

Mirosław Acewicz

KANTOWSKA WERSJA TEODYCEI

Pytanie o sens zła w skali kosmicznej oraz pytanie o możliwość usprawiedliwienia Stwórcy w obliczu istnienia zła to niemalże standardowe pytania każdej teodycei. Kant pytanie pierwsze wiąże przede wszystkim z problemem oceny czynu jednostkowego jako moralnego lub niemoralnego, a także z pytaniem o to, czy człowiek nie tylko jako jednostka, ale jako gatunek, stał się ostatecznie świadomy, że wierność prawu moralnemu stanowi najwyższy cel jego istnienia. Pisze: „Problem stanowi tutaj to, czy człowiek jest z natury dobry, czy jest z natury zły i czy jest z natury w równym stopniu skłonny do czynienia dobra i zła, wpadając w te lub inne kształtujące go ręce (*cereus in vitium flecti etc.*). W ostatnim przypadku sam gatunek nie posiadałby żadnego charakteru. Ale przypadek ten zaprzecza samemu sobie; albowiem obdarzona praktyczną władzą rozumu i świadomością wolności własnej woli istota (osoba), podlegając regule obowiązku i uczuciu (które w tym wypadku nazywa się uczuciem moralnym), nawet wśród najbardziej mętnych przedstawień dostrzega dzięki tej świadomości, że spotyka ją (lub nie) krzywda, jak również, że wyrządza ona (lub nie) krzywdę innym. Sama ta świadomość wskazuje na intelligibilny charakter ludzkości w ogóle; i o tyle właśnie człowiek jest dobry z uwagi na swoje wrodzone skłonności (z natury). Skoro jednakże doświadczenie pokazuje również, że tkwi w nim skłonność do czynnego pożądanego tego, co niedozwolone, chociaż wie on dobrze, iż jest to zabronione, tzn. skłonność do zła, która daje o sobie znać tak wcześnie i w sposób nieuchronny, tj. kiedy tylko człowiek zaczyna czynić użytek z własnej wolności i która to skłonność może być dlatego uznana za wrodzoną – tedy zgodnie z jego charakterem zmysłowym należy osądzić człowieka również jako istotę z natury złą, nie popadając tym samym w sprzeczność, ponieważ mowa jest o charakterze gatunku; można bowiem

przyjąć, że takie określenie jego istoty polega na ciągłym postępie ku lepszemu”¹.

Pytanie drugie zaś Kant przekłada na problem możliwości teodycei w ogóle, pyta o warunki, jakie musi spełniać myślenie o teodycei, aby było teodyceą właściwą, tzn. pozostającą w granicach działania rozumu, przy czym przez teodyceę rozumie po prostu „...obronę najwyższej mądrości Stwórcy świata przed oskarżeniem, jakie stawia jej rozum, powołując się na występującą w świecie przeciwność (*das Zweckwidrige*)”².

1. Koncepcja „zła radykalnego” w naturze ludzkiej

Zdaniem Kanta podstaw popadania ludzkiej natury w zło należy szukać w jej „ułomności”, czyli w braku wytrwałości w realizacji przyjętych zasad, w jej „nieczystości”, czyli w mieszaniu moralnych motywów działania z niemoralnymi oraz w jej „złośliwości”, czyli w chęci uznawania złych maksym za maksymy ludzkich czynów³. Zasadniczym czynnikiem jednak, w procesie popadania ludzkiej natury w zło, jest „pociąg do zła” (*der Hang zum Bösen*). Jest to cecha konstytuująca istotę każdego podmiotu moralnego, której nie sposób się pozbyć, ale której nie należy też ulegać. Niewykorzystanie posiadanej predyspozycji do zła decyduje więc, w tym przypadku, o moralnym charakterze jednostki.

W naturę ludzką wpisana jest też predyspozycja do dobra (*Anlage zum Guten*). Objawia się ona w jednej z trzech sfer jako: „Predyspozycja do zwierzęcości i człowieka jako kogoś żyjącego; do człowieczeństwa tegoż, jako kogoś żyjącego, a jednocześnie rozumnego; do jego osobowości jako istoty rozumnej, a jednocześnie poczytalnej”⁴. W sferze pierwszej opiera się na popędzie do przetrwania, na popędzie do podtrzymania gatunku oraz na popędzie do istnienia we wspólnocie z innymi ludźmi. Podobne motywy działania dominują w sferze drugiej, tak że postępowanie zgodnie z kryteriami legalności może być uznane za słuszne, jednak nie w sensie moralnym. Moralny charakter działania człowieka wyznacza bowiem jego doświadczenie wolności i związane z tym doświadczeniem poczucie odpowiedzialności. Nie ujawnia się to w dwóch pierwszych sferach, w których przecież dominującym motywem działania jest albo chęć przetrwania, albo dążenie do szczęścia.

Predyspozycja do dobra jest więc tożsama z dążeniem do dobra wyrastającym z poczucia obowiązku. Z poczucia obowiązku nie wywodzi się zaś postępowanie

¹ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst*, w: Immanuel Kants, *Werke*, Bd. VIII, Berlin 1922, hrsg. E. Cassirer, s. 218-219.

² Immanuel Kant, *O niepowodzeniu wszelkich prób filozoficznych w przedmiocie teodycei*, tł. I. Krońska, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 194.

³ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, w: Immanuel Kants, *Werke*, Bd. VI, Berlin 1914, hrsg. E. Cassirer, s. 168.

⁴ Tamże, s. 164.

złe. Każdorazowo okazuje się ono rezygnacją z niego. Każdorazowo bowiem jest skutkiem podążania za zmysłowymi i zróżnicowanymi u poszczególnych jednostek pobudkami (korzyść, strach, materialna szczęśliwość). „Pociągu do zła” nie można więc przedstawiać jako świadomego dążenia do zła. Okazuje się więc, że te dwie właściwości natury ludzkiej – predyspozycja do dobra oraz pociąg do zła – funkcjonują na dwóch zupełnie różnych płaszczyznach.

Niemniej Kant jest przekonany, że u człowieka można odnaleźć również skłonność do wyrzeczenia się najwyższej formuły obowiązku moralnego. Nazywa ją radykalnym pociągiem do zła (*der radicale Hang zum Bösen*). Jest to skłonność do wyrzeczenia się wolności w ogóle. Podmiot moralny tworzy wówczas zasady działania tylko okazjonalnie, tylko w odpowiedzi na „pobudki zewnętrzne”.

Każda koncepcja zła zawiera w sobie pytanie o jego źródła. Zdaniem Kanta źródeł zła w ludzkiej naturze można szukać dwojako. Pierwszy, błędny sposób, to interpretacja uwzględniająca tzw. „źródło czasowe” (*Zeitursprung*) zła, to znaczy taki sposób tłumaczenia, który dla działań moralnych próbuje znaleźć przyczyny w porządku fenomenalnym⁵. Np. naturalistyczna koncepcja zła przyjmuje, że tkwi ono w przyrodniczych aspektach człowieka. Nie jest to teoria właściwa, bo gdyby zło stanowiło trwały element natury ludzkiej, należałoby wtedy konsekwentnie uznać także i to, że jest ono niezależne od ludzkiej wolnej woli, a jednostka z natury rzeczy jest istotą niewinną. Mimo to Kant badając początek dziejów ludzkich, zdaje się korzystać z naturalistycznej koncepcji źródeł zła.

Jego zdaniem, w początkach cywilizacji człowiek był kierowany przez instynkt jako swoisty głos natury i do chwili, kiedy „...człowiek niedoświadczony posłuszny był temu głosowi natury, dopóty czuł się z tym zupełnie dobrze”⁶. Kant, podobnie jak Rousseau, odwołuje się do idei stanu natury, ale z wyraźną świadomością jego wartości tylko jako założenia teoretycznego. Píše: „Jeżeli nie chcemy gubić się w przypuszczeniach, należy przyjąć na początek to, co nie daje się wywieść przy pomocy ludzkiego rozumu z poprzedzających przyczyn naturalnych, a więc istnienie człowieka i to już w postaci ukształtowanej (*ausgebildete Grösse*)...”⁷. A za początek historii ludzkiej trzeba uznać moment, w którym z pomocą wyobraźni nastąpiło uświadomienie możliwości związanych z posiadaniem rozumu, zdolności przekraczania granic, wolnego wyboru sposobu życia, a „...także – przy okazji problemu śmierci – uświadomienie sobie sensu przyszłości oraz zrozumienie, że jest celem natury i że jest równy z innymi istotami rozumnymi”. Praktycznie

⁵ Termin *Zeitursprung* jest w tym kontekście wskazaniem jedynie na porządek fenomenalny, na sferę zjawiskową rzeczywistości. Dlatego poszukiwanie „czasowego źródła zła dla wolnych czynków jako takich (...) jest (...) sprzecznością”; Kant, *Die Religion...*, dz. cyt., s. 180 i n.

⁶ Immanuel Kant, *Domniemany początek historii ludzkiej*, tł. B. Surowska, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, Warszawa 1973, s. 474.

⁷ Tamże, s. 472.

oznaczało to porzucenie stanu natury, opuszczenie bezpiecznego miejsca i wejście w świat kłopotów i nieznanego dotąd zła. Człowiek kierując się nakazami woli sprzeciwił się prawom natury i aby je sobie podporządkować, zaczął pracować. Doprowadziło to wprawdzie do różnych konfliktów, walk i wojen, ale w ostatecznym rachunku umożliwiło osiągnięcie wyższego szczebla rozwoju.

Koncepcja „początku” poszukuje przede wszystkim punktu styczności pomiędzy przyrodniczym aspektem człowieka, a jego sferą intelligibilną. Musi więc ona odwoływać się do obrazu człowieka jako zwierzęcia, którego nie można jeszcze sytuować ani w kontekście odpowiedzialności, ani w kontekście innych wartości związanych z ideą człowieczeństwa. Stąd prawomocność tezy, że człowiek w stanie natury nie może być obarczany odpowiedzialnością i że zło jest niezależne od jego wolnej woli. Są to zarazem konsekwencje naturalistycznego sposobu tłumaczenia pochodzenia zła. Z drugiej strony model „stanu niewinności” wydaje się Kantowi niezbędny przy wyjaśnianiu każdego złego postępowania. Pisze: „Każde złe postępowanie, jeśli szukamy jego źródeł rozumowych, musi zostać tak rozpatrzone, jak gdyby człowiek popadł w nie bezpośrednio ze stanu niewinności”⁸. Usprawiedliwieniem więc sięgania po koncepcję naturalistyczną źródeł zła okazuje się sam fakt myślenia hipotetycznego opartego na formule „jak gdyby” oraz to, że nie wyklucza jej teoretyczne postępowanie ku rozumowym źródłom wszelkiego zła.

Kant jednak naturalistyczną koncepcję jako samą dla siebie odrzuca. Jest ona bowiem związana z wyjaśnianiem przyczynowym uwzględniającym następstwo czasowe zdarzeń. Źródła zła tłumaczono wydarzeniami z przeszłości, te z kolei faktami z jeszcze dalszej przeszłości i tak w nieskończoność. A granicę wyznaczałby moment, w którym człowiek nie był jeszcze istotą rozumną, kiedy nie mógł przestrzegać ani łamać praw moralnych. Zdaniem Kanta, myślenie oparte na założeniu, że osoba moralna jest ogniwem w ewolucji człowieka, jest nie do przyjęcia dlatego, że z natury ludzkiej wyrasta zarówno dobro, jak i zło, a nie tylko samo zło. Skłonność do zła zaś jest nicodłącą cechą każdej ludzkiej istoty, nie można wprawdzie jej się całkowicie wyzbyć, lecz można przynajmniej jej nie ulegać.

Interpretacją opartą na źródłach czasowych jest również chrześcijańska koncepcja zła jako grzechu pierworodnego. Dla Kanta jest ona nie do przyjęcia przede wszystkim dlatego, że znosi odpowiedzialność jednostki za zło oraz zakłada możliwość wręcz dziedziczenia zła. Ponadto Pismo Święte umieszczające zło w początku świata, identyfikuje je nie z człowiekiem, lecz raczej ze złym duchem, stąd nie sposób zrozumieć jego początków i odkryć jego metafizycznych źródeł.

Drugi sposób szukania źródeł zła w naturze ludzkiej to wskazywanie na jego źródła transcendentálne, to doszukiwanie się rzeczywistych źródeł zła w samym rozumie (*Vernunftursprung*). Kant pisze: „Poszukiwać czasowego źródła zła dla

⁸ Immanuel Kant, *Die Religion...*, dz. cyt., s. 180.

wolnych uczynków jako takich (tak samo jak dla oddziaływań naturalnych) jest zatem sprzecznością; przeto równie tak jest dla moralnej istoty człowieka, jak długo będzie ona rozpatrywana jako przypadkowa, ponieważ istota ta oznacza podstawę użycia wolności, która (tak jak i podstawa określenia wolnej samowoli w ogóle) musi być poszukiwana wyłącznie w przedstawieniach rozumu”⁹.

Jak wskazuje tytuł rozprawy *Über das radicale Böse in der menschlichen Natur*, Kant umieszcza zło w naturze ludzkiej. Przy czym przez zło w sensie ścisłym należy rozumieć zło moralne, zło zaś tkwiące w samej przyrodzie, to zło fizyczne. Z perspektywy zła moralnego człowieka określa się mianem „zły” ze względu na maksymę wyznaczającą działanie oraz ze względu na jego wolną wolę. One są podstawą oceny motywów działania i oceny czynu jako złego w sensie moralnym. „Zdanie: ‘człowiek jest zły’, znaczy (...), że [człowiek] będąc świadomy prawa moralnego przyjmuje w danej chwili sprzeczne z nim maksymy postępowania. ‘Jest zły z natury’ natomiast znaczy, że (...) jest tak a nie inaczej w danej sytuacji na podstawie dostępnego nam doświadczenia oceniany...”¹⁰. Zło moralne ma więc miejsce wtedy, gdy w intencjach działania nie uwzględnia się zasad moralnych, a motywy wszelkich działań widzi się jedynie w celach naturalnych. Czyli przy założeniu istnienia dwóch rodzajów wartości – wartości moralnych i naturalnych – istota zła zawierałaby się w akceptacji wartości naturalnych i zaniechaniu moralnych. Przez pojęcie „natury ludzkiej” należy rozumieć tylko „subiektywną podstawę użycia swej wolności”, nie zaś jakiś zespół metafizycznych wartości. Według Kanta zło pochodzi z wolnego wyboru, który stanowi subiektywną podstawę działania. Dlatego być człowiekiem oznacza w równym stopniu posiadać źródłową predyspozycję do dobra oraz radykalny pociąg do zła (np. dysponować zdolnością doznawania bodźców empirycznych).

To, że zło moralne tkwi trwale w naturze ludzkiej, jako wrodzony pociąg do zła, akcentuje Kant poprzez użycie terminu „zło radykalne”; przy czym słowo „radykalny” w zwrocie „radykalne zło w naturze ludzkiej” oznacza jedynie, że człowiek jest istotą, w której naturze zakorzeniony jest nieusuwalny pociąg do zła. Jest ono zawsze złem chcianym i wywodzi się nie tyle z samej zmysłowości, co z wolnej woli. Wypływa z wolnej woli, kiedy w swoich ocenach danego czynu bierze pod uwagę, jako jego motywy, jedynie motywy zmysłowe. Najwyższa ocena woli ma miejsce wtedy, gdy jednoznacznie uznaje się motywy działania za motywy moralnie dobre. Ale może być też i tak, że indywidualna ocena jest sprzeczna z zasadami moralnymi. Uzasadnia ona wtedy działanie jednostki, a zarazem wyraża sobą aprobatę jednostki dla pobudek czynu, które są złe (np. egoizm). Dlatego „...tę naturalną skłonność do zła, która zawsze musi być przez nas zawiniona,

⁹ Tamże, s. 179.

¹⁰ Tamże, s. 171.

będziemy mogli nazywać tedy radykalnym w sobie, wrodzonym, (aczkolwiek zawsze przez nas ściągniętym) złem w naturze ludzkiej”¹¹. Termin „zło radykalne” wskazuje więc na zmysłowość i wolną wolę jako źródła zła moralnego. A spełnienie zła oznacza rezygnację podmiotu działania z własnej rozumności. Kant pisze: „Skłonność ta jako moralne zło nie może być pojmowana jako jakaś naturalna właściwość, lecz jako coś, co jest człowiekowi przypisywane i co tkwi w sprzecznych z prawem moralnym maksymach samowoli... Gdy owa skłonność tkwi do tego w naturze ludzkiej, to w człowieku tkwi wtedy skłonność do zła, a ponieważ musi się w końcu [ta skłonność] odnosić do wolnej samowoli i do niej być dodana, jest złem moralnym, jako że psuje wszelkie maksymy, a równocześnie jest niełatwą do przewyciężenia skłonnością naturalną, której mogłyby się przeciwstawić tylko maksymy dobre. Dla tych jednak, przy założeniu subiektywnych, niszczyielskich podstaw wszelkich maksym, nie ma już miejsca. Skłonność ta musi być jednak możliwa do przewyciężenia, została bowiem do człowieka, istoty obdarzonej wolnością, dodana”¹².

W jaki sposób „zło radykalne” w naturze ludzkiej można przewyciężyć? Przewyciężenie „zła radykalnego” powinno sprowadzić człowieka do właściwej sytuacji moralnej, takiej, w której jego wola jest determinowana wyłącznie przez imperatyw kategoryczny. Musi to być jednakże poprzedzone wyraźnym uświadomieniem przez jednostkę faktu niesprowadzalności do siebie porządków fenomenalnego i noumenalnego oraz uświadomieniem, że moralne motywy każdego działania mają zawsze charakter autonomiczny. Czyli „...w moralnym (*sittlichen*) wykształceniu moralnej predyspozycji do dobra (*der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten*) nie powinniśmy rozpoczynać od naturalnej niewinności, lecz musimy wyjść od założenia złośliwości samowoli (*einer Böseartigkeit der Willkür*) w przyjmowaniu jej maksym wbrew źródłowej predyspozycji moralnej oraz, ponieważ pociąg do tego jest niezniszczalny, trzeba zacząć od nie dającego się pominąć przeciwdziałania mu”¹³.

Sposobem na przewyciężenie „zła radykalnego” są dla Kanta przede wszystkim wszelkie oddziaływania perfekcjonizujące. Nie zakładają i nie prowadzą one wprawdzie do całkowitego przekształcenia natury ludzkiej, proponują jednak ważną zarówno dla przewyciężenia zła, jak i dla moralnego odrodzenia człowieka zmianę zwyczaju. Pierwszym krokiem ku temu powinna być „rewolucja w sposobie myślenia” (*Revolution für Denkungsart*). Dokonać się to może przy okazji jakiegoś doniosłego wydarzenia historycznego, takiego jak np. rewolucja we Francji. Rewolucja francuska dokonała się jednocześnie w świadomości najszer-

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 171 i 176.

¹³ Tamże s. 191.

szego ogółu, pozytywnie przekształcając ją na trwałe pod względem moralnym. Niemniej „rewolucja w sposobie myślenia” czyni człowieka dopiero „podmiotem podatnym na dobro”. Zdaniem Kanta bowiem zmiana zwyczaju dopiero wtedy redukuje zło z życia ludzkiego, gdy ogarnia całość ludzkich motywacji. Wyrażałoby się to w powszechnym uświadomieniu imperatywu kategorycznego jako obowiązku wobec człowieczeństwa, czyli człowiek wiedziałby „co ma czynić” dla swego człowieczeństwa, w perspektywie zaś przewyciężenie zła w skali jednostkowej mogłoby prowadzić do przewyciężenia go także i w skali społecznej. Odrodzenie moralne objęłoby swym zasięgiem całą ludzkość, spełniając tym samym tendencję rozwoju natury, by doprowadzić z czasem do skutku proces wyłaniania się dobra ze zła¹⁴.

Zło i dobro są, zdaniem Kanta, właściwościami, które powstają i giną w zależności od tego, co człowiek czyni motywem swych działań. Nie są jakimiś określonymi, stałymi elementami natury ludzkiej. Reguły powinności moralnej zakotwiczone w rozumie żądają eliminacji wszelkich skłonności naturalnych, z drugiej strony jednak, z punktu widzenia całej natury ludzkiej, powinny być one – jak np. powszechna potrzeba szczęścia, a także inne cele naturalne – zachowane i realizowane. Postępowi bowiem ludzkości służy nie tylko dobro, ale także i zło – wyprawy krzyżowe np. doprowadziły do rozwoju nauk w Europie – a konieczność zwycięstwa dobra nad złem jest jedynie koniecznością moralną, jest powinnością o charakterze postulatywnym. „Albowiem to właśnie ludzie, tj. istoty mające wprawdzie zły charakter, niemniej jednak obdarzone wynalazczym i zarazem także moralnym uzdolnieniem, są tymi istotami rozumnymi, które tym mocniej odczuwają zło, jakie sobie wzajemnie wyrządzają z pobudek egoistycznych, im wyższa jest ich kultura. I nie widzą zgoła innego środka przeciw niemu, jak tylko ten, by (jako jednostki) podporządkować swoją prywatę – choćby nawet czynili to niechętnie – społecznemu poczuciu zjednoczenia wszystkich i dyscyplinie obywatelskiego przymusu, której podporządkowują się wszakże tylko w myśl stworzonych przez nich samych praw. Dzięki temu mają poczucie, że uszlachetnia się ich świadomość przynależności do gatunku będącego miarą przeznaczenia człowieka, które rozum ukazuje mu w postaci ideału”¹⁵.

2. Teodycea

Problem sensu zła w skali kosmicznej w dotychczasowej filozofii kojarzy się dla Kanta jednoznacznie jedynie jako próba – i to nie udana – doktrynalnego tylko usprawiedliwienia Boga tolerującego zło jako takie. Nie jest to teodycea właściwa. Jest ona oparta na rzekomej jedynie wiedzy i doświadczeniu. Kant proponuje teo-

¹⁴ Zob. Immanuel Kant, *Anthropologie...*, dz. cyt., s. 223-224.

¹⁵ Tamże, s. 224.

dyceę inną. Po pierwsze, opartą na wiedzy możliwej, zawierającej się w granicach działania rozumu. Po drugie, nie odwołującą się do istoty nadprzyrodzonej. Ale czy tak postawiony problem przynależy jeszcze do jego klasycznego sformułowania jako problemu teodycei?

Tadeusz Kroński zastanawiając się nad problematyką teodycei twierdzi, po pierwsze, że nie powinna ona traktować zła jako czegoś dopuszczonego przez Boga, a przejawiającego się w świecie, po drugie, że powinna zło każdorazowo widzieć konkretnie, przede wszystkim jako cierpienie człowieka, po trzecie, że powinna pytać o to, „w jakich warunkach nastąpiło zło, dlaczego było konieczne” i uzasadniać, że zło jest powodowane niezależnym od ludzi działaniem praw przyrody i historii, oraz że zło przynosi w końcu ludzkości ulgę i, po czwarte, nie powinna odwoływać się do kategorii „część-całość”. Teodyceę spełniającą te warunki nazywa „teodyceą historiozoficzną” i pisze: „Jest charakterystyczne, że Kant, który pierwszy wystąpił przeciwko teodycei we wspomnianym już wyżej piśmie [chodzi o *Über des Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* – M. A.] nie przekreślił bynajmniej problemu teodycei historiozoficznej, lecz nawiązuje dość wyraźnie w swej rozprawie „O domniemanym początku dziejów ludzkości” (*Über den muttmasslichen Anfang der Menschengeschichte*, 1786), gdzie dowodzi konieczności zła fizycznego dla rozwoju moralnego ludzkości”¹⁶.

Termin „teodycea” pojawi się w tytule filozoficznego traktatu Leibniza poświęconego obronie sprawiedliwości Bożej przed argumentami odwołującymi się do faktu istnienia zła w świecie. Religijne wątki teodycei, usprawiedliwiające głównie boską dobroć i wszechmoc, były skierowane przede wszystkim przeciwko racjom sformułowanym już przez epikurejczyków. Głosiły one, po pierwsze, że jeżeli Bóg chce zapobiec złu, a nie może, to nie jest wszechmocny, po drugie, że jeżeli nie chce, a może, to jest zły, i po trzecie, że jeżeli chce i może, to niewytłumaczalne jest istnienie zła.

Leibniz problem ów odnosi do racjonalnego porządku świata. Ujawnia się on w racjonalizacji samej idei człowieka poprzez odrzucenie mitu o grzechu pierworodnym i zbawieniu oraz w racjonalizacji idei Boga, któremu – podobnie jak w przypadku myślenia człowieka – nakłada się ograniczenie w postaci konieczności poszanowania powszechnych praw rozumu. Racjonalizacja myślenia religijnego w zastosowaniu do teodycei oznacza przede wszystkim, że powstanie zła nie może być wyjaśniane przez odwołanie się do irracjonalnego aktu woli bożej. Leibniz dopuszcza możliwość zła w idei bożej w zgodzie z argumentem „najlepszego z możliwych światów” wynikającego z „rachunku świata” (*ratio mundi*) i harmonii powszechnej. Bóg uznał za dobre to, by zło istniało. A skoro tak, to musi być ono powetowane we wszechświecie z nawiązką. Bóg musi wydobyć zeń jak największe

¹⁶ T. Kroński, *Problem zła moralnego w Heglowskiej filozofii dziejów*, w: tenże, *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960, s. 67.

dobro. I taki układ jest najdoskonalszy ze wszystkich możliwych. Zło jest więc koniecznym składnikiem rzeczywistości stworzonej. Bóg stwarzając świat o ograniczonej doskonałości, dopuścił mniejsze zło, aniżeli wtedy, gdyby nie stworzył niczego. Czyli: lepsze jest istnienie z cierpieniem, aniżeli nieistnienie bez cierpienia. Przy czym dla kwestii odpowiedzialności człowieka wynika stąd, że sprawiedliwość wymierza Bóg poprzez określanie kary za zło, które człowiek istniejąc sprawił. Jest to więc odpowiedzialność przed Bogiem. Bóg godząc się na czyjś grzech „...wie, że to, co dopuszcza, nie jest wbrew dobru powszechnemu, przeciwnie: ten dysonans jest powetowany w inny sposób; człowiek natomiast grzesząc śmiertelnie wie, że to, co czyni, jest przeciwko dobru powszechnemu – wie na tyle, na ile potrafi to sam osądzić – i nie może być z tym dobrem w zgodzie inaczej, jak dzięki karze, którą ponosi”¹⁷. Czyli odpowiedzialność przed Bogiem jest wymierzana według czynionego dobra lub zła, nie jest zaś odmierzana wkładem do doskonałości wszechświata, gdyż to może się dzieć jedynie mocą woli Boga.

Teodycea Leibniza miała w swej intencji usprawiedliwiać nie tylko Boga z faktu istnienia w bycie negatywnych pierwiastków, lecz po prostu byt jako taki. Wszelkie zło, sprowadza Leibniz do ograniczoności jestestw, ograniczoności zależnej od miejsca w hierarchii bytu. Przy czym zasada harmonii, której podporządkowany jest akt stwórczy gwarantuje, że całość wszechświata zawierającego zróżnicowane stopnie bytu polega na optymalnej relacji jego negatywnych i pozytywnych pierwiastków. Z tak pomyślanej teodycei wynika ponadto, że moc, dobroć i mądrość Boga nie byłyby nieskończone, gdyby stworzył on świat, w którym nie byłoby zła. Tak więc niedoskonałość rzeczywistości stworzonej okazuje się tu nieuchronna, a nawet potrzebna, skoro odślania chociażby przez kontrast wartość rzeczywistości jako takiej¹⁸.

Teodycea Leibniza jest wręcz wzorcowym przykładem tego typu teodycei, który określa się mianem „metafizycznej” albo „klasycznej”. Jej cechy charakterystyczne to: po pierwsze, odwoływanie się do argumentu „część-człość” (doskonała całość nie musi składać się z doskonałych części); po drugie, uznanie ograniczenia za podstawę wszelkiego zła (człowiek jako byt niedoskonały może pojąć jedynie cząstkę prawdy); po trzecie, wyraźne wskazanie na służebną tylko rolę zła wobec dobra (owym złem może być także zło moralne – grzech – przejawiające się w działaniach człowieka). Niezbędność cierpień ludzkich zaś (dedukowanych z reguły z metafizycznych przesłanek) teodycea klasyczna, uznająca za konieczny czasowy ciąg wydarzeń kierowanych transcendentną wobec nich Opatrznością,

¹⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, tł. J. Domański, w: Leibniz Gottfried Wilhelm, *Wyznanie wiary filozofa... oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1969, s. 26.

¹⁸ Zob. S. Cichowicz, *Leibniz i jego niewyznana wiara*, w: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Wyznanie wiary...*, dz. cyt., s. XXI.

usprawiedliwia racją, że wynikiem ostatecznym zła jest zawsze większe dobro¹⁹.

W okresie Oświecenia teodycea z jednej strony rozpatruje sprawy afirmacji człowieka w płaszczyźnie jego przynależności do skończonej i zamkniętej całości o charakterze ontologicznym, z drugiej dołącza do tychże rozważań płaszczyznę historii i konkretnego działania. Rousseau problematykę zła moralnego i teodycei umieszcza w sferze refleksji społeczno-politycznej. Niemniej wykorzystuje również możliwość tłumaczenia zła w duchu tradycji leibnicjańskiej. Odwołuje się na przykład do schematu „część-całość” („każdy byt materialny znajduje się w najlepszym odniesieniu do całości”), dzięki któremu działania jednostki ujmuje jako element racjonalnej, metafizycznej całości. Zachowanie tej całości uzależnione jest od tego, co relatywnie wydawać się może złem. I odwrotnie, gdy relatywne dobro części służy dobru powszechnemu jako dobru całości, wtedy „całość jest dobra”. Natomiast jeśli chodzi o cierpienie, to człowiek podlegając konieczności cierpienia, nie mogąc być doskonale szczęśliwym, nie narusza swoim cierpieniem dobra najważniejszego, tj. samego istnienia („lepiej jest istnieć, niż nie być”). Człowiek z natury jest dobry. Natura zapewnia mu odpowiednie uposażenie w zdolności i potrzeby, chroniąc go i ucząc zarazem ochrony przed złem. Tak więc, mimo że nie można przeniknąć planów Opatrzności, człowiek jest przekonany o zgodności ludzkiej natury i całości świata.

Inaczej jednak wygląda to w porządku wydarzeń historycznych. Zło w tym planie pozostaje zawsze złem realnym dla tego, kto cierpi. „W Europie – pisze Rousseau – rząd, prawa, obyczaje, interes, wszystko zmusza jednostki do wzajemnego i stałego oszukiwania się, wszystko czyni z występku obowiązek; trzeba być złym, aby być mądrym, nie masz bowiem większego szaleństwa niż kosztem własnego szczęścia przysparzać szczęścia nędznikom”²⁰. Historia ludzka jako proces denaturalizacji, indywidualizacji i uspołecznienia człowieka, jako źródło wszelkiego zła, jest rzeczywistością swoistą. Jest płaszczyzną realizacji zdolności człowieka do doskonalenia się, a zarazem płaszczyzną realizacji jego powołania jako istoty społecznej. Dlatego dzieje ludzkie nie mogą być przedmiotem jednoznacznie negatywnego osądu moralnego. Wprawdzie w nich tkwi i z nich bierze się zło, ale człowiek społeczny ma moralny nakaz zwalczania zła i intensyfikacji poczucia szczęścia. Czyli z natury człowiek powołany jest do życia społecznego (człowiek społeczny jest bogatszy moralnie od człowieka natury), z natury posiada też w sobie zdolność do doskonalenia się, ale faktyczne życie społeczne i faktyczne doskonalenie się człowieka, z tej racji, że natura to jedynie wachlarz możliwości, nie jest bynajmniej czymś prostym i bezpośrednim. Nie można też podać jednoznacznej recepty na zło. Rousseau proponuje zwalczać je poprzez „zwrócenie zła przeciwko

¹⁹ Zob. T. Kroński, *Problem zła...*, dz. cyt., s. 59-60.

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, tł. W. Husarski (t. 1) i E. Zieliński (t. 2), Warszawa 1955, t. 2, s. 125.

niemu samemu”, „oświecenie złego człowieka”, „wielki przewrót”, „mądręgo prawodawcę”²¹.

Inaczej do problemu teodycei podchodzi Wolter. Pozostając w zgodzie ze swoimi filozoficznymi założeniami, przeciwstawia się wszelkim formom teodycei. Przede wszystkim jednak odrzuca metafizyczną interpretację zła w świecie. Dla Woltera bowiem zło ma zawsze wymiar ludzki. Przejawia się ono różnorodnie: pochodzi z chciwości i głupoty, z fanatyzmu, z zarozumiałości, z władzy kościoła i jezuitów, z organizacji władzy i rządów despotycznych lub z ekonomicznego wyzysku. Zło odwieczne być może służy utrwaleniu całości i powszechnego dobra, ale człowiek, jeśli cierpi, to zawsze cierpi w danej chwili. Dlatego on sam, w swojej skończoności ocenia i powinien oceniać świat wedle własnej miary wynikającej z „uprawiania własnego ogródka”²².

W sposób swoisty a zarazem konsekwentny z punktu widzenia założeń systemu filozofii krytycznej rozważa teodyceę klasyczną Kant²³. Jest on przekonany, że w teodycei właściwej chodzi nie tyle o „sprawę Boga, co o sprawę naszego rozumu”²⁴, który przekracza granice swojego prawomocnego działania i dlatego rozum i jego racje to jedynie dopuszczalna płaszczyzna dla tego problemu. Usprawiedliwiając bowiem mądrość Boga należy wykazać, że to, co się uważa za sprzeczne z nią, sprzeczne w istocie nie jest, albo jeżeli już jest, to wynika tylko z natury rzeczy, której centrum stanowi człowiek. Przedmiotem rozważań jest więc mądrość moralna Stwórcy, która polega na zgodności jego woli z dobrem najwyższym jako celem ostatecznym. Nie jest to mądrość techniczna (*Kunstweisheit*), która jest taką zgodnością środków i celów, jaka zachodzi chociażby w ciałach organicznych, a której dowody widoczne są w teleologicznym rozpatrywaniu przyrody. Mądrość techniczna nie może być więc podstawą wnioskowania o mądrości moralnej Boga. Dowód bowiem moralnej mądrości Boga – jedynie użyteczny dla religii – musi być dowodem a priori opartym tylko na analizie pojęcia moralnej mądrości Boga.

Kant poddając krytyce rozmaite teodycee powołuje się na zasadę celowości, jak twierdzi: na „występującą w świecie przeciwcelowość (*das Zweckwidrige*)”²⁵. Jego zdaniem, sprzeczne z wyobrażeniem moralnej mądrości Stwórcy są w świecie trzy rodzaje przeciwcelowości. Pierwsza, to przeciwcelowość moralna, właściwe

²¹ Zob. Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, w: *Umowa społeczna...*, tł. B. Baczek i inni, Warszawa 1966, s. 53-55.

²² Wolter, *Kandyd czyli optymizm*, tł. T. Żeleński (Boy), w: Wolter, *Powiastrki filozoficzne...*, Warszawa 1971, s. 121-125, 136-149, 153, 164, 167, 172-173, 183-194, 211.

²³ A tak ocenia podejście kantowskie do problemu teodycei Kroński: „Radykalny cios zadał teodycei klasycznej Kant dowodząc (...), że rozum nie może dowodzić konieczności zła powołując się na doskonałość istoty najwyższej, tj. dedukując z niej zło w świecie, ponieważ wpiery należałoby udowodnić istnienie takiej istoty, co w granicach czystego rozumu jest niemożliwe”. T. Kroński, *Problem zła...*, dz. cyt., s. 62-63.

²⁴ Kant, *O niepowodzeniu...*, dz. cyt., s. 194 i n.

²⁵ Tamże, s. 194.

zło (*das eigentliche Böse*), grzech (*Sünde*). Jest ona sprzeczna z tezą o mądrości, która przysługuje świętości Stwórcy jako prawodawcy. Druga ma naturę fizyczną, a oznacza dolegliwość (*das Übel*), cierpienie (*Schmerz*) istot rozumnych na tym świecie. Będąc po prostu złem fizycznym, przeciwcelowość ta jest sprzeczna z dobrocią Boga jako władcy świata, tego, który ów świat zachowuje. Trzecia to przeciwcelowość oparta na opacnym stosunku zbrodni i kary, stosunku między szkodliwością zbrodni a bezkarnością zbrodniarzy. Świętość, dobroć i sprawiedliwość to atrybuty nieredukowalne do siebie. Bez zmiany sensu religii nie można zmienić nawet ich kolejności. One tworzą moralne pojęcie Boga.

Kant analizuje i ocenia trzy sposoby obrony tez o przymiotach Boga przed zarzutem przeciwcelowości. Pierwszy sposób obrony świętości woli bożej – narażonej na zarzut istnienia zła moralnego w świecie – polega na apologetycznym stwierdzeniu, że to, co się wydaje z ludzkiego punktu widzenia przeciwcelowe, z punktu widzenia Stwórcy jest może najlepszym środkiem dla dobra ludzi i świata w ogóle, czyli na stwierdzeniu, że absolutnej przeciwcelowości w ogóle nie ma. Taka argumentacja jest jednakże, zdaniem Kanta, sprzeczna z elementarnym poczuciem moralnym i budzi wstręt.

Drugi sposób przyznaje wprawdzie, że zło moralne w świecie istnieje, ale wiąże go z ograniczonością natury człowieka jako istoty skończonej i z wnioskiem stąd płynącym, że dlatego właśnie nie mógł Stwórca świata złu owemu zapobiec. Kant zauważa, że w rozumowaniu tym usprawiedliwieniu podlega właściwie samo zło. Nie można więc przypisywać człowiekowi winy, gdyż wina tkwi w jego ograniczoności, niezależnej od niego.

Trzeci sposób obrony świętości obarcza winą za zło moralne nie Boga, lecz człowieka. Stwórca „dopuscił” wprawdzie zło jako czyn człowieka, ale go nie aprobował, nie chciał i nie ustanowił. Słabość tego wywodu zawiera się w pojęciu „dopuszczenia” i wskazaniu – jak poprzednio – na ograniczoność jednostki (skoro źródło zła tkwi w ograniczoności, winy za zło nie może ponosić jednostka).

Usprawiedliwienie dobroci woli bożej, w relacji do zła fizycznego, sprowadza się, po pierwsze, do przytaczania sofistycznych argumentów typu: wcale nie jest prawdą, jakoby w życiu człowieka cierpienia przeważały nad przyjemnościami. Bezwartościowość tych argumentów odsłania już chociażby kontekst pytania, jakie można by zadać człowiekowi, który długo zastanawiał się nad sensem życia i nad tym, czy chciałby je powtórzyć. Po drugie, chodzi o przyjęcie tezy o przewadze doznań bolesnych nad przyjemnymi i jednoczesnym stwierdzeniu, że jest to nieodłączne od natury człowieka. Zasadność tego rozumowania podważa pytanie: „...po co mianowicie nasz Stwórca w ogóle nam dał życie, które po dojrzałym namyśle zmuszeni jesteśmy uznać za niewarte pożądania?”²⁶ Po trzecie, chodzi

²⁶ Tamże, s. 200.

o deklarację, że Bóg poprzez cierpienie w życiu doczesnym poddaje człowieka próbie, i że jest to warunek czekającej go w przyszłości szczęśliwości. Zdaniem Kanta, odwołanie się do woli Bożej nie jest jednak i nie może być rozwiązaniem problemu teodycei.

Sprawiedliwości Stwórcy natomiast bronić można poprzez wskazanie, że bezkarność zbrodniarzy jest w istocie czymś pozornym, występki bowiem ma to do siebie, że jeśli nawet nie zostanie zewnętrznie ukarany w stopniu dostatecznym, to wyrówna to kara wewnętrzna w postaci wyrzutów sumienia. Błąd tego myślenia polega na tym, że „...człowiek cnotliwy przypisuje człowiekowi występniemu takie sumienie, jakie sam posiada, i to maksymalnie skrupulatnie”²⁷.

Inny sposób obrony polega na przyznaniu, że w świecie mamy do czynienia z niewspółmiernością winy i kary, ale zarazem podkreśla się, że stosunek ten nie został ustanowiony rozmyślnie, że wynika z natury rzeczy i nie ma więc charakteru moralnego. Cechą cnoty bowiem jest walka z przeciwnościami, a przeciwności są po to, aby podnieść wartość cnoty jako wartości etycznej. Ale Kant zauważa, że: „Takie dolegliwości mające hartować cnotę, jeżeli ją poprzedzają lub jej towarzyszą, można pomyśleć jako moralnie zgodne z cnotą tylko po warunkiem, że przynajmniej pod koniec życia cnota zostanie nagrodzona, a występki ukarany”²⁸. Niestety, w wielu przypadkach doświadczenie temu przeczy. Nie może też mieć tu miejsca odwołanie się do życia pozaziemskiego, dlatego że jest to tylko moralny nakaz rozumu wierzącego, nie zaś usprawiedliwienie sprawiedliwości Boga. Można także przeprowadzić obronę w oparciu o z góry przyjęte założenie, że czyny ludzkie należy oceniać według praw przyrody, zaś według kryteriów moralnych zostaną one osądzone w świecie przyszłym. Sąd taki jest jednak założeniem całkowicie dowolnym. „Ponieważ zaś rozum nie dostrzega jakiegokolwiek dającego się pojąć związku moralnego między wewnętrznymi motywami określającymi wolę (tzn. moralny sposób myślenia) zgodnie z prawami wolności i przyczynami (w przeważającej mierze zewnętrznymi) niezależnymi od naszej woli, które warunkują naszą pomyślność zgodnie z prawami przyrody, przeto narzuca się przypuszczenie, że zgodności losu człowieka ze sprawiedliwością bożą odpowiadającą pojęciu, jakie o niej mamy, nie można oczekiwać ani na tym, ani na innym świecie”²⁹.

Wniosek, jaki płynie z przeanalizowania różnych metod obrony tezy o mądrości Stwórcy świata, Kant formułuje tak: „żadnej z dotychczasowych teodycei nie udało się dokonać tego, co obiecywała”³⁰. Nie oznacza to przyznania racji tezie przeciwnej. Problem teodycei jest niemożliwy do rozwiązania, bo niemożliwe jest poznanie stosunku między światem danym w doświadczeniu, a Stwórcą tego

²⁷ Tamże, s. 201.

²⁸ Tamże, s. 202.

²⁹ Tamże, s. 203.

³⁰ Tamże, s. 209.

świata. Problem ów odstawia więc granice poznawcze rozumu ludzkiego. Rozum dysponuje wprawdzie pojęciem „mądrości technicznej”, jak też pojęciem „mądrości moralnej” zawartym w idei rozumu praktycznego, ale brak mu pojęcia „jedności” i zgodności „mądrości technicznej” z „mądrością moralną”. Człowiek jako istota przyrodnicza posłuszna woli Boga oraz człowiek posłuszny swojej własnej, niezależnej woli – połączenie tych płaszczyzn jest dopuszczalne przez rozum tylko w idei najwyższego dobra. Udowodnienie zaś istnienia „moralnej mądrości” Stwórcy byłoby możliwe dopiero wtedy, gdyby rozum był w stanie wznieść się do poznania świata nadzmysłowego jako podstawy świata zmysłowego. Problem teodycei wykracza więc poza teoretyczne możliwości rozumu i jest raczej „sprawą wiary”.

W płaszczyźnie wiary religijnej Kant wyróżnia dwa rodzaje teodycei. Pierwsza, teodycea doktrynalna, rozważa świat jako zamkniętą księgę objawionych przez Boga zamierzeń, księgę, którą trzeba czytać dosłownie, aby poznać wolę prawodawcy. Próbuje się wtedy np. ze świata jako przedmiotu doświadczenia wyczytać ostateczny cel Boga (*Endabsicht*), chociaż z istoty swej jest on przecież celem moralnym. Druga, teodycea autentyczna, interpretuje wolę Stwórcy za pomocą rozumu praktycznego. Uznaje się wtedy, że Stwórca rozkazuje, jak w prawodawstwie, bez podawania racji, w sposób bezpośredni, ale ów bezpośredni głos i oświadczenia Boga skryte są w alegorii. Teodycea autentyczna musi więc być zawsze interpretacją alegoryczną. Przykładem może być interpretacja biblijnej historii Hioba, która pokazuje jednocześnie, jak powinna wyglądać właściwa relacja między wiarą a moralnością. Kant pisze: „Albowiem tą swoją postawą Hiob dowiódł, że nie opiera swej moralności na wierze, lecz swoją wiarę opiera na moralności – a tylko wtedy wiara, choćby nawet była zupełnie słaba, jest prawdziwa i autentyczna, tzn. jest taką wiarą, która stanowi podstawę religii życia cnotliwego, a nie religii pozyskiwania sobie łask”³¹.

Kantowskie podejście do problemu teodycei – na tle jego historycznych ujęć – jest niewątpliwie oryginalne. Oryginalność ta wynika jednak z ogólnych założeń całego systemu filozofii transcendentalnej. Albowiem tylko w obrębie działania rozumu praktycznego, tylko w granicach wiary moralnej teodycea jest możliwa. Natomiast w świecie zjawisk dla metafizycznej problematyki zła w ogóle i dla metafizycznej problematyki zła moralnego nie ma i nie może być miejsca. Wszystkie bowiem wydarzenia tego porządku podlegają jedynie przyczynom naturalnym. A w przypadku zła moralnego jedyne naturalne determinacje czynów ludzkich to wolna wola i rozum.

Oryginalny na pewno jest też stosunek Kanta do innych możliwych ujęć problemu teodycei. Wyznacza go teleologiczny sposób tłumaczenia i wyjaśnia-

³¹ Tamże, s. 209.

nia oparty na założeniu pojęcia celu ostatecznego. Kant wychodząc z tych założeń odrzuca leibnicjański typ argumentacji – zadał mu „radykalny cios”, jak pisał Kroński. Zarazem jednak ślady klasycznego sposobu myślenia o teodycei – myślenia, które najpełniej przeprowadził właśnie Leibniz – w argumentacji kantowskiej są widoczne. Te ślady są obecne czy to w tezie, że wszystko co się dzieje, jest konieczne, czy w tezie o nieustannym postępie gatunku ku dobru, czy w twierdzeniu, że zło prowadzi do dobra. Obecna jest też u Kanta kategoria „część-całość”, tylko bowiem dopiero z jej pomocą dają się zrozumieć jednostkowe czy grupowe formy faktycznego cierpienia. Zarazem Kant swoją teodyceę usiłuje zdystansować od fałszywej antropologii, która może opierać się na założeniu, że zło stale przeważa w człowieku, albo odwrotnie – na założeniu całkowitego panowania w nim dobra, czy wreszcie na tezie o równowadze dobra i zła, która nie zakłada ani regresu, ani postępu, uznając dobro i zło za siły niwelujące się. Podstawę dla kantowskiej wersji teodycei wyznacza bowiem konstatacja, że człowiek ma wolę „niezmiernie dobrą, ale ograniczoną”, i że tylko dzięki takiej konstytucji moralnej może on dążyć do dobra³².

³² Zob. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*, w: Immanuel Kants *Werke*, Bd. VII, Berlin 1922, hrsg. E. Cassirer, s. 393-395.