemnicą – o ile chcemy uniknąć argumentów teodycealnych czy spekulacji o wychowawczej roli cierpienia.

Zło zawinione natomiast wiąże się ściśle z ludzkim działaniem: jest to zło moralne, odpowiednik religijnego pojęcia grzechu. Niemiecki idealista Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, podobnie jak jego poprzednik Immanuel Kant, wiązał zło moralne z ludzką wolnością.

Obaj wskazywali na pewien schemat u podstaw tego rodzaju zła: podporządkowanie tego, co uniwersalne, jednostkowej woli – „ja” stawiającemu siebie w centrum rzeczywistości.

Zło jako „pozytywna opaczność” we *Freiheitsschrift* Schellinga

Rozważania na temat problemu zła zawarł Schelling w liczącym kilkadziesiąt stron eseju z 1809 roku pt. *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Esej ten jest polemiczny względem tego sposobu myślenia o złu, jaki znamy z tradycji chrześcijańskiej (św. Augustyn) i nowożytnego racjonalizmu (Leibniz, Spinoza), łączy w sobie ponadto wpływy filozofii Kanta i mistycyzującego gnostycyzmu Jakoba Böhme i Franza Baadera.

Schelling odrzuca prywatywną koncepcję zła, zgodnie z którą zło nie istnieje realnie, lecz jest brakiem dobra (*privatio boni*) i bierze się z niedoskonałości bytu stworzonego. Koncepcja ta jest jego zdaniem błędna, ponieważ prowadzi do zakwestionowania wolności rozumianej jako możliwość wyboru dobra lub zła: niwelując realność jednego z członów alternatywy, podważamy rzeczywistość samego wyboru. Ponadto, zło „często okazuje się [...] związane z doskonałością czyichś sił, która o wiele rzadziej towarzyszy dobru”[1] oraz wymaga inteligencji, której nie mają – mniej doskonałe od człowieka – zwierzęta. Schellingowi nie odpowiada także koncepcja Spinozy, zgodnie z którą zło nie istnieje – w systemie panteistycznym nie ma miejsca bowiem na niedoskonałość bytu – lecz jest projekcją subiektywnych wyobrażeń skończonych istot poznających takich jak ludzie.

Mogłoby się wydawać, że teza o realności czy też pozytywności zła prowadzi do przyjęcia manichejskiej koncepcji „dwóch Bogów”. Schelling unika jednak tej konsekwencji, wprowadzając rozdzielenie w samym Bogu, którego pojmuje jako życie, wiązkę żywych sił, przeciwstawiając się „abstrakcyjnej” filozoficznej teologii Kartezjusza, Spinozy i Leibniza. Boski byt – twierdzi Schelling – ma w sobie „wewnętrzną podstawę swojego istnienia, która w tym sensie poprzedza go jako istniejącego, ale w równym stopniu Bóg jest też *prius* tej podstawy, jako że nie mogłoby jej być jako takiej, gdyby Bóg nie istniał *in actu*” [2].

Czym jest ta podstawa? Opisując ją, Schelling odwołuje się do metafor i opozycji: światła i mroku, porządku i chaosu, irracjonalnej samowoli stworzenia i woli uniwersalnej (intelektu). Świat jako działająca według praw przyroda jest rezultatem samoobjawienia się Boga, ale podstawy tego porządku pozostają mroczne i niepojmowalne.

„Wszelkie narodziny – czytamy we *Freiheitsschrift* – są narodzinami z mroku w światło; ziarno musi pogrążyć się w ziemi i umrzeć w mroku, by wyrosła piękniejsza postać światła i rozwinęła się w promieniach słońca. Człowiek zostaje ukształtowany w łonie matki – i dopiero z mroku bezrozumu [...] wyrastają jasne myśli” [3].

Można powiedzieć, że zgodnie z koncepcją Schellinga byt jest w istocie antynomiczny, a podstawą tego, co inteligibilne, jest jego przeciwieństwo: nie-rozum. Biorąc pod uwagę metaforyczny charakter wypowiedzi filozofa, trudno ocenić ich słuszność, lecz z pewnością pozostają one w opozycji do racjonalizmu Leibniza, według którego

„najmniejsza cząstka materii” zachowuje celową organizację; jak czytamy w *Monadologii*: „nie ma na świecie nic leżącego odłogiem, bezpłodnego, ani martwego; żadnego chaosu, żadnego zamieszania innego niż pozorne...”[4].

Schelling nie podważa jednak boskiej dobroci, a zło wiąże z „własnym wyborem człowieka”[5]. Wybór ten polega na rozdzieleniu zasad, które w Bogu pozostają nierozdzielone, i odwróceniu relacji, jaka zachodzi między nimi w pierwotnym bycie: wola własna jednostki dąży do podporządkowania sobie woli uniwersalnej, a jednostka, oddzielając się od całości, stawia siebie w centrum stworzenia, pragnąc panować nad wszystkim, co jest. Zło w człowieku determinuje zachodzący poza czasem „inteligibilny czyn”[6] – idea zaczerpnięta od Kanta, powracająca w Schopenhauera koncepcji charakteru. Ten „aprioryczny” charakter wyboru zła uwydatnia wolność ludzkiego działania, które okazuje się nie podlegać empirycznym uwarunkowaniom i jest całkowicie duchowej natury. To „nie namiętności same w sobie są złem – stwierdza Schelling wbrew tradycji platońskiej – i nie z ciałem mamy walczyć, lecz ze złem w nas i poza nami, które jest duchem”[7].

Z rozważań Schellinga przebija nuta realizmu: zło – owa „pozytywna opaczność”[8] – zostaje bowiem wyeksplikowane, jeśli można tak powiedzieć, jako narzucanie przez człowieka bytowi – naturze – własnego projektu, próba stworzenia porządku alternatywnego do tego, który jest dany. Jako takie, zło stanowi próbę zbudowania struktury, która imituje dobro, ale będąc imitacją, pozostaje niezdolna do utrzymania się: można powiedzieć, że zło okazuje się jakimś paradoksem wpisanym w byt. Oddajmy głos autorowi: „W złu tkwi

pożerająca samą siebie i nieustannie nicestwująca sprzeczność, gdy dąży ono do przybrania postaci stworzenia, a zarazem unicestwia jego więź i pchane ambicją bycia wszystkim spada w niebyt”[9].

Kant o „radikalnym złu” w naturze ludzkiej

Można pokusić się o obserwację, że czyniący zło Schellingiański człowiek jest człowiekiem zbuntowanym, i to zbuntowanym przeciwko Bogu. Skoro Bóg objawia się w postaci panującego nad pierwotnym chaosem porządku, to człowiek, o ile chce wyrazić swoją wolność, musi zmanifestować sprzeciw wobec owego porządku. Dzięki złu, które czyni, człowiek poznaje, że jest wolny.

Z taką tezą nie zgodziłby się Kant – *ratio cognoscendi* wolności stanowi według niego bowiem prawo moralne: człowiek poznaje, że jest wolny, gdy przeciwstawia się płynącym spoza praktycznego rozumu pobudkom, którym ma skłonność ulegać, ponieważ sam częściowo należy do porządku przyrody. Dla Kanta, który temu zagadnieniu poświęca pierwszą część *Religii w obrębie samego rozumu*, zło nie jest wynikiem buntu stworzenia przeciwko Stwórcy – chyba że dosłownie odczytamy fragmenty, w których królewiecki filozof utożsamia prawo moralne lub rozum praktyczny z Bogiem[10] – lecz raczej zapoznania przez człowieka celu jego własnej rozumnej natury.

W koncepcjach zła Schellinga i Kanta zachodzi jednak strukturalne podobieństwo: obaj rozumieją przez zło „odwrócenie zasad”. Kant wyjaśnia je tak oto: „człowiek (także najlepszy) jest zły tylko dlatego, że przyjmując pobudki do swoich maksym, odwraca ich moralny

porządek, obok prawa moralnego przyjmuje do swoich maksym prawo miłości własnej”[11]. To odwrócenie hierarchii maksym – czyli podmiotowych zasad postępowania – może przyjąć jedną z trzech postaci: „ułomności”, gdy świadomość obowiązku przegrywa z pozamoralną pobudką; „nieuczciwości”, która sprowadza się do tego, że podmiot potrzebuje wzmocnienia moralnej pobudki przez pobudkę pozamoralną po to, by iść za nakazem prawa moralnego; wreszcie, „złośliwości”, gdy podmiot wyższą rangę nadaje pobudkom innym niż moralna[12].

Kant nazywa zło w naturze ludzkiej radykalnym – nawiązując do biblijnego *radix malorum* (1 Tm 6,10) – nie dlatego, że chce podkreślić stopień naszego skażenia owym złem, lecz ponieważ jego zdaniem znajduje się ono u samych korzeni (*radices*) naszej podmiotowości. Niszcząc „podstawę wszystkich maksym”, zło powoduje rozpad moralnej osobowości (*Gesinnung*) człowieka i sprawia, że oddala się on od realizacji moralnego celu swojej egzystencji, za jaki Kant uznaje najwyższe dobro, które rozumie jako stałe połączenie szczęśliwości i cnoty czyniącej człowieka godnym szczęścia. Stąd też w kolejnych częściach *Religii...* filozof będzie argumentował za koniecznością wiary religijnej jako środka wspomagającego moralną przemianę w człowieku.

Podobnie jak u Schellinga, tak i w Kantowskiej koncepcji zła znajdujemy motyw, który nazwałam imitacją dobra. Chodzi tu o to, że według Kanta człowiek moralnie zdeprawowany może czynić rzeczy powszechnie uważane za dobre: dotrzymywać obietnic, mówić prawdę, pomagać innym ludziom, dążyć do rozwijania swoich naturalnych uzdolnień itd., jednak motywem tych działań będzie w jego wypadku miłość własna, nie zaś szacunek do prawa moralnego. Według Kanta

czynienie dobra z egoistycznych pobudek nie oznacza bycia dobrym – wręcz przeciwnie – a przecież na pierwszy rzut oka nie daje się ono odróżnić od postępowania motywowanego moralnie.

Tu także ujawnia się duchowy charakter zła, o jakim mowa w *Religii...*: bycie złym nie jest rezultatem zewnętrznych uwarunkowań ani nawet nie musi przejawiać się w doświadczeniu, lecz wynika z „inteligibilnego czynu”, który sprowadza się do pierwotnego wyboru nadrzędnej maksymy dopuszczającej odstępstwo od prawa moralnego. Być może właśnie dlatego uznaje Kant powszechność zła w ludzkim gatunku: nie ma bowiem wystarczających racji, by wykluczyć tę możliwość, że postępujący bez zarzutu człowiek, którego skądinąd dobrze znamy – w tym i my sami – nie kieruje się w swym życiu miłością własną, a więc nie uzależnia postępowania zgodnie z uniwersalnym prawem moralnym od tego, czy przyniesie mu ono jakiegokolwiek korzyści.

Anna Tomaszewska

Zakład Historii Filozofii

Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

fot. *Iustin B* z Pixabay

Przypisy:

[1] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 2003, s. 82.

[2] Tamże, s. 69.

[3] Tamże, s. 71.

[4] G.W. Leibniz, *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, Wyd. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1991, s. 61.

[5] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności...*, dz. cyt., s. 99.

[6] Tamże, s. 110.

[7] Tamże, s. 109.

[8] Tamże, s. 80.

[9] Tamże, s. 112.

[10] Zob. A. Tomaszewska, *Kant's Rational Religion and the Radical Enlightenment: From Spinoza to Contemporary Debates*, Bloomsbury, London/New York 2022, rozdz. 7.

[11] I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Wyd. homini, Kraków 2007, s. 62.

[12] Tamże, s. 53-4.

[13] Tamże, s. 63.