Martyna Koszkało: Wolność, zło i pragnienie szczęścia. Immanuel Kant i Jan Duns Szkot

Zarówno Immanuel Kant, jak i Jan Duns Szkot traktują zły wybór jako odwrócenie kolejności maksym, które powinny być odpowiednio zhierarchizowane. Na przykład, według Szkota, gdy stawia się osobiste szczęście lub miłość własną ponad to, co jest słuszne lub sprawiedliwe w danym przypadku lub gdy perwersyjna wola kocha środki, które powinny prowadzić do Boga, jako cele, czyli jako dobra same w sobie, natomiast Boga traktuje jako środek prowadzący do innego celu — pisze Martyna Koszkało w „Teologii Politycznej Co Tydzień": „Kant. Imperatyw nowoczesności".

Od śmierci Jana Dunsa Szkota do śmierci Immanuela Kanta mija prawie 500 lat. Czy możemy znaleźć intelektualne powiązania między nowożytnym myślicielem przełomu XVIII i XIX wieku a scholastycznym teologiem przełomu wieków XIII i XIV?

W pismach Kanta nie znajdujemy bezpośrednich odniesień tekstualnych do dzieł Jana Dunsa Szkota. Przypuszcza się jednak, że Kant mógł znać idee scholastyków franciszkańskich, które prawdopodobnie dotarły do niego za pośrednictwem pism Wolffa czy Baumgartena, znających nie tylko dzieła Szkota, ale także Franciszka Suareza. *Disputationes metaphysicae* Suareza przez ponad sześćdziesiąt lat posiadały niekwestionowany prymat w filozofii niemieckiej, a ich odległe wpływy rozciągnęły się również i na filozofię Kanta[I]. I chociaż nie znajdujemy w dziełach Kanta bezpośrednich odniesień do pism Szkota, to niewątpliwie możemy doszukać się podobnych intuicji filozoficznych u obydwóch myślicieli – wobec tez dotyczących krytyki eudajmonizmu, pojęcia wolności i koncepcji zła.

Eudajmonizm

Czy pragnienie szczęścia jest głównym motywem naszych działań? Bez wątpienia twierdząco na to pytanie odpowiedzieliby myśliciele starożytni. I choć *eudajmonia* mogła mieć dla nich odmienne znaczenia, to niezależnie od tego, czy szczęście rozumieli jako przyjemność, niezależność (*autarkia*), osiągniecie doskonałości i posiadanie cnót, intelektualne spełnienie, powodzenie życiowe, to stanowiskom eudajmonistycznym, niezależnie od ich rozmaitych wersji, trudno obronić się przed niechlubnym zarzutem egoizmu. Nawet Arystotelesowska koncepcja przyjaźni, z jej najwyższym rodzajem przyjaźni moralnej, nie unika owego zarzutu: Arystoteles postuluje w niej co prawda działania bezinteresowne skierowane na osobę przyjaciela, ale jednocześnie taka przyjaźń zaspakaja potrzebę perfekcji sprawcy, kształtowania charakteru i zdobywania cnót[II]. Cnotliwy sprawca **potrzebuje** przyjaźni moralnej, dzięki niej bowiem staje się doskonały i zdobywa szlachetne dobro. Właśnie ta skaza etyki eudajmonistycznej legła u podstaw późniejszych koncepcji moralności Szkota i Kanta.

Jan Duns Szkot i skłonności woli

Jan Duns Szkot, inspirując się rozróżnieniem świętego Anzelma z Canterbury, wyróżnia w woli dwie skłonności: *affectio commodi* jako dążenie woli do tego, co korzystne, szczęściorodne dla sprawcy oraz *affectio iustitiae* jako dążenie woli do kochania rzeczy (w tym ludzi) ze względu na ich wewnętrzną wartość[III]. Szkot określa również *affectio commodi* jako inklinację do *propriam perfectionem*, co można rozumieć jako inklinację do pewnej właściwej dla danego podmiotu doskonałości, przy czym dążenie do właściwej doskonałości racjonalnej natury nie musi, choć może mieć formę skłonności egoistycznej w znaczeniu ekskluzywnego i konfliktowego egoizmu motywów. *Affectio commodi* jest więc dyspozycją woli do wyboru tego, co intelekt prezentuje jej jako doskonałe, dlatego z konieczności nakierowuje ona podmiot na to, co szczęściorodne, biernie reagując na szczęściorodny i korzystny przedmiot. Inklinację do tego, co korzystne, można rozumieć jako inklinację do samodoskonalenia i samoaktualizacji sprawcy działania, zgodnie z zasadami etyki Arystotelesa skłania ona do poszukiwania tego, co spełnia sprawcę. Właśnie dlatego, że inklinacja ta ma charakter eudajmonistyczny, Duns stwierdza, że nie może ona zagwarantować

prawdziwej wolności w woli, i uznaje on za konieczne wprowadzenie do woli inklinacji do sprawiedliwości – *affectio iustitiae* – zdolności woli do dokonywania wyboru zgodnie z tym, co moralnie słuszne. Takie wybory muszą być wolne, jeśli mają być przedmiotem oceny moralnej i godne pochwały, i *affectio iustitiae* jest tym, co zapewnia tę wolność. Według Allana B. Woltera wrodzona wolność – skłonność woli do sprawiedliwości – pełni dwojaką funkcję: z jednej strony pozwala woli wykroczyć poza obszar samodoskonalenia (o ile jest ono rozumiane jako nadrzędny cel działania sprawcy), a z drugiej skłania ją do dobra ze względu na jego wewnętrzną wartość. Umożliwia również miłowanie Boga jako najwyższej wartości oraz miłowanie dóbr niższych według właściwej im wartości zgodnie ze słusznym rozumem sprawcy, a nie ze względu na to, że udoskonalają one jego naturę[IV]. Prawdopodobnie w charakterystyce skłonności do szczęścia jako pragnienia intelektualnego można dostrzec reakcję Szkota na rozwój intelektualizmu, który miał miejsce na Wydziale Filozoficznym w Paryżu. W swoim modelu etyki Szkot nie odrzuca szczęścia w ogóle, ale jedynie jego intelektualistyczny i deterministyczny model, który zaczął dominować w Paryżu pod koniec XIII wieku wśród zwolenników radykalnie rozumianego arystotelizmu[V].

Deterministyczny model woli Szkot ilustruje rozważając fikcyjny przypadek działania woli stworzonej, posiadającej tylko jedną skłonność – *affectio commodi*. Wola taka nie istnieje, to jedynie fikcyjny przedmiot rozważany w ramach myślowego eksperymentu. Taka wola, sądzi Szkot, byłaby intelektualnym pragnieniem podążającym za tym, co intelekt prezentuje jej jako przedmiot, podobnie do tego jak zmysłowe pożądanie u zwierząt podąża za tym, co prezentują im zmysły. Posiadająca wyłącznie *affectio commodi* wola byłaby władzą naturalną, przy czym tak rozumiana naturalność byłaby synonimiczna z koniecznością, wykluczałaby więc wolność. Szkot pisze, że jeśli wyobrazilibyśmy sobie anioła mającego skłonność do korzyści, a nie do sprawiedliwości, a więc takiego, który ma jedynie intelektualne pragnienie jako takie, a nie jako wolne, nie mógłby on nie chcieć tego, co korzystne, i nie mógłby nie chcieć tego w sposób najwyższy. Takie pragnienie nie obarczałoby go grzechem, ponieważ w sposób konieczny podążałoby za tym, co przedstawiane jest owej władzy i nie miałby jak się przed tym powstrzymać[VI]. Nie byłby zatem sprawcą wolnym ani odpowiedzialnym za swe działania, nie mógłby być określany mianem podmiotu moralnego.

Skłonność do sprawiedliwości jest zatem warunkiem możliwości bycia podmiotem moralnym, ponadto pełni ona funkcję miarkowania skłonności do tego, co korzystne, poprzez zdolność do wstrzymania woli od działania. Dzieje się to w sposób dwojaki – po pierwsze nie jest konieczne, aby wola aktywnie pragnęła tego, do czego skłania ją inklinacja do tego, co korzystne (szczęściorodne), a po drugie nie jest konieczne, aby chciała ona czegoś w najwyższym stopniu, to znaczy w takim, w jakim skłania ją do tego skłonność do tego, co korzystne. Szkot definiuje zatem skłonność woli do sprawiedliwości jako jej wrodzoną wolność, ponieważ sama jest ona pierwszym czynnikiem miarkującym skłonność do tego, co korzystne[VII].

Według Szkota cała wola jest wolna, przy czym *affectio commodi* ma charakter bardziej naturalny (deterministyczny), a *affectio iustitiae* stanowi rodzaj samokontrolującej aktywności pozwalającej przekraczać pragnienie szczęścia. Moralność realizuje się zatem przede wszystkim nie w samospełnieniu, ale w uporządkowanej miłości, która jest słuszna i prawa. *Affectio iustitiae* można traktować jako przejaw racjonalności woli, ponieważ działanie zgodne ze słusznym i prawym porządkiem jest racjonalne.

Nowatorska koncepcja woli sprawiedliwości postulowana przez Dunsa Szkota antycypuje kantowski model dobrej woli. Szkot zwrócił uwagę, że dopiero mając *affectio iustitiae*, a podobnie Kant – dobrą wolę, uzyskujemy zdolność właściwej motywacji moralnej. Poza tym, gdyby wola posiadała tylko *affectio commodi* bylibyśmy racjonalnymi automatami albo dobrymi zwierzętami, które spełniają się w swoich inklinacjach w dążeniu do szczęścia, ale bynajmniej nie są wolne. Nie byliśmy tym samym istotami moralnymi. Obaj autorzy koncentrują się zatem na zagadnieniu koniecznych warunków bycia podmiotem moralnym.

Immanuel Kant i predyspozycje w ludzkiej naturze

Lektura pracy Kanta *Religia w obrębie samego rozumu*[VIII] odkrywa pewne podobieństwa do analiz Szkota. Predyspozycje ludzkiej natury Kant dzieli na trzy klasy: (1) predyspozycję do zwierzęcości człowieka

jako żywej istoty; (2) do człowieczeństwa człowieka jako żywej i równocześnie rozumnej istoty; (3) do jego osobowości jako rozumnej i zarazem poczytalnej istoty[IX].

Pierwsza predyspozycja określa po prostu miłość własną (fizyczną i mechaniczną), ale taką, wobec której nie jest potrzebny rozum, natomiast druga jest miłością własną opartą na rozumie, dlatego że na jej podstawie jesteśmy zdolni do oceniania swojego szczęścia lub nieszczęścia. Na początku określa ona potrzebę bycia równym z innymi, natomiast może wyrastać z niej skłonność do zapewnienia sobie niesprawiedliwego pragnienia uzyskania przewagi nad innymi. W ten sposób może ona rodzić skłonność do rywalizacji, ale równie dobrze do zazdrości, niewdzięczności i radości z cudzego nieszczęścia[X]. Ten rodzaj predyspozycji przypomina Szkotową *affectio commodi.* Dopiero predyspozycja do osobowości jest zdolnością do szacunku dla prawa moralnego jako wystarczającej dla siebie pobudki woli. Wolna wola może być dobrą wolą, dzięki predyspozycji, na której żadne zło nie może być zaszczepione[XI]. Przypomina to Szkotową *affectio iustitiae,* gdyż działanie z niej wypływające zawiera stosowny umiar, jest zawsze słuszne i moralnie dobre.

Korzeniem pierwszej predyspozycji nie jest rozum, z kolei drugiej jest co prawda rozum praktyczny, ale służy on innym pobudkom, tylko w przypadku trzeciej predyspozycji korzeniem jest jej rozum bezwarunkowo prawodawczy. Wszystkie predyspozycje są pierwotne, ponieważ należą do możliwości ludzkiej natury, nie można ich wykorzenić, natomiast dwie pierwsze mogą być używane niezgodnie ze swoim celem[XII].

Co ciekawe Kant w podobny do Szkota sposób opisuje nieredukowalność trzeciej dyspozycji do drugiej. Tak jak Doktor Subtelny przedstawiał hipotetycznego sprawcę, mającego tylko *affectiocommodi* jako istotę dążącą do szczęścia, ale faktycznie pozbawioną wolności, tak Filozof z Królewca podobnie ilustruje działanie istoty najbardziej rozumnej (Wetlwesen), która byłaby pozbawiona trzeciej predyspozycji. Według Kanta z faktu posiadania rozumu nie wynikałoby jeszcze, że owa istota miałaby „możność bezwarunkowego determinowania woli przez samo przedstawienie zdatności swych maksym do powszechnego prawodawstwa”. Byłaby to

istota, która stosowałaby bardzo rozumne rozważania odnośnie do pobudek i środków do osiągnięcia celu, ale nie przeczuwała, czym jest moralne prawo, będące najwyższą pobudką. Gdyby to prawo nie było dane, nie można byłoby go odkryć przy użyciu rozumu ani narzucić swojej woli, tylko to prawo, pisze Kant, uświadamia nam niezależność woli (wolności) od determinacji pochodzący od innych pobudek, a tym samym jest gwarantem odpowiedzialności[XIII].

Obaj myśliciele zwracają tym samym uwagę, że eudajmonia nie jest naszym formalnym celem (choć nie ma nic złego w tym, gdy stajemy się szczęśliwi). Jeśli nasz powszechny cel miałby utożsamiać się z naszą wolą dobrze spełniającą swą najwyższą funkcję, to według Szkota tą funkcją woli jest chcenie sprawiedliwości dla niej samej. Podobnie myśli Immanuel Kant, gdy stwierdza, że właściwą funkcją „rozumu praktycznego jest uczynienie woli dobrą, może nie jako środka do innego celu [np. szczęścia – M.K], ale samej w sobie"[XIV].

Zło moralne – perwersja

Duns Szkot przyjmuje za św. Augustynem definicję perwersji: jest to pewnego rodzaju odwrócenie porządku – wola działa perwersyjnie, gdy kocha cel jak środek albo środki jak cel[XV]. Tym samym zarówno Immanuel Kant, jak i Jan Duns Szkot traktują zły wybór jako odwrócenie kolejności maksym, które powinny być odpowiednio zhierarchizowane. Na przykład, według Szkota, gdy stawia się osobiste szczęście lub miłość własną ponad to, co jest słuszne lub sprawiedliwe w danym przypadku lub gdy perwersyjna wola kocha środki, które powinny prowadzić do Boga, jako cele, czyli jako dobra same w sobie, natomiast Boga traktuje jako środek prowadzący do innego celu. Podobnie Kant opisuje wypaczenie (*perversitas*) ludzkiego serca polegające na odwróceniu moralnego porządku w odniesieniu do pobudek woli, gdy pobudki pochodzące z prawa moralnego cenimy mniej niż inne (nie-moralne) pobudki[XVI].

Obaj autorzy określają oczywiście inaczej naczelną zasadę moralności: imperatyw kategoryczny Kanta *postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem* jest formalnym nakazem, który służy jako kryterium osądzania

konkretnych reguł działania sprawcy, a sam jest treściowo pusty. Tymczasem podstawowa norma prawa naturalnego według Szkota brzmi Najwyższe dobro powinno być kochane w najwyższym stopniu, a ponieważ Bóg jest najwyższym dobrem, zatem Bóg powinien być kochany w najwyższym stopniu. Bezwarunkowość tego nakazu sprawia, że nawet sam Bóg nie może udzielić od niego dyspensy, to znaczy nakazać, aby ktoś czynił coś przeciwnego, czyli nakazać nienawiści do Boga. Zasada Szkota, tak samo jak zasada Kanta, jest bezwarunkowa, uniwersalna i aprioryczna, Szkot bowiem pokazuje, że zdanie „jeśli Bóg istnieje, On jedyny powinien być kochany jako Bóg" jest samooczywiste, a jego prawdziwość oparta jest na właściwym rozumieniu pojęcia Boga.

Dlaczego zło?

Kant zasłynął z tezy, że u wszystkich ludzi istnieje wrodzona lub naturalna skłonność do zła, czyli zło radykalne (*das radikal Böse*). Nazywał je „radykalnym", ale w sensie łacińskiego słowa *radix* (korzeń), ponieważ człowiek posiada tę skłonność jako „zakorzenioną w naszej woli, co pozwala nam twierdzić, iż jest w nas z natury". Co jest *radix malorum*? Kant odrzuca tezę, dość powszechną, że podstawą zła jest zmysłowość człowieka, nie może być nią również zepsucie moralnie-prawodawczego ludzkiego rozumu (takie zepsucie nie jest w ogóle możliwe)[XVII], skłonność do zła kryje się w mocy wolnej woli, dzięki której ludzie mogą przyjmować zamiast dobrych złe (sprzeczne z prawem) maksymy[XVIII]. To zło nazywa Kant radykalnym również dlatego, że naturalna skłonność do zła niszczy podstawę wszystkich maksym[XIX]. Wolność ludzka byłaby warunkiem możliwości dokonania odwrócenia maksym, a jeśli jesteśmy radykalnie źli, to oznacza, że mamy radykalną tendencję do przyjmowania pobudki miłości własnej i jej upodobania jako warunku przestrzegania prawa moralnego[XX].

Co jest źródłem zła moralnego według Szkota? Duns odwołuje się do poglądu św. Augustyna, według którego wola nie stałaby się zła, gdyby nie chciała stać się złą, dlatego też jej dobrowolne odstępstwa spotykają się ze sprawiedliwą karą. Przyczyną upadku danego sprawcy jest sama jego wola, która na przykład w sposób nieumiarkowany raduje się jakimś stworzonym dobrem. Ponieważ w jej mocy jest i radowanie się, i nieradowanie, w mocy sprawcy jest również nieumiarkowane radowanie

się lub nieradowanie odpowiednim dobrem. Duns stwierdza zatem, że przyczyną pierwszego grzechu (pierwszego zła) jest bezpośrednio i zasadniczo sama wola sprawcy[XXI]. Wola posiada moc załamywania porządku miłowania, który powinien panować w danym akcie, w efekcie czyn jest pozbawiony rzeczywistej sprawiedliwości, która powinna być w nim obecna. Siła woli skończonej może więc być destruktywna, poprzez moc odwrócenia jej właściwego i słusznego porządku działania – może ona traktować środki jako cel, a cel jako środek i go jedynie używać.

Intuicje filozoficzne Szkota i Kanta są zatem w wielu punktach filozofii woli zbieżne. Jak pisała Hannah Arendt: „O ile mogę to ocenić, w całej historii filozofii tylko Kanta można porównać ze Szkotem, jeśli chodzi o to bezwarunkowe obstawanie przy ludzkiej wolności”[XXII].

prof. Martyna Koszkało

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury

Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

[I] L. Honnefelder, *Scientia Transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit,* Felix Meiner Verlag GmbH Hamburg 1990, s. 202.
[II] Opis dyskusji na temat egoizmu zob. A. Dryla, *Problem egoizmu w etyce Arystotelesa,* Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008.
[III] Szeroką dyskusję dotyczącą interpretacji obu tych kluczowych dla etyki Szkota pojęć przedstawiam w książce M. Koszkało, *Natura woli, wolność a konieczność. Stanowisko Jana Dunsa Szkota na tle koncepcji św. Augustyna, św. Anzelma z Canterbury i św. Tomasza z Akwinu,*

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2019, s. 202-250.
[IV] A.B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality,* Washington: The Catholic University of America Press 1986, s. 39–40.
[V] M.B. Ingham, *De Vita Beata: John Duns Scotus, Moral Perfection and the Rational Will* [w:] *Johannes Duns Scotus 1308–2008, Die philosophischen Perspektiven seines Werkes/Investigations into his Philosophy, Proceedings of* "The Quadruple Congress" *on John Duns Scotus,* p. 3, eds. L. Honnefelder, H. Möhle, A. Speer, Th. Kobusch, S. Bullido del Barrio, Münster – St. Bonaventure, NY: Aschendorff – Franciscan Institute Publications 2010, s. 388.
[VI] Jan Duns Szkot, *Ordinatio II*, d. 6, q. 2, n. 49.
[VII] "«affectio iustitiae» est libertas innata voluntati, quia ipsa est prima moderatrix affectionis talis" – Jan Duns Szkot, Ordinatio II, d. 6, q. 2, n. 49.
[VIII]Religia w obrębie samego rozumu została wydana po raz pierwszy w Królewcu w 1793 roku. W 1794 roku Kant w poprawił nieco drugie wydanie (zob. A. Bobko, *Uwagi o przekładzie* [w:] *Religia w obrębie samego rozumu,* tłum. Aleksander Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 19). Jest jednym z ostatnich dzieł wydanych za życia Kanta.
[IX] Immanuel Kant, Religia w obrębie samego rozumu, s. 47.
[X] Tamże, s. 48.
[XI] Tamże, s. 49.
[XII] Tamże.
[XIII] Tamże, s. 47.
[XIV] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności,* tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 15.
[XV] "Perversitas voluntatis est in utendo fruendis et fruendo utendis" – Jan Duns Szkot, Quodlibetum q. 16, a. 1, n. 26).
[XVI] Immanuel Kant, Religia w obrębie samego rozumu, s. 51.
[XVII] Tamże, s. 57.
[XVIII] Tamże, s. 41.
[XIX] Tamże, s. 59
[XX] Tamże, s. 58.
[XXI] Jan Duns Szkot, Ordinatio II, d. 34–37, q. 4, n. 75.
[XXII] H. Arendt, Wola, tłum. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 206.