

Uniwersytet Warszawski
Wydział Filozofii i Socjologii

Jan Samuel Horubała
Numer albumu: 310754

Koncepcja grzechu strukturalnego w świetle kantowskiej idei zła radykalnego

Praca licencjacka
na kierunku filozofia
w zakresie filozofii

Praca wykonana pod kierunkiem
Prof. UW, dra hab. Andrzeja Misia
w Instytucie Filozofii UW

Warszawa 2013

Oświadczenie kierującego pracą

Oświadczam, że niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i stwierdzam, że spełnia ona warunki do przedstawienia jej w postępowaniu o nadanie tytułu zawodowego.

Data

Podpis kierującego pracą

Oświadczenie autora (autorów) pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przez mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

Data

Podpis autora (autorów) pracy

– SPIS TREŚCI –

I. WSTĘP	4
II. METAFIZYKA MORALNOŚCI.....	6
1. Problem metody.....	6
2. Pospolity rozum.....	10
III. KWESTIA ZŁA	20
IV. GRZECH STRUKTURALNY	32
V. ZAKOŃCZENIE.....	43
VI. BIBLIOGRAFIA	45
V. STRESZCZENIE	47
VI. SŁOWA KLUCZOWE.....	47

I. WSTĘP

Celem tej pracy jest skonfrontowanie dwóch pojęć: zła radykalnego i grzechu strukturalnego. Pierwsze z nich pochodzi z „Religii w obrębie samego rozumu” Immanuela Kanta i będę go używał zgodnie z duchem tej książki. Drugie jest pojęciem stosowanym w Katolickiej Nauce Społecznej i w niektórych encyklikach społecznych.

Ta konfrontacja dokonująca się na poziomie pojęć dotyczy dużo głębszego problemu – za każdym z tych pojęć stoją koncepcje świata i człowieka i to ich, de facto, będzie dotyczyło porównanie. Pierwsza, najbardziej powierzchowna różnica dotyczy różnego pochodzenia tych terminów. Zło radykalne jest pojęciem filozoficznym, kantowskim i jego znaczenie jest głęboko uwikłane w hermetyczny język filozofa z Królewca. Jak postaram się pokazać, książka „Religia w obrębie samego rozumu” może być interpretowana jako przewartościowanie poglądów z „krytycznego” okresu twórczości Kanta. Wtedy trudności się piętrzą, ponieważ nie tylko poruszamy się w hermetycznym, w na poły dopracowanym języku, ale również aparatura pojęciowa, którą posługuje się Kant, ulega w trakcie lektury zrewaluowaniu.

Nie mniej kłopotliwe jest pojęcie grzechu strukturalnego. Po pierwsze jest to pojęcie teologiczne, które z samej swej natury trudno zdefiniować. Jak pisze Michał Łuczewski, „pojęcia teologiczne są [...] szczególne, ponieważ w ich przypadku powinniśmy mieć na uwadze, że wkraczamy w świat tajemnicy. Nawet stosunkowo prostemu definiowaniu grzechu społecznego, jakie możemy znaleźć na przykład w adhortacji *Reconciliatio et Paenitentia*, towarzyszy przypomnienie, że mamy do czynienia z misterium, z czymś, czego nie sposób do końca rozpoznać.”¹

Po drugie grzech strukturalny jest dość paradoksalną kontaminacją słów: „stanowi połączenie pojęcia struktura, które ma swój rodowód w naukach społecznych, i pojęcia grzechu, które umiejscawia tę strukturę w świecie teologii”², a przecież „kiedy analizujemy dokumenty Kościoła, to okazuje się, że nauki społeczne są w nich zawsze przeciwstawiane teologii”³. Także w obrębie samego grzechu strukturalnego dochodzi już do napięć, a zestawienie go ze złem radykalnym te napięcia, jak się okaże, jeszcze bardziej wzmacnia.

Kolejną trudnością jaka pojawia się w tej sytuacji wynika z interdyscyplinarności poruszanych zagadnień. Szukanie konkluzji naszych rozważań będzie rozgrywało się na styku

¹ M. ŁUCZEWSKI, „Kapłaństwo religii nowoczesności, czyli o socjologii”, rozmowę przepr. M. HORODNICZY, 44 / *Czterdzieści i Cztery* 2012, nr 5, ISSN 1899-9093, s. 25

² Tamże, s. 20

³ Tamże, s. 21

trzech różnych dziedzin: teologii, socjologii i filozofii, a każda z nich przecież ma inny cel, metodę i przedmiot...

Temat tej pracy wiąże się przede wszystkim z problemem przenoszenia kategorii zła z doświadczenia jednostkowego, podmiotowego, na problem zbiorowy, społeczny. Grzech strukturalny jest właśnie jedną z możliwości budowania takiego mostu. Drugą możliwością jest filozofia Kanta, którą celowo zestawilem z niezrozumiałym i niezdefiniowanym pojęciem grzechu strukturalnego, gdyż niezwykła skrupulatność i przejrzystość systemu kantowskiego dawała nadzieję na oczyszczenie tego przejścia z wszelkich niejasności. Aby jednak doprowadzić do spotkania filozofa z Królewca z teologią katolicką, potrzebne było przełożenie koncepcji Kanta na grunt doktryny chrześcijańskiej. W tej pracy tym łącznikiem jest „Religia w obrębie samego rozumu”, która interpretowana za Krzysztofem Okopieniem, stanowi chrześcijańskie przewyciężenie filozofii Kanta.

Obok głównego problemu narastają w tej pracy wątki poboczne. Jednym z nich jest problem zła, jako przedmiotu badań. Chcąc dotrzeć do korzeni zła, musimy wiedzieć, jaki obrać kierunek. Czy zło ujawniające się w strukturach społecznych jest wtórnym przejawem grzechu pierwotnego? Czy to złe warunki społeczne psują człowieka i doprowadzają do szerzenia się nienawiści?

Drugim jest kwestia wypierania zła z nauk nowożytnych. Badając ten problem kieruję się artykułem Michała Łuczewskiego „Demoniczne źródła nauk społecznych”, gdzie postawiona jest teza, że współczesne dziedziny społeczne ufundowane są na wypieraniu szatana i zła z przedmiotu badań.

W ten sposób zarysowuje się plan pracy złożonej z trzech części. W pierwszej z nich analizuję „Uzasadnienie metafizyki moralności”, przygotowując grunt pod chrześcijańskie przewartościowanie filozofii Kanta i ukazanie, jak dokonuje się wypieranie zła i szatana z nauki. W części drugiej przedstawiona jest interpretacja „Religii w obrębie samego rozumu” Krzysztofa Okopienia i problem zła jako przedmiotu badań. W trzeciej części dochodzi do ostatecznej konfrontacji koncepcji zła radykalnego Kanta i grzechu strukturalnego w ujęciu Jana Pawła II. Zestawienie to opiera się na przeanalizowaniu źródeł, przejawów i skutków grzechu strukturalnego i odpowiadającej mu sytuacji w filozofii kantowskiej.

II. METAFIZYKA MORALNOŚCI

Świętej pamięci dr Lucyna Juśkiewicz, która zainspirowała mnie do pogłębienia studiów nad Kantem, wspomniała kiedyś na zajęciach, że po pierwszej lekturze „Krytyki czystego rozumu”, po przedarciu się przez niejasną terminologię i zdania wielokrotnie złożone, ma się poczucie obcowania z doskonałym, spójnym systemem. Jednak gdy czyta się tę samą książkę po raz piąty czy szósty, to zaczynają się pojawiać pewne rysy, wątpliwe fragmenty, pęknięcia.

Podobne odczucia towarzyszą lekturze „Uzasadnienia metafizyki moralności”. Gdy czytelnik tylko przebiję się przez uciążliwą nomenklaturę, ukazuje się harmonijna, doskonała konstrukcja, która zachwyca czystością, logicznością i jak Kant tego chciał: wzbudza szacunek. Pierwsze zetknięcie pozostawia przejrzysty obraz poglądów, wręcz oczywistość takich projektów jak imperatyw kategoryczny czy autonomiczna wola. Natomiast głębsze wchodzenie w strukturę jego pracy powoduje zamęt, pogubienie i niejasność. Ujawniają się nierozwiązane kwestie, niedopowiedzenia i wątpliwości.

W tej części postaram się prześledzić kolejno założenia kantowskiej metafizyki moralności i pokazać główne nieścisłości w formie paradoksów. Przedstawię trzy, w mojej opinii najważniejsze paradoksy, na jakich zbudowana jest metafizyka moralności filozofa z Królewca. Owe trzy paradoksy to:

1. Wyciąganie syntetycznych wniosków z analitycznych rozważań (Problem metody)
2. Rozbieżność systemu filozoficznego z potocznym myśleniem (Pospolity rozum)
3. Problem zła, odpowiedzialności i grzechu (Kwestia zła)

1. Problem metody

Pierwszy paradoks „Uzasadnienia metafizyki moralności” dotyczy najgłębszej warstwy dzieła, która zarysowywana jest tylko okazjonalnie, najpełniej we wstępie. Chodzi o metodę, którą Kant stosuje w swoich rozważaniach. Jak pisze on na początku, celem „Uzasadnienia metafizyki moralności” jest wyszukanie i ustalenie najwyższej zasady moralności⁴. Aby to zadanie zrealizować, Kant przedstawia trzyetapową drogę:

1. Rozdział pierwszy: Przejście w zakresie moralności od pospolitego poznania rozumowego do poznania filozoficznego.
2. Rozdział drugi: Przejście od popularnej filozofii moralnej do metafizyki moralności.

⁴ I. K A N T, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. R. I N G A R D E N. PWN, Warszawa 1981, s. 9

3. Rozdział trzeci: Ostatni krok od metafizyki moralności do krytyki czystego praktycznego rozumu.⁵

Poszukiwania Kanta zaczynają się od analizy pospolitego poznania rozumowego, która ma doprowadzić do poznania filozoficznego (rozdział I). Następnie analiza popularnej filozofii prowadzi do metafizyki moralności (rozdział II), aby w końcu dojść na drodze syntezy do fundamentów krytyki czystego praktycznego rozumu (rozdział III). Pod koniec rozdziału drugiego Kant zastrzega, że wszystko o czym do tej pory pisał, jest wynikiem analizy pojęć będących już w pospolitym użyciu: „wykazaliśmy tylko za pomocą rozwinięcia pojęcia moralności będącego już w powszechnym użyciu, że autonomia woli tkwi w nim [w imperatywie kategorycznym]⁶ w sposób nieuchronny, a raczej stanowi jego podstawę. Kto więc moralność za coś uważa, a nie za urojoną ideę pozbawioną prawdy, ten musi uznać zarazem wymienioną jej zasadę. Rozdział ten był więc tak jak pierwszy, tylko analityczny.”⁷

Jedna z wątpliwości, która pojawia się po tak przedstawionej drodze, dotyczy statusu pojęć, jakie Kant analizuje. Z jednej strony filozof z Królewca zdaje się zapewniać, że używamy tu pojęć z „pospolitego poznania rozumowego”⁸, będących „w powszechnym użyciu”⁹. A z drugiej strony cały jego projekt filozoficzny, gdy ogląda się go z perspektywy ostatnich stron, jest swoistym novum i pojęcia w nim zawarte nabierają zupełnie nowego sensu (nie mówiąc już o tym, że pojawiają się nowe słowa, których nie sposób wywnioskować na drodze analizy).

Te wątpliwości mnoży zastrzeżenie Kanta, że na drodze analitycznej nie doszliśmy do żadnych sądów prawdziwościowych czy rozszerzających wiedzę: „Nie twierdziliśmy też tutaj, że jest on [imperatyw kategoryczny]¹⁰ prawdziwy, a tym mniej nie udawaliśmy, że jest w naszej mocy dowieść go.”¹¹

Warto tu wspomnieć, jak Kant rozumiał analityczność sądów. Jak pisze on w „Krytyce czystego rozumu”, w sądach analitycznych „orzeczenie B należy do podmiotu A jako coś, co jest (w sposób ukryty) zawarte w pojęciu A”¹², „można je nazwać sądami wyjaśniającymi [...] bowiem nie dorzucają nic do pojęcia podmiotu, lecz jedynie przez rozbiór rozbijają je na pojęcia składowe, które już były w nim, choć mętnie, pomyślane”¹³.

⁵ Tamże, s. 10

⁶ dodane przeze mnie

⁷ I. K A N T, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, dz. cyt. s. 85

⁸ Tamże, s. 10

⁹ Tamże, s. 85

¹⁰ dodane przeze mnie

¹¹ I. K A N T, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, dz. cyt. s. 85

¹² I. K A N T, *Krytyka czystego rozumu*, T 1., tłum. i wstęp R. I N G A R D E N. PWN, Warszawa 1986, s. 70

¹³ Tamże

Żeby dobrze sobie uzmysłowić „analityczność” rozważań Kanta, można się posłużyć wzorcowym przykładem zdania analitycznego: „kawaler to nieżonaty mężczyzna”. Myśląc w takich kategoriach o analitycznym wyjaśnianiu pojęć moralnych, od razu widać rodzące się wątpliwości: pojęcia normatywne, a już w szczególności moralne, podlegają ciągłym i niekończącym się sporom i na pewno nie ma tak szerokiej zgody co do ich znaczenia jak w przypadku słowa „kawaler”. Stąd pojawiają się wątpliwości co do rzetelności analitycznej pracy, jaką Kant wykonuje w pierwszych dwóch rozdziałach. Już pierwsze zdanie otwierające rozważania zrywa z długimi tradycjami etycznymi, które dobro utożsamiały ze szczęściem, ideą czy cnotą: „Nigdzie w świecie [...] niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli.”¹⁴

Jednak taki sposób dochodzenia do wiedzy i jej prezentowania nie jest wyjątkowy dla tego dzieła. W wydanej cztery lata wcześniej niż „Uzasadnienie...” „Krytyce czystego rozumu” Kant postępuje analogicznie. Chcąc ugruntować nauki, filozof z Królewca we wstępie zastanawia się, dlaczego nauki w ogóle są naukami, to znaczy jakie warunki formalne muszą być spełnione, aby nauki były prawomocne. W tym celu analizuje zastane dyscypliny (matematykę, przyrodoznawstwo), które w jego ocenie spełniają odpowiednie warunki (ciągłości i rozwoju).

Taką samą drogę wybiera w „Uzasadnieniu...”, to znaczy najpierw podejmuje się analizy już zastanych zjawisk (rozdział I i II), a później dołączając część syntetyczną (rozdział III) wykazuje konieczność całego systemu. Jednak w obu tych przypadkach przedmiot analizy jest odmienny. Miejsce ścisłych i ogólnie akceptowanych zjawisk zajmuje filozofia moralności, której bliżej przecież do „pola bitwy jakim jest metafizyka”¹⁵ niż do ustalonych kanonów naukowych. Nie przypadkowo cytuję tu „Krytykę czystego rozumu”, bo jeśli przyjrzeć się zarzutom stawianym metafizykom w „Krytyce...” i popularnym filozofom moralności w „Uzasadnieniu...”, to są one właściwie takie same: naprzeciw sobie stoją empiryści i racjoniści prowadząc odwieczne, jałowe spory...¹⁶

Problem wynika z tego, że w „Krytyce...” Kant odrzuca zupełnie pojęcia z tego „pola bitwy”, a w „Uzasadnieniu...” czyni z nich punkt wyjścia. W takiej sytuacji możliwe są dwie interpretacje: albo Kant pisze słownik terminów moralnych i opisuje obserwowany stan rzeczy, albo wychodząc od pojęć potocznych tworzy zupełnie nowe struktury i nadaje nowe sensy. Pierwszą opcję trzeba odrzucić, choć Kant w swej skromności twierdzi, że opiera się

¹⁴ I. K A N T, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, dz. cyt. s. 11

¹⁵ I. K A N T, *Krytyka czystego rozumu...*, dz. cyt. s. 8

¹⁶ I. K A N T, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, dz. cyt. s. 81

tylko na doświadczeniu, a jego roszczenia są „bez porównania bardziej umiarkowane niż u któregośkolwiek autora najpospolitszego programu”¹⁷.

Przyjęcie drugiej możliwości piętrzy kolejne trudności, mianowicie: skoro pojęcia odrywają się od potocznych sensów, to z czym się wiążą? Czy jest to czysto teoretyczna struktura, do której Kant dochodzi za pomocą analizy języka? Jeśli tak, na jakiej podstawie potoczny język jest punktem wyjścia i dojścia do prawdy? Jeśli nie: co się dzieje z sensami w trakcie analizy pojęć? Gdy w pocie czoła dochodzimy do odpowiedzi na fundamentalne pytania – czym stają się słowa, którymi mówimy?

Ponieważ na gruncie moralności trudno wskazać jakieś wspólne i powszechnie akceptowane prawa, tak jak to Kant zrobił w przypadku nauki, analiza pojęć moralnych skazana jest na arbitralność. Gdyby się pokusić o wskazanie kontekstu odkrywania dla metafizyki moralności, można by wskazać pietystyczne wychowanie, obowiązkowość i skrupulatność Kanta. Jednak ze względu na cel, jakim jest opisanie apriorycznych zasad rządzących podmiotem moralnym, taka wyliczanka nie ma sensu.

Z historycznego punktu widzenia można próbować usprawiedliwiać Kanta – moralny relatywizm jest dość nowym zjawiskiem, a samo pojęcie nihilizmu zostało wprowadzone do filozoficznej debaty w reakcji na pokantowski idealizm¹⁸. Być może w czasach Kanta taki indyferentyzm byłby nie do wyobrażenia na gruncie moralności. Można przypuszczać, że dla filozofa z Królewca moralność była tak oczywistym zjawiskiem jak matematyka czy przyrodoznawstwo. Wtedy jego metoda się broni. Jednak są to argumenty historyczne i nie do końca trafione. Po pierwsze dobry grunt do relatywizmu moralnego został przygotowany przed Kantem przez filozofów takich jak Kartezjusz, Machiavelli czy Hume (jak pisałem wcześniej: był to spór empirystów z racjonalistami). Po drugie osoba, która za credo swojej epoki obrała hasło „*Sapere aude!*” („*Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia”¹⁹), na pewno nie poprzestałaby na dogmatycznej wierze w pietystyczną doktrynę.

Wracając do problemu pojęć, którym brak ugruntowania, innym sposobem broniienia projektu moralnego Kanta może być potraktowanie go analogicznie do wittgensteinowskiego świata z „Traktatu logiczno-filozoficznego”. Możemy uznać, że „Uzasadnienie...” jest pewną strukturą pojęciową, która przedstawia model moralności, ale treściowo jest pusta: nie wyjaśnia konkretnie, jak mamy postępować, daje nam tylko pewne narzędzia do własnego

¹⁷ I. K A N T, *Krytyka czystego rozumu...*, dz. cyt. s. 12

¹⁸ M. W E R N E R, „Atheismusstreit” [w:] *Kronos* 2011, nr 1/2011, ISSN: 1897-1555, s. 6

¹⁹ I. K A N T, „Co to jest Oświecenie” tłum. A. L A N D M A N [w:] *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, pod red. J. R O L E W S K I, Toruń 1995, s.53

rozstrzygania. W tej interpretacji imperatyw kategoryczny jest po prostu suchą tautologią, którą mamy dopiero wypełnić treścią. Mówi nam, co jest ideałem, a nie, jak mamy żyć. W tym sensie „Uzasadnienie...” może być odpowiedzią na jedno z trzech kardynalnych pytań Kanta: „Jak możliwa jest moralność?”. Do tego jednak jest potrzebne założenie, że język, którym się posługujemy, opisuje rzeczywistość. Bez tezy 5.4711: „Podać istotę zdania to podać istotę wszelkiego opisu, czyli istotę świata”²⁰, oba te projekty tracą ugruntowanie. I jeśli pociągnąć tę analogię jeszcze dalej, można pokazać, że tak jak „Dociekania filozoficzne” wolno potraktować jako przewyżczenie koncepcji języka z „Traktatu...”, tak książkę „Religia w obrębie samego rozumu” wolno potraktować jako przewyżczenie moralnych poglądów Kanta z „Uzasadnienia...”.

Inna obrona mogłaby polegać na doczytaniu „Uzasadnienia...” do ostatniej strony. Bowiem Kant zapewnia nas, że w ostatnim rozdziale wykaże, że „moralność nie jest urojeniem”²¹. Jednak rozdział trzeci polega nie na odtworzeniu całej metafizyki moralności na pewnym gruncie doświadczenia, tylko na zaaplikowaniu analizy pojęć moralnych do krytyki czystego praktycznego rozumu. Także droga analityczna i syntetyczna spotykają się gdzieś na środku mostu, ale żadna z nich nie przechodzi całej drogi od doświadczenia do pojęcia.

Z powyższych wywodów wynika, że pierwszy paradoks przebiegający między pierwszymi dwoma rozdziałami a trzecim, polega na nieudanej próbie syntezy apriorycznych zasad z potocznie rozumianymi pojęciami moralnymi. W następnej części postaram się spojrzeć na ten problem nie od strony metody, tylko zastosowania nauki moralnej Kanta – prześlę najpierw formalne warunki postawy moralnej, by następnie zestawić ją z pospolitym rozumem.

2. Pospolity rozum

Drugi z paradoksów, na który trzeba zwrócić uwagę w „Uzasadnieniu...”, dotyczy rozdzwisku między wielkim projektem, jaki stworzył Kant, a życiem moralnym „najbardziej pospolitego człowieka”²². Dość często się zdarza, że filozof z Królewca w jednym miejscu daje popis bardzo wnikliwych i trafnych obserwacji dotyczących natury ludzkiej, aby w innym miejscu dopuścić się zupełnej ignorancji i szerzenia bardzo wątpliwych twierdzeń, których nie sposób przyjąć. Co więcej, gdy się wyciągnie odpowiednie wnioski z moralnej

²⁰ L. WITTEGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. i wstęp B. WOLNIEWICZ, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 53

²¹ I. KANT, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, dz. cyt. s. 85

²² Tamże, s. 26

nauki Kanta, okazuje się, że jego wymagania wobec moralnego czynu prawdopodobnie nigdy nie zostały spełnione przez żadnego człowieka. Aby pokazać niespójność między „podmiotem moralnym” a „pospolitym człowiekiem”, najpierw zrekonstruuje założenia na jakich Kant buduje swoją moralność, a następnie porównam ją z „pospolitym rozumem”.

Przedstawienie metafizyki moralności odbywa się w „Uzasadnieniu...” na trzy różne sposoby, które przedstawię i pokażę jeszcze czwarty sposób, który polegać będzie na spojrzeniu na poglądy Kanta niejako z zewnątrz, bez uzasadniania następnych kroków. Bowiem Kant przedstawiając metafizykę moralności równocześnie wykazuje prawomocność kolejnych sądów, przez co poglądy są wykładane w kolejności uzasadniania, co nie ułatwia pełnego rozumienia.

Każdej z dróg prowadzących do wyszukania i ustalenia „najwyższej zasady moralności”²³ odpowiada jedno „przedstawienie sobie zasady moralności”²⁴. Oczywiście najwyższa zasada moralności jest tylko jedna, jak pisze Kant: „Kategoryczny imperatyw jest więc tylko jeden i brzmi następująco: postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”²⁵. Pozostałe sformułowania służą do tego, by prawo moralne zbliżyć „o ile możliwości do naoczności”²⁶ i „uprzystępnąć je dla uczucia”²⁷. Na końcu tego rozdziału jest rysunek (rys. 1) przedstawiający podział imperatywów, który pozwala je jeszcze bardziej zbliżyć do naoczności.

Co ważne, te trzy sformułowania imperatywu odpowiadają kategoriom: jedności, wielości i całkowitości. Ponadto „wszystkie maksymy mają [...]

1. formę, która polega na ogólności, i pod tym względem formuła moralnego imperatywu jest ujęta w ten sposób, że maksymy jej należy wybrać tak, jak gdyby miały mieć znaczenie **ogólnych praw przyrody**;
2. materię, to jest cel, i co do tego formuła powiada: istota rozumna jako cel z natury swej, a więc jako **cel sam dla siebie**, musi służyć każdej maksymie za ograniczający warunek wszystkich względnych tylko i dowolnych celów;
3. zupełne określenie wszystkich maksym przez ową formułę, mianowicie: że wszystkie maksymy na podstawie **własnego prawodawstwa** mają się zgodnie zjednoczyć w możliwe państwo celów jako państwo przyrody”²⁸

²³ Tamże, s. 10

²⁴ Tamże, s. 72

²⁵ Tamże, s. 50

²⁶ Tamże, s. 74

²⁷ Tamże, s. 73

²⁸ Tamże, s. 73, podkreślenie moje

Według mnie ten podział maksym odpowiada rozważaniom w trzech rozdziałach „Uzasadnienia...”, w ten sposób, że pierwszy rozdział formułuje imperatyw obowiązku ze względu na **materię** (cel, czyli wytworzenie dobrej woli), drugi rozdział ze względu na **formę** (tj. prawo przyrody), a trzeci rozdział ze względu na **zupełne określenie** (czyli autonomię woli i jej powszechne prawodawstwo). Imperatywy tak podporządkowane wyglądają następująco:

1. Materia (rozdział I): „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze **zarazem jako celu**, nigdy tylko jako środka.”²⁹
2. Forma (rozdział II): „Postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała się stać **ogólnym prawem przyrody**.”³⁰
3. Zupełne określenie (rozdział III): „Nie wykonywać żadnego czynu według innej maksymy, jak tylko [...] w ten sposób, żeby wola dzięki swej maksymie mogła zarazem uważać sama siebie za **powszechnie prawodawczą**.”³¹

Teraz przejdę do przedstawienia głównych twierdzeń, na jakich zbudowana jest metafizyka moralności w każdym z rozdziałów. Pierwsza analiza moralności polega na rozkładzie potocznego języka. Punktem wyjścia, jest pojęcie „dobra” – podstawowego pojęcia etyki. Metafizykę moralności można w rozdziale pierwszym sprowadzić do trzech twierdzeń:

1. „Nigdzie w świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli”³²
2. „Wartość moralna działania z obowiązku tkwi nie w zamiarze, który przez nie ma być urzeczywistniony, ale w maksymie, według której je postanawiamy [...]”³³
3. „Obowiązek jest koniecznością czynu, wypływającą z poszanowania prawa”³⁴

Pierwszym twierdzeniem Kant zrywa z długoletnimi tradycjami etycznymi. Po kolei wykazuje, że bezwzględnie dobra nie jest ani cnota (etyka charakteru), ani użyteczność (etyka utilitaryzmu) ani nawet szczęśliwość (etyka eudajmonii). Co ciekawe, najwięcej miejsca poświęca tej ostatniej, wykazując, że celem rozumu jest wytworzenie dobrej woli, a nie osiągnięcie szczęśliwości: „Gdyby więc w istocie posiadającej rozum i wolę właściwym

²⁹ Tamże, s. 62, podkreślenie moje

³⁰ Tamże, s. 51, podkreślenie moje

³¹ Tamże, s. 69, podkreślenie moje

³² Tamże, s. 11

³³ Tamże, s. 20

³⁴ Tamże, s. 21

celem przyrody była [...] jej szczęśliwość, to przyroda poczyniłaby bardzo złe przygotowanie do tego celu obierając rozum stworzenia na wykonawcę tego zamiaru. Albowiem wszystkie czynności, które istota ta ma wykonać, i całe prawo jej zachowania się wyznaczałby jej znacznie dokładniej instynkt, i cel ów dałby się przez to daleko pewniej osiągnąć, aniżeli stać się to może kiedykolwiek za pomocą rozumu”³⁵. W innym miejscu Kant pisze: „szczęśliwość nie jest ideałem rozumu, lecz wyobraźni”³⁶. Celem rozumu natomiast „musi być wytworzenie woli dobrej, może nie jako środka do innego celu, ale samej w sobie”³⁷.

Drugie twierdzenie wprost mówi, że czyn moralny musi wynikać z obowiązku. Czyn musi się dokonywać nie tylko zgodnie z obowiązkiem, ale i „z obowiązku”³⁸. Dobro czynione ze skłonności albo „w jakimś celu” nie jest skutkiem czynu moralnie dobrego.

W trzecim twierdzeniu pojawia się słowo „poszanowanie”. Jak pisze Kant „Tylko to, co łączy się z moją wolą wyłącznie jako przyczyna, nigdy zaś jako skutek, co nie służy mej skłonności, ale ją przewyżcza, a przynajmniej przy [dokonywaniu] wyboru zupełnie ją wyłącza z obrachunku, a więc tylko prawo samo w sobie może być przedmiotem szacunku, a tym samym nakazem”³⁹. Szacunek jest dla Kanta tym, co subiektywnie skłania naszą wolę w stronę prawa: „jedyną więc rzeczą, która mogłaby wolę skłaniać, jest: obiektywnie – prawo, a subiektywnie – czyste poszanowanie tego praktycznego prawa, to znaczy maksyma”⁴⁰. Co ważne, szacunek według Kanta nie jest uczuciem nabytym (tak jak skłonność lub bojaźń) tylko „samodzielnie wywołanym przez rozumowe pojęcie”⁴¹, inaczej czyn dokonywany ze względu na poszanowanie prawa nie miałby wartości moralnej.

Odnosnie tak sformułowanych praw pojawiają się dwie wątpliwości: problem szacunku jako motywu naszych czynów moralnych i szczęścia jako „ideału wyobraźni”, a nie rozumu. Według Kanta tylko szacunek do prawa może być przyczyną moralnie dobrego czynu. Jednak kłóci się to znów z potocznym i myśleniem i starożytną tradycją filozoficzną (która w pewnej mierze oddaje te potoczne intuicje). Często pojawia się koncepcja dobra jako celu: człowiek pragnie dobra dla samego dobra i to jest przyczyną moralnej postawy, a nie poszanowanie dla prawa.

Natomiast problem szczęścia polega głównie na oddzieleniu od siebie sfery cnoty i szczęśliwości. Tradycja filozoficzna bardzo często wskazuje na związek szczęścia

³⁵ Tamże, s. 13

³⁶ Tamże, s. 46

³⁷ Tamże, s. 15

³⁸ Tamże, s. 18

³⁹ Tamże, s. 21

⁴⁰ Tamże

⁴¹ Tamże, s. 22

z moralnością⁴², Kant zupełnie rozdziela te kwestie, co może być nie do przyjęcia dla „pospolitego rozumu”.

Dość zagadkowe jest zakończenie pierwszego rozdziału, szczególnie uwagi dotyczące posługiwania się zasadą moralną w praktyce. Otóż Kant twierdzi, że dla każdego, nawet najbardziej pospolitego rozumu, ta zasada jest oczywista i stosowana w życiu. Tym tematem szerzej zajmę się pod koniec tego rozdziału, tutaj wystarczy zasygnalizować wątpliwości.

W drugim rozdziale Kant przedstawia metafizykę moralności z punktu widzenia popularnej filozofii moralnej. Dotyczy to znanego konfliktu, o którym pisałem wyżej, między empirystami a racjonalistami. W tym rozdziale analiza Kanta przebiega też trzystopniowo, a całość wyłożona jest w jednym akapicie:

1. Każda rzecz w przyrodzie działa podług praw.
2. Tylko istota rozumna posiada władzę działania według przedstawienia praw, tj. według zasad, czyli posiada wolę [...] wola nie jest niczym innym, jak praktycznym rozumem.
3. Jeżeli wola sama w sobie nie zgadza się w pełni z rozumem (co u człowieka rzeczywiście zachodzi), to czyny, poznane obiektywnie jako konieczne, są subiektywnie przypadkowe, a skłanianie takiej woli według praw obiektywnych jest przymusem⁴³

Tutaj twierdzenia dotyczą świata, fenomenów, a nie człowieka, dlatego nie da się skonfrontować ich z „potocznym rozumem”. Jediną wątpliwość może budzić utożsamienie woli z rozumem w punkcie drugim, po to by od razu w punkcie trzecim zaprzeczyć tej tożsamości. Jednak nie ma to większego wpływu na problem pospolitego człowieka. Takie przedstawienie metafizyki moralności nie budzi większych kontrowersji, dlatego od razu przejdę do rozdziału trzeciego, gdzie wnioskowanie opiera się na drodze syntetycznej – od pojęcia wolności:

1. „Istoty rozumne są przyczynowane wolą, a własnością tej przyczynowości jest wolność”⁴⁴
2. „Ponieważ pojęcie przyczynowości zawiera pojęcie praw, więc wolność musi być przyczynowością według niezmiennych praw”⁴⁵

⁴² Głównie za pośrednictwem cnoty: albo cnota była szczęściem: stoicy, albo szczęście było cnotą: epikurejczycy (por. K. O K O P I E Ń, *Podmiot czyli podrzutek. O fenomenologii odbioru idei filozoficznych*, wyd. Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1997)

⁴³ I. K A N T, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, dz. cyt. s. 38

⁴⁴ Tamże, s. 88

⁴⁵ Tamże

3. „Wolność woli jest autonomią, tj. własnością woli polegającą na tym, że ona sama jest dla siebie prawem”⁴⁶

Wnioskiem z tej drogi jest „powszechne prawodawstwo woli” zawarte w koncepcji autonomii woli, o czym szerzej będę pisał w części o złu. Teraz przedstawię własną rekonstrukcję metafizyki moralności. Na końcu tego rozdziału jest schematyczne przedstawienie uempirycznionego podmiotu moralnego (człowieka), który może trochę rozjaśnić przedstawioną koncepcję (rys. 2). Aby możliwa była moralność, potrzebny jest (1) podmiot moralny, który jest (1.1) racjonalny (to znaczy posiada intelekt) i (1.2) wolny. U Kanta idea wolności i rozumu są nierozłączne: „każdej istocie rozumnej mającej wolę musimy przyznać koniecznie także ideę wolności, w imię której jedynie działa. Albowiem w takiej istocie przedstawiamy sobie rozum, który jest praktyczny, tj. posiada przyczynowość w odniesieniu do swych podmiotów. Nie można zaś pomyśleć sobie rozumu, który by, zachowując własną świadomość, w swych sądach uległ obcemu kierownictwu, ponieważ wtedy podmiot przypisywałby [bliższe] określenie władzy sądenia nie swemu rozumowi, lecz bodźcowi [zewnętrznemu].”⁴⁷

Drugim warunkiem, nie tak oczywistym, jest (2) świadomość bycia wolnym i racjonalnym. W „Uzasadnieniu...” kwestia ta jest przedstawiona jako niewątpliwa („każda istota, która nie może działać inaczej, jak w imię idei wolności, jest dlatego właśnie wolna”⁴⁸), jednak w filozofii zdarzają się nurty, nieuznające wolności czy racjonalności ludzi.

Trzecim warunkiem (dotyczy to już przede wszystkim ludzi) jest (3) istnienie świata fenomenów, rządzonego prawami przyrody. Kant jednak nie wyklucza istnienia podmiotu moralnego będącego czystym intelektem, który nie jest zanurzony w świecie empirycznym. Taki podmiot kieruje się autonomiczną wolą, a jego rozum praktyczny jest z nią tożsamy. Jednak w przypadku człowieka świat fenomenów jest koniecznym elementem.

W ten sposób wyłania nam się obraz świata złożonego z:

1. Podmiotu moralnego
 - a. Racjonalnego
 - b. Wolnego
2. Świadomego swej wolności i racjonalności
3. Świata empirycznego, rządzonego prawami przyrody

⁴⁶ Tamże

⁴⁷ Tamże, s. 89

⁴⁸ Tamże, s. 88

Co do pierwszego i trzeciego punktu trudno mieć zastrzeżenia, jednak punkt drugi nie jest wcale taki oczywisty, bowiem świadomość wolności i racjonalności nie musi być metafizycznie ugruntowana. Kant zapewne zdawał sobie z tego sprawę, co potwierdza jego szkic wydany rok przed „Uzasadnieniem...” – „Co to jest Oświecenie?”. Jego wezwanie do „decyzji i odwagi”⁴⁹, aby posługiwać się własnym rozumem, są świadectwem tego, że nie wszyscy rzeczywiście uznają się za wolnych i racjonalnych. Ponadto argumentacja w tym tekście nie odnosi się wcale do obowiązku wynikającego z poszanowania obiektywnego prawa, tylko do starej, dobrze znanej etyki cnoty: osobom, które nie kierują się własnym rozumem, Kant zarzuca tchórzostwo i lenistwo.

Jednak w świetle „Uzasadnienia...” wszystkie osoby nie uznające swojej wolności i racjonalności są wyrzucone poza moralność i w ten sposób niemożliwa staje się moralna ocena ich postawy. Ich wada w świetle „Uzasadnienia...” nie polega na tchórzostwie i lenistwie, tylko co najwyżej na błędzie poznawczym – źle rozpoznali oni swoje istnienie. Z podobnym problemem musiał zmierzyć się Fichte: jego spór między idealistą (który uznawał wolność) a dogmatykiem (który wierzył w determinizm) pozostał nierozwiązany, ponieważ problemy te nie mają wspólnego gruntu, gdzie można by ustalić racje.

Kolejną trudnością, na jaką może natrafić „pospolity rozum” na drodze do moralnej doskonałości, polega na rozpoznaniu swojego obowiązku. Aby czyn był moralnie dobry, musi on dokonać się „bez jakiejkolwiek skłonności, li tylko z obowiązku; wtedy dopiero czyn ten posiada swą prawdziwą wartość moralną.”⁵⁰ Aby jednak dokonać czynu z obowiązku trzeba ten obowiązek rozpoznać, przedstawić sobie imperatyw kategoryczny i na podstawie szacunku do prawa skłonić maksymą wolę. Wątpliwe jest, czy pospolity człowiek jest rzeczywiście w stanie przedstawić sobie obowiązek w postaci maksymy i w ogóle stosować imperatyw kategoryczny przy rozstrzyganiu moralnych problemów.

Takim samym problemem jest kwestia szacunku do prawa. Według Kanta jest to uczucie „samodzielnie wywołane przez rozumowe pojęcie”⁵¹. Znowu to nie jest pewne, czy ludzie postępują moralnie z szacunku do prawa, czy z pożądania dobra. A jeśli to pierwsze, to pojawia się problem: skąd ten szacunek się wziął? Kant zdaje sobie sprawę, że nie da się wyjaśnić, co skłania wolną wolę do tego, żeby zachować się moralnie, dlatego w tym miejscu postawił na szacunek, choć w innym zastrzega, że „wszelki rozum ludzki jest zupełnie

⁴⁹ I. K A N T, „Co to jest Oświecenie”..., dz. cyt. s. 53

⁵⁰ I. K A N T, *Uzasadnienie metafizyki moralności*..., dz. cyt. s. 18

⁵¹ Tamże, s. 22

niezdolny wytłumaczyć”⁵², skąd wola czerpie zainteresowanie moralnością. A jest to problem niezwykle istotny, bowiem z jednej nie możemy utracić niezależności woli jako warunku naszej wolności, a z drugiej musimy wyjaśnić, jak to się dzieje, że człowiek faktycznie jest zainteresowany w prawach moralnych⁵³.

Jak widać, „pospolity rozum” musiałby pokonać wiele przeszkód różnej natury, zanim mógłby z pewnością zaliczyć swój postępek do czynów moralnych. A i to jest wątpliwe, gdyż Kant podchodzi bardzo sceptycznie do możliwości trafnej oceny swojego postępowania i introspekcji w ogóle: „W istocie jest rzeczą zgołą niemożliwą stwierdzić z wszelką pewnością za pomocą doświadczenia choćby jeden tylko wypadek, w którym maksyma postępowania, zgodnego zresztą z obowiązkiem, polegałaby jedynie na podstawach moralnych i na przedstawieniu sobie swego obowiązku. Zdarza się bowiem wprawdzie, że przy najdokładniejszym badaniu samych siebie nie znajdujemy zgołą nic takiego, co prócz moralnej podstawy obowiązku mogłoby być dość silne, żeby nas skłonić do tego lub owego czynu i do tak wielkiego poświęcenia. Z tego nie można jednak z pewnością wnosić, że rzeczywiście żadna skryta pobudka miłości własnej, jedynie podszywająca się pod ową ideę, nie była właściwą skłaniającą przyczyną woli. W zamian za to pochlebiamy sobie, chętnie przypisując sobie błędnie, szlachetniejszą pobudkę, w istocie zaś nawet przez najusilniejsze badanie nie możemy nigdy w pełni dociec ukrytych bodźców, ponieważ, gdy o moralnej wartości mowa, nie chodzi o czyny, które widzimy, ale o owe wewnętrzne ich zasady, których nie widzimy.”⁵⁴

Z rozważań Kanta wynika hiperrestrykcyjna moralność, która „spada jak grom na bezradną ludzkość”⁵⁵. Ponadto wydaje się niemożliwe, by człowiek mógł postąpić moralnie nie znając i nie rozumiejąc systemu Kanta, co dodatkowo wywołuje pewną aurę ezoteryczności dookoła jego rozważań. Jednak filozof z Królewca pod koniec rozdziału pierwszego broni „pospolitego rozumu”, a nawet stawia wyżej poznanie pospolite od filozoficznego. Być może on sam dostrzega, że jego metafizyka moralności może mieć kłopot z powszechnym zrozumieniem, stąd pisze: „do rozstrzygnięcia, co mam czynić, żeby moja wola była moralnie dobra, nie potrzebuję wcale wielkiej przenikliwości. Niedoświadczony co do biegu rzeczy w świecie, niezdolny do tego, żeby być przygotowanym na wszelkie przypadki, pytam sam siebie tylko: czy możesz chcieć także, żeby maksyma twoja stała się powszechnym prawem? Jeżeli nie, to należy ją odrzucić, i to nie dla jakiejś szkody, która dla

⁵² Tamże, s. 109

⁵³ Tamże, s. 106, w przypisie jest użyty zwrot „zainteresowany w czymś”

⁵⁴ Tamże, s. 30

⁵⁵ H. Z A N D E R, *Głupota jest grzechem*, wyd. M, Kraków 2009, s. 29

ciebie lub dla innych może z niej wynikać, ale dlatego, że nie może ona wejść jako zasada w skład możliwego powszechnego prawodawstwa. A do poszanowania tego prawa zmusza mnie bezpośrednio rozum.”⁵⁶ Jednak samo zestawienie pospolitego rozumu z pytaniami o maksymy, powszechne prawodawstwo i ogólne prawo wywołuje pewien dysonans.

Co gorsza osoby, które zwracają się w stronę filozofii, chcąc rozwiązać wątpliwości moralne i doświadczyć tej „ezoterycznej wiedzy”, nie są wcale w lepszej sytuacji. Ponieważ potrzeba spekulacji „nie nasuwa się nigdy, dopóki rozum poprzestaje na tym, że jest tylko zdrowym rozumem”⁵⁷, wejście na drogę filozofii może powodować „pociąg do mędrkowania przeciwko owym ścisłym prawom obowiązku, do podawania w wątpliwość ich doniosłości, a przynajmniej ich czystości i ścisłości, oraz do przystosowywania ich w miarę możliwości do naszych życzeń i skłonności, tj. do niszczenia ich z gruntu i pozbawiania ich całej powagi, czego przecież nawet pospolity praktyczny rozum ostatecznie pochwałać nie może.”⁵⁸

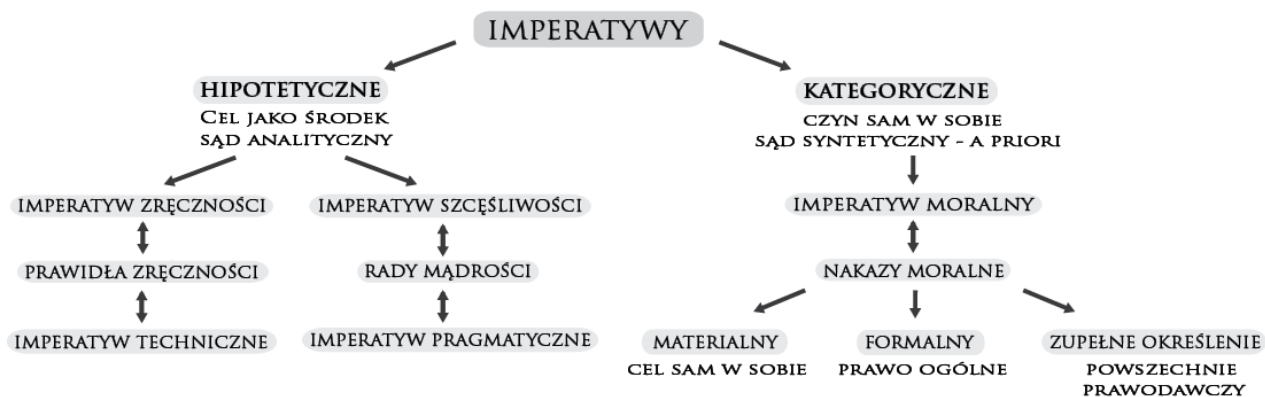
Problemy „pospolitego rozumu” potęgują się jeszcze bardziej przy okazji omawiania kwestii zła w „Uzasadnieniu...”. Na tym kończę wykazywanie niespójności między potocznym myśleniem a rozważaniami Kanta. Oczywiście te wszystkie argumenty są zupełnie chybione z punktu widzenia „Uzasadnienia...”. Dla Kanta bowiem empiria, czy intuicja pospolitych ludzi nie jest żadnym punktem odniesienia: „tutaj [...] wcale nie o to chodzi, czy to lub owo się dzieje, ale o to, że rozum sam przez się i niezależnie od wszystkich zjawisk nakazuje, co dźiać się powinno [...] obowiązek w ogóle, leży przed wszelkim doświadczeniem w idei rozumu, skłaniającego wolę za pomocą zasad *a priori*.”⁵⁹ Jednak filozof z Królewca na pewno dostrzegał ten dysonans między surowym wymogiem imperatywu, a „prostym rozumem”, inaczej nie mógłby być autorem tak empatycznego i zdroworozsądkowego tekstu jak „Co to jest Oświecenie?”.

⁵⁶ I. K A N T, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, dz. cyt. s. 25

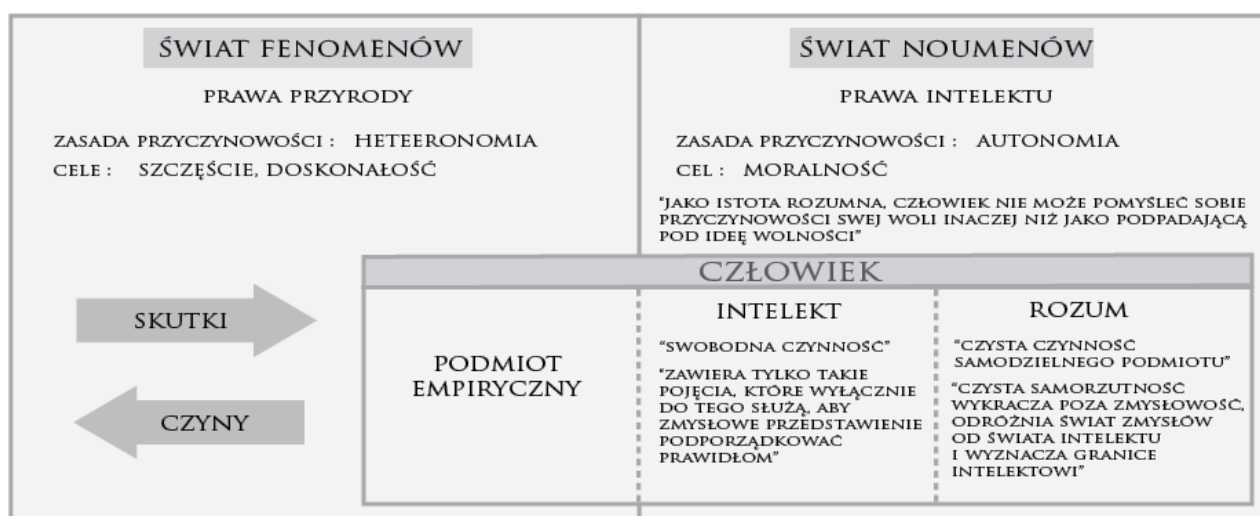
⁵⁷ Tamże, s. 28

⁵⁸ Tamże

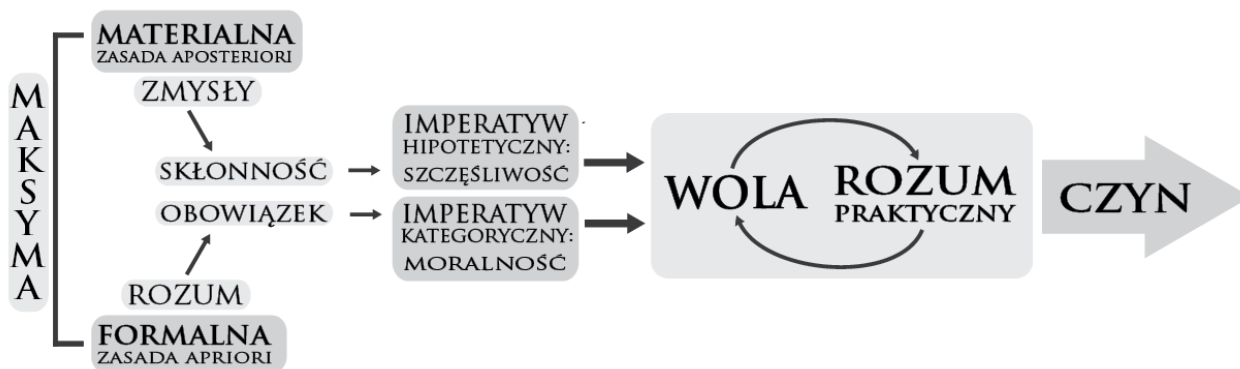
⁵⁹ Tamże, s. 31



Rysunek 1. Schematyczny podział imperatywów.



Rysunek 2. Schematyczne przedstawienie podmiotu moralnego.



Rysunek 3. Schematyczne przedstawienia czynu i podejmowania decyzji na podstawie maksymy: połączenie koncepcji podmiotu moralnego i imperatywów.

III. KWESTIA ZŁA

Bertrand Russell w książce „Problemy filozofii” próbując określić dobrą teorię prawdy sformułował trzy wymagania jakie powinna spełniać taka teoria. Jednym z tych zaleceń było zdefiniowanie fałszu. Myślę, że tak samo od systemów moralnych powinniśmy wymagać rzetelnej definicji zła. Bo jeśli pominiemy w naszych rozważaniach zło, istnieje duża szansa, że to co nazwaliśmy dobrem w rzeczywistości może okazać się złem, a konsekwencje wynikające z takich błędów są w praktycznym życiu dużo bardziej dewastujące niż może być fałsz w przypadku nauki.

Ta część pracy jest spoiwem między skrupulatną i szczegółową analizą „Uzasadnienia metafizyki moralności” a rozważaniami dotyczącymi zła radykalnego i grzechu strukturalnego. Cała praca polegająca na drobiazgowym rozkładzie systemu Kanta była potrzebna, by teraz wydobyć wszystkie te momenty, gdzie zło jest wskazane *explicite* i te miejsca, gdzie zło zostało przemilczane lub ukryte pod postacią dobra. Bowiem najcięższy zarzut wobec „Uzasadnienia...” polega właśnie na braku koncepcji zła, co doprowadziło do tego, że osiągnęliśmy cel przeciwny do wyznaczonego.

Aby oczyścić koncepcję Kanta z pozorów dobra posłużę się jego późniejszą książką „Religią w obrębie samego rozumu”, gdzie weryfikuje on część swoich twierdzeń. Inspiracją do tej konfrontacji był wykład Krzysztofa Okopienia⁶⁰, skrótowno ujęty w podrozdziale książki „Podmiot czyli podrzutek. O fenomenologii odbioru idei filozoficznych”: „Lecz czymże jest wola określona przez Dobro? Czymkolwiek jest – jest okazją do sporu między chrześcijaninem a kantystą. Pierwszy powiada: to wola, której udaje się zaniknąć (obfitość tekstów na ten temat żywi się Chrystusowym „Nie wyście mnie wybrali, ałem Ja was wybrał” – J 15, 16). Drugi powiada przeciwnie: to wola, która urzeczywistnia się i samookreśla, tj. – w prawie moralnym – chce sama siebie.

Cóż począć z owym sporem? Otóż można potraktować kantyzm jako przewycięzenie chrześcijaństwa, ale można również chrześcijaństwo potraktować jako przewycięzenie kantyzmu – szczególnie jeśli wziąć pod uwagę osobliwą przygodę samego Kanta, który w książce o religii dokonuje (i doznaje) swoistego samoprzewycięzenia. Kantyzm, który wydał się imponującą i nieskazitelną konstrukcją – wysoko wznoszącym się pomnikiem ludzkiej podmiotowości, okazuje się tu zaledwie półproduktem – materiałem, który daje

⁶⁰ Krzysztof Okopień jest doktorem habilitowanym na Uniwersytecie Warszawskim, pracuje w katedrze filozofii kultury. Duża część tego rozdziału powstała pod wpływem jego wykładów, na które uczęszczałem w roku akademickim 2011/2012.

pretekst do ponowienia odwiecznego lamentu nad ułomnością i niesamowystarczalnością tejże podmiotowości.”⁶¹

Skoro przezwyciężenie moralności kantowskiej dokonuje się z perspektywy chrześcijańskiej, będę w dalszej części pracy odwoływał się do niektórych elementów teologii katolickiej. Oczywiście „Religia w obrębie samego rozumu” nie jest kanonicznym dziełem Kościoła Katolickiego, niemniej jednak, można za Okopieniem, interpretować pewne fragmenty tej książki, jako zgodne z nauką chrześcijańską. Kant był wychowywany w duchu religii pietystycznej, dlatego przejście na grunt doktryny katolickiej może się wydawać nieuprawnione, jednak z punktu widzenia kontekstu uzasadniania, takie przejście nie jest nadużyciem.

Obie prace Kanta: „Uzasadnienie...” i „Religia...” różnią się nie tylko poglądami, ale również formą. W „Uzasadnieniu...” Kant miał ambicję stworzyć z moralności dyscyplinę ścisłą, naukową. Osiągnął to oddzielając od rozumowych, apriorycznych praw wszystko to, co wiązało się ze światem empirycznym: „etyka formułująca swe normy *a priori* i w sposób powszechnie ważny osiąga walor naukowości”⁶². Schemat podziału nauk, gdzie etyka jest jedną z dziedzin, rozpisany na podstawie przedmowy do „Uzasadnienia...”, znajduje się na końcu rozdziału (rys. 4). W „Religii...” Kant zwraca się z powrotem do człowieka – książka ta bardziej jest rozprawą antropologiczną niż traktatem metafizycznym.

W tym miejscu warto wrócić do analogii zestawiającej „Uzasadnienie...” z „Traktatem logiczno-filozoficznym”. W obu wypadkach dochodzi do radykalnego zerwania z budowaniem pojęciowej konstrukcji, a cała energia skupia się na badaniu konkretnych przejawów życia (lub używania języka). Wittgenstein po napisaniu „Traktatu...” uznał, że wszystko co było do zrobienia w filozofii, zostało zrobione, dlatego warto zająć się czymś innym. Stwierdził tak, ponieważ jego koncepcja języka jako obrazu świata, doprowadzona konsekwentnie do końca, wykazała, że większość problemów filozoficznych jest „poza” językiem i nie mamy prawa o nich mówić. Jednak po około dziesięciu latach wrócił on do filozofii z nowym zestawem przekonań. Jak pisał w „Uwagach różnych” jego celem stało się zejście „z nagich wyżyn rozumności w zielone doliny głupoty”⁶³. Jego nowe credo można ująć w zdaniu: „nie pytaj o znaczenie, pytaj o użycie”. I w związku z tym również forma „Dociekań” jest inna. Jak pisze dr Dziobkowski, „Dociekania...” „są to *szkice*, a nie gotowe

⁶¹ K. OKOPIEŃ, *Podmiot czyli podrzutek. O fenomenologii odbioru idei filozoficznych*, wyd. Wydziału filozofii i socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1997, s. 94

⁶² J. MIGASIŃSKI, *Filozofia nowożytna. Postacie. Idee. Problemy.*, wyd. Stentor, Warszawa 2011, s. 154

⁶³ L. WITTGENSTEIN, *Uwagi różne*, tłum. M. KOWALEWSKA, wyd. KR, Warszawa 2000, s. 116

obrazy, bo Wittgensteinowi nie chodzi o skończoną, dopracowaną w szczegółach teorię. Szkicowość jego dociekań jest czymś zamierzonym. Wynika z charakteru badanych zjawisk, z „rozmytych brzegów” pojęć, które przyciągają uwagę filozofów.”⁶⁴

Podobnie z „charakteru badanych zjawisk” wynika forma „Religii...”. Zwrot w badaniach moralności w kierunku zła wiąże się z przewartościowaniem całego podejścia do zagadnień moralnych. Jak interpretuje to Krzysztof Okopień: „Lektura Kantowskiej *Religii* pozwala prześledzić, jak oto poszukiwanie „podstawy zła” „w prawie, które wola sama sobie wyznacza dla korzystania ze swej wolności, tzn. w maksymie”, prowadzi do odkrycia radykalności zła, które „niszczy podstawę wszystkich maksym”. Lektura Kanta stawia nas tedy w obliczu wstrząsającej przygody myślenia, które pytając o podstawy zła, zepchnięte zostaje samo w zło bezpodstawności. Wstrząs ów sprawia, że pojawiają się w tekście Kanta pojęcia jaskrawo anty-Kantowskie: „usposobienie”, czyli „głębia serca”, „niezbadaana podstawa (unerforschliche Grund) wolności” i ostatecznie „otchłań (Abgrund) tajemnicy”, dotycząca możliwej obecności Boga w naszym działaniu. Pojęcia te wyróżniając immanentne doświadczenie nieskończoności jako doświadczenie zła, wyrażają zarazem głód dobra jako określenia, które nie będzie już – gdyż być nie może – samookreśleniem samo-przejrzystego w swej rozumności podmiotu.”⁶⁵

Kant, jak Wittgenstein, zrezygnował ze swojej naczelnej zasady, a te same kwestie moralności postawione w nowej perspektywie, zostały ujęte w zupełnie nowy sposób – już nie jako ścisłe i naukowe problemy, tylko jako „otchłań tajemnicy”. Dlatego w dalszej części pracy będzie się dało odczuć zmianę akcentów – więcej będzie pytań niż odpowiedzi i poszukiwań niż rozwiązań.

Kolejną trudnością, gdy zagłębia się w „Religię w obrębie samego rozumu” jest styl Kanta. Jak czytamy we wstępie Aleksandra Bobko: „Trudność stylu pisania Kanta, która polega przede wszystkim na używaniu niezwykle długich zdań o wielkim stopniu złożoności, jest niemal przysłowiowa. *Die Religion...* nie jest tu wyjątkiem, a może nawet obciążona jest Kantowską manierą bardziej niż wcześniejsze dzieła (maniera ta wzmagala się wraz z wiekiem filozofa z Królewca, a niniejsza książka była jedną z jego ostatnich prac).”⁶⁶

Z powodu tej manieri, jego późniejsze poglądy były nierozumiane i wyśmiewane. Goethe w liście do Herdera pisał o „Religii...” tak: „Kant potrzebował całego życia, żeby swój płaszcz filozoficzny oczyścić z rozmaitych przesądów, ale pod koniec niecnie go zapaskudził

⁶⁴ B. D Z I O B K O W S K I, „Uwagi o metodzie późnego Wittgensteina” [w:] *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 2012, nr 3 (83), ISSN 1230–1493, s. 87

⁶⁵ K. O K O P I E Ń, *Podmiot czyli podrzutek. O fenomenologii odbioru idei filozoficznych...*, dz. cyt. s. 97

⁶⁶ I. K A N T, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. Aleksander Bobko, wyd. Homini, Kraków 2007, s. 20

złem radykalnym, po to tylko, żeby przyciągnąć chrześcijan do ucałowania jego rąk”⁶⁷. W podobnym duchu wypowiadał się o starości Kanta Bolesław Miciński (Kant publikując „Religię...” miał prawie 70 lat): „W ciągu dnia drzemał na fotelu, a wieczorem gdy prowadzono go do łóżka: ‘ach, panowie – wzdychał – młodzi jesteście i silni. Widzicie moją nędzę... gdy dożyjecie moich lat, słabi będziecie jak ja... Mówi Biblia: życie ludzkie trwa lat siedemdziesiąt najwyżej, a i to co w życiu najlepsze jest tylko zmęczeniem i pracą’. Noce miał niespokojne i nawiedzały go złe sny! Złe sny wylatywały z Homeryckiego piekła bramą z rogu, podobne do nietoperzy. W sypialni o wiecznie zamkniętych okiennicach powiewały błoniaste skrzydła i świeciły okrągłe rubinowe oczy. Budził się przerażony i znów zasypiał. W strudzonej wyobraźni – jak liście na wietrze – płynęły obrazy poplamione krwią, jakby stronicie wydarte z Króla Leara. Śmiał się o świetle, pokpiwał z nocnych widziadeł i zapisywał w dzienniczku: ‘Wystrzegać się złych snów’. Niestety, wracały uporczywie wieczorem. W nocy osłabione hamulce psychiczne nie panowały nad wyobraźnią – za dnia zawodziła strudzona pamięć. Umiał co prawda recytować bezbłędnie – mechanicznie – tablice logarytmów Keplera, ale płątał się już w najprostszych rachunkach i brakło mu nieraz słów codziennego użytku. Przy obiedzie powtarzał w kółko te same anegdoty i tak zamiast ubawiać, zasmucał współbiesiadników obrazem umysłowego niedołęstwa.”⁶⁸

Wbrew takim poglądom stoi interpretacja Okopienia, dla którego „Religia...” jest dziełem dorównującym rangą „Krytyce czystego rozumu”: „Taką nie-napisaną trzecią krytykę zawiera – w postaci „racji zarodkowych” – Kantowska *Religia w obrębie samego rozumu*”⁶⁹. Tym tropem będę podążał w tej pracy, choć ze względu na zawilóść stylu Kanta i problematyki jaką porusza, główne tezy będę stawiał w oparciu o książkę Krzysztofa Okopienia.

Zanim przejdziemy do poglądów wyłożonych w „Religii” trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie gdzie obecne jest zło w „Uzasadnieniu...”. Co znamienne, słowa „zło” nie ma w skorowidzu pojęć, pojawia się natomiast „postępowanie sprzeczne z obowiązkiem” i jest ono rozumiane raczej jako logiczna sprzeczność z prawem ogólnym. Według Kanta nie możemy chcieć działać wbrew prawu powszechnemu, „ponieważ wola taka zaprzeczałaby sama sobie”⁷⁰. Choć Kant nigdzie nie nazywa czynów niezgodnych z obowiązkiem czynami

⁶⁷ Cytat ten jest dokładnym zapisem słów Krzysztofa Okopienia z wykładu „Filozofii kultury” z 4.04.2012 r. Niestety na wykładzie nie zostało podane źródło, a mi nie udało się odnaleźć korespondencji między Goethem a Herderem tłumaczonej na polski. Jednak cytat ten nie jest kluczowym punktem pracy, a ponieważ posiada też walor estetyczny, postanowiłem go zachować mimo braku przypisu.

⁶⁸ B. M I C I Ń S K I, *Pisma. Eseje, artykuły, listy*, oprac. A. M I C I Ń S K A, wyd. Znak, Kraków 1970, s. 122

⁶⁹ K. O K O P I E Ń, *Podmiot czyli podrzutek. O fenomenologii odbioru idei filozoficznych...*, dz. cyt. s. 97

⁷⁰ I. K A N T, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, dz. cyt. s. 55

złymi moralnie, dla naszych celów zło możemy zdefiniować jako niezgodność woli z rozumem praktycznym: „Jeżeli zaś rozum sam przez się skłania wolę w niedostatecznej mierze, jeżeli podlega ona jeszcze subiektywnym warunkom (pewnym pobudkom), które nie zawsze zgadzają się z obiektywnymi; jednym słowem, jeżeli wola sama w sobie nie zgadza się w pełni z rozumem (co u człowieka rzeczywiście zachodzi), to czyny, poznane obiektywnie jako konieczne, są subiektywnie przypadkowe, a skłanianie takiej woli według praw obiektywnych jest przymusem; tj. stosunek praw obiektywnych do woli niezupełnie dobrej przedstawiamy sobie jako skłanianie woli istoty rozumnej wprowadzić przez racje rozumowe, którym jednakże wola ta z natury swej niekoniecznie jest posłuszna”⁷¹.

Samo pomijanie kwestii zła jest też szkodliwe dla spójności systemu Kanta. Jest wiele niejednoznacznych problemów moralnych, w których pojawia się wybór „mniejszego zła” albo problem powstrzymywania innych przed złem moralnym, gdzie działanie z obowiązku kłóci się z ogólnym poczuciem moralnym. Jako sztandarowy przykład podaje się historię Polaka ukrywającego Żyda w czasie II wojny światowej: przychodzi Niemiec i pyta się, czy Polak ukrywa Żyda. Ponieważ w naszym postępowaniu musimy wyłączyć z obrachunku skutek i korzyść⁷² i kierować się tylko czystym poszanowaniem praktycznego prawa⁷³, musielibyśmy powiedzieć prawdę. Oczywiście można by bronić Kanta, używając trzeciego sformułowania imperatywu obowiązku i stwierdzić, że ponieważ krajan Kanta nie zamierza traktować drugiego człowieka jako celu samego w sobie, to naszym obowiązkiem jest powstrzymać jego działania. Ale to znów można łatwo podważyć, a przecież zaletą imperatywu miało być to, że „do rozstrzygnięcia, co mam czynić [...] nie potrzebuję wcale wielkiej przenikliwości”⁷⁴.

Gdzie w takim razie ukryło się zło w systemie Kanta? Na pewno trzeba się przyjrzyć imperatywom, gdyż to one leżą w centrum jego metafizyki moralności. Imperatyw to „formuła nakazu”⁷⁵, który zmusza wolę, natomiast nakaz to „przedstawienie obiektywnej zasady”⁷⁶, więc imperatyw to „formuła przedstawienia obiektywnej zasady”. Imperatywy dzielą się na hipotetyczne i kategoryczne: „w pierwszym wypadku przedstawiają praktyczną konieczność możliwego czynu jako środka prowadzącego do czegoś innego, czego chcemy (albo przynajmniej możemy chcieć). Kategorycznym byłby imperatyw, który przedstawiałby

⁷¹ Tamże, s. 38

⁷² Tamże, s. 21

⁷³ Tamże

⁷⁴ Tamże, s. 25

⁷⁵ Tamże, s. 38

⁷⁶ Tamże

czyn jako sam w sobie, bez względu na inny cel, jako obiektywnie konieczny.”⁷⁷ Dalej imperatyw hipotetyczny dzieli się na imperatyw zręczności i szczęśliwości⁷⁸ (rys. 1).

To co budzi wątpliwość, to opis imperatywu zręczności: „czy cel jest rozumny i dobry, o to tutaj wcale nie chodzi, lecz tylko o to, co należy czynić, żeby go osiągnąć. Przepisy dla lekarza, jak pacjenta w gruntowny sposób uzdrowić, i dla truciciela, jak człowieka na pewno zabić, posiadają o tyle tę samą wartość, że każdy z nich służy do zupełnego osiągnięcia swego celu”⁷⁹. Takie postawienie sprawy klóci się arystotelesowską koncepcją czynów, przejętą i rozwiniętą przez świętego Tomasza⁸⁰. Według tej koncepcji każdy czyn ma wartość moralną i nie ma czynów moralnie neutralnych. I tu dochodzi do pierwszego konfliktu między wizją Kanta a nauką katolicką. Konsekwencje w postaci utajonego zła takiej koncepcji imperatywu hipotetycznego można zaobserwować tam, gdzie dochodzi do oderwania czynu od podmiotu, czyli wszędzie gdzie odpowiedzialność za zło zostaje przeniesione na strukturę (sztandarowym przykładem są naziści, którzy w czasie procesu norymberskiego tłumaczyli, że „wykonywali tylko rozkazy”).

Także imperatywy hipotetyczne – wolne od moralnego wartościowania – są złudzeniem. Być może mogą one istnieć jako pewne reguły oderwane od życia, ale nie mogą one znajdować zastosowania w postępowaniu podmiotu. Samo rozdzielenie czynów człowieka na moralne i niemoralne nie jest logicznie możliwe – jeśli potraktujemy zachowanie podmiotu moralnego jako pewną sekwencję ludzkich aktów, to widać wyraźnie, że niemożliwe jest separacja czynów moralnych od neutralnych moralnie. Podstępowanie takiego podmiotu tworzy pewną hierarchię środków i celów i żadne zachowanie nie jest poza obrębem tej struktury. Jeśli mają istnieć czyny konieczne, to cała struktura musi być konieczna. Ten problem pojawia się też w „Uzasadnieniu...”, przy trzecim sformułowaniu imperatywu obowiązku. Jak pisze Kant: „sama istota rozumna, nie może nigdy tworzyć podstawy wszystkich maksym postępowania tylko jako środek, lecz [...] zawsze zarazem jako cel.”⁸¹ To sformułowanie wyklucza istnienie imperatywów hipotetycznych jako tylko „środka prowadzącego do czegoś innego”⁸².

Podobnie czyny same w sobie są pewnym nieporozumieniem, wynikającym z błędnego zrównania celu ze skutkiem. Wydaje się, że naszym celem jest skutek,

⁷⁷ Tamże, s. 40

⁷⁸ Tamże, s. 42

⁷⁹ Tamże

⁸⁰ św. T. Z A K W I N U, „Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie” [w:] *Suma Teologiczna*, T 9., tłum. F. B E D N A R S K I O.P., wyd. Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn wyd. II, s.183

⁸¹ I. K A N T, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, dz. cyt. s. 75

⁸² Tamże, s. 40

a osiągnięty skutek jest celem. Jednak Kant pisząc o skutkach i celach ma na myśli zawsze skutki i cele materialne, to znaczy przedmiot naszego czynu; natomiast cel można pomyśleć także poza światem przyrody – i zdaje się, że tak jest w przypadku postępowania moralnego. W końcu osoba nie jest posłuszna imperatywowi samemu w sobie, tylko celowi, jakim jest postępowanie moralne lub chęć czynienia dobrze (którą możemy umiejscowić w świecie noumenów i którego wyjaśnić nie jesteśmy w stanie).

Następnie imperatyw kategoryczny, jako cel sam w sobie, kłóci się z chrześcijańską koncepcją grzechu. Według Kanta, jeśli człowiek postępuje niemoralnie, robi to tylko ze względu na skłonność, a nie racjonalny wybór: „Nie znajdziemy nikogo, nawet najgorszego łotra, jeżeli tylko zresztą przyzwyczajony jest używać rozumu, który, jeśli przedłożymy mu przykłady rzetelności w zamiarach, stałości w wypełnianiu dobrych maksym, współczucia i powszechnej życzliwości (połączone jeszcze do tego z wielkimi ofiarami z korzyści i wygody), nie życzyłby sobie także być człowiekiem takich przekonań i tego pokroju (*so gesinnt sein*). Lecz nie może on tego w sobie urzeczywistnić tylko z powodu swych skłonności i popędów.”⁸³

Takie sformułowanie imperatywu (czynu samego w sobie) może wynikać z założenia Kanta, że człowiek nie może podjąć decyzji o tym, czy chce czy nie chce postępować moralnie. Ta decyzja została już podjęta poprzez formę apriorycznego rozumu. To struktura wyznacza postępowanie i może ono być co najwyżej niezgodne z imperatywem (możliwa jest tylko słabość woli, która zamiast kierować się prawem obiektywnym wybiera subiektywną skłonność). Ale sam człowiek nie może podjąć decyzji, by postąpić źle – mogą go do tego skłonić pobudki płynące ze świata przyrody (czyli po prostu pożądanie przyjemności i unikanie bólu), ale na poziomie intelektu nie możemy chcieć zła. Dlatego pragnienie dobra (i sformułowanie imperatywu kategorycznego) nie może być naszym intencjonalnym celem – jest ono naszym celem strukturalnym, wynikającym z naszych apriorycznych własności. Stąd pochodzi właśnie koncepcja czynu „samego w sobie, bez względu na inny cel”⁸⁴.

Jeszcze jaskrawiej ten problem widać w przypadku samej czystej woli. Ponieważ nie dotyczą jej żadne skłonności, jest ona „niczym innym jak praktycznym rozumem”⁸⁵ i „już sama z siebie jest z koniecznością zgodna z prawem.”⁸⁶ W ten sposób niemożliwie jest istnienie Złego Ducha, który mógłby sprzeciwić się woli Bożej: „Gdybym był członkiem tylko świata intelektu, wszystkie moje czyny byłyby zupełnie zgodne z zasadą autonomii

⁸³ Tamże, s. 98

⁸⁴ Tamże, s. 40

⁸⁵ Tamże, s. 38

⁸⁶ Tamże, s. 40

czystej woli”⁸⁷. Skoro tylko skłonności świata przyrody są przyczyną działań niezgodnych z prawem powszechnym, to czysta inteligencja, która pozbawiona jest tych skłonności nie mogłaby sprzeciwić się temu prawu. A to oczywiście jest sprzeczne z koncepcją chrześcijańską. Nawiasem mówiąc, w „Religii...” Kant pisze o Szatanie, że „nie wiadomo, jak istota, która była początkowo dobra, stała się tak zła”⁸⁸, przyznaje mu istnienie, jednak pozostawia nierozstrzygnięte to, jak ono jest możliwe.

Naturalną konsekwencją odrzucenia imperatywu kategorycznego jako źródła moralności jest zweryfikowanie poglądu o autonomiczności woli. Autonomię możemy rozumieć na trzy sposoby, jako:

1. Niezależność od determinacji przyrody⁸⁹
2. Samoistnie kierowanie się wolą („autonomia woli jest właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem”⁹⁰)
3. Prawodawczą właściwość woli („moralność jest [...] stosunkiem czynów do autonomii woli, to jest do możliwego powszechnego stanowienia prawa przez jej maksymy”⁹¹)

Oczywiście zastrzeżenia dotyczą tylko punktu trzeciego, według którego wola jest źródłem prawa. Kwestia ta była najtrudniejsza do uchwycenia, ponieważ według Kanta wszystkie sformułowania imperatywów (materialny, formalny i całkowity) są tożsame i tam gdzie w jego opinii pojawiają się truizmy, w rzeczywistości są bardzo zawile i trudne do uchwycenia sprzeczności. Wcale nie jest oczywiste na przykład, że z faktu, że człowiek jest celem samym w sobie, wynika jego prawodawcza własność.

Na początku Kant definiując heteronomię, stwierdził, że jeżeli wolę determinują skłonności (czyli pobudki ze świata przyrody), to taka wola jest heteronomiczna⁹². Jednak rozwijając tę myśl w dalszej części „Uzasadnienia...”, pisze: „Jeżeli wola szuka prawa mającego ją skłaniać w czymkolwiek innym, niż w zdatności swych maksym do własnego powszechnego prawodawstwa, a więc jeżeli wychodząc poza siebie samą [szuka go] we właściwości któregoś ze swych przedmiotów, to zawsze wypływa z tego heteronomia”⁹³. W tym zdaniu zostało stwierdzone dużo więcej niż na początku. W przypadku pierwszej definicji, można się z Kantem zupełnie zgodzić: skoro wolę determinują prawa przyrody,

⁸⁷ Tamże, s. 97

⁸⁸ I. K A N T, *Religia w obrębie samego rozumu...*, dz. cyt. s. 112

⁸⁹ I. K A N T, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, dz. cyt. s. 68

⁹⁰ Tamże, s. 78

⁹¹ Tamże, s. 77

⁹² Tamże, s. 68

⁹³ Tamże, s. 79

bezmądlne kierowanie się przyjemnością i przykrością, słowem mówiąc: instynkt, to taka wola rzeczywiście nie kieruje postępowaniem, które jest wyznaczane okolicznościami (ukłon w stronę behawiorystów). Natomiast w powyższym zdaniu Kant stwierdza, że nie wystarczy, że wola nakłania rozum praktyczny w stronę prawa – dodatkowo swe maksymy musi czerpać z powszechnego prawodawstwa woli. Wola nie musi być źródłem prawa, aby być autonomiczna – jeżeli wola postanawia przyjąć jakieś pryncypium za swoją zasadę, widząc, że jest ona dobra, nie musi kierować się swoim powszechnym prawodawstwem – nawet trudno sobie wyobrazić takie powszechne prawodawstwo oparte na pustym treściowo pojęciu „prawa ogólnego”. Nie umniejsza to też godności woli, jeśli sama ona decyduje się podporządkować prawu – nie musi ona wcale posiadać prawodawczego charakteru, by jej godność została zachowana; godność ta wynika z samej możliwości wyboru, z decyzji jaką wola podejmuje – i dopiero w ten sposób ta godność staje się możliwą; godność wynika z wolności człowieka, a jeśli z samej struktury woli wynika jej prawodawczy charakter, to również godność staje się czymś strukturalnym.

Jest też historyczny argument przeciwko koncepcji autonomii woli. Nie chcę tutaj wchodzić w długie i głębokie rozważania na temat prawa, wystarczy odesłać do książki Pierre’a Legendre’a „Zbrodnia kaprała Lortiego”⁹⁴. Pierre Legendre jest francuskim historykiem prawa i psychoanalitykiem z pokolenia generacji francuskiej ’68, jednak jego poglądy często były sprzeczne z duchem tej rewolucji. W swoich pracach analizuje on podstawy prawa europejskiego i krytykuje nowoczesne podejście do prawa, które jest, według mnie, po części konsekwencją kantowskiej koncepcji autonomii woli. Jak pisze Wawrzyniec Rymkiewicz we wstępie do książki, Legendre „uważa, że podmiot jest konstruowany w strukturze, nie ma zatem żadnego podmiotowego samo-stanowienia”⁹⁵. Jedną z konsekwencji idei woli prawodawczej jest współczesne europejskie prawodawstwo, które raczej dostosowuje prawo do człowieka, a nie kształtuje obywateli poprzez prawo, co przecież w bardzo długiej tradycji miało rzeczywiście miejsce (podmiototwórczy charakter prawa; maska, jako źródłosłów słowa *persona*, która dopiero kształtowała człowieka i relacje międzyludzkie). Natomiast u Kanta prawo jest czymś apriorycznym, będącym w samej strukturze podmiotu.

Tak samo wątpliwy jest nieuzasadniony skok z moralności do prawa, nad którym Kant w ogóle się nie zastanawia. Dla niego zdaje się oczywiste, że dziedziny te są niemal tożsame.

⁹⁴ Książka ukazała się niedawno w polskim tłumaczeniu przez wydawnictwo „Kronos”, przy okazji wydania odbyła się debata i audycja radiowa szerzej omawiająca problem prawa.

⁹⁵ W. R Y M K I E W I C Z, „Sofokles w Quebecu” [w:] *Zbrodnia kaprała Lortiego. Traktat o Ojcu*, tłum. A. D W U L I T, wyd. Biblioteki kwartalnika Kronos, Warszawa 2011, s. XII

A jednak rozważania moralne nie zawsze mają implikacje prawne, a sam związek prawa z moralnością jest źródłem wielu dyskusji. Ze współczesnych tekstów można wspomnieć esej Richarda Mervyna Hare'a „Abortion and the golden rule”⁹⁶ gdzie wykazuje on, że rozważania moralne nie przekładają się na rozwiązania prawne, i sam szkicuje projekt tłumaczenia języka prawa na język moralności (choć jak sam przyznaje – niedoskonały).

Na końcu można zastosować wobec Kanta argument, którym on sam zbija koncepcje moralności racjonalistów: „Wśród racjonalnych, czyli rozumowych podstaw moralności istnieje przecież ontologiczne pojęcie doskonałości. (Wprawdzie jest [ono] puste, nieokreślone, a więc nieużyteczne do wynalezienia w niezmiernym polu możliwej rzeczywistości odpowiedniego dla nas *maximum*; wprawdzie przy odróżnianiu w sposób specyficzny rzeczywistości, o której tu mowa, od każdej innej, ma ono nieuchronny pociąg do kręcenia się w kółko i zakładania moralności, którą ma wytłumaczyć.)”⁹⁷ Kant unika bezpośrednio tego samego zarzutu błędnego koła poprzez wprowadzenie zasady doskonałości do apriorycznych form intelektu i zamaskowanie jej „celem samym w sobie” i „autonomiczną wolą”. Można powiedzieć, że przenosi on ten sam błąd z poziomu pojęć na poziom metafizyczny.

Po tak szczegółowej części krytycznej należałoby zbudować odpowiednio wyczerpującą część pozytywną, ukazującą metafizyczne podstawy zła, natury ludzkiej i moralności na podstawie „Religii...”. Jednak z wielu powodów taki projekt nie jest możliwy. „Religia w obrębie samego rozumu” nie jest dziełem tak systematycznym jak „Uzasadnienie...” i dużo uczciwiej stawia człowieka wobec nierozwiązanych kwestii. Drugim problemem jest sam przedmiot naszego badania, a mianowicie zło. Dla osób zabierających się za studiowanie systemów moralnych wyznacznikiem skrupulatności i wnikliwości badań jest niekiedy zdanie z „Etyki Nikomachejskiej”: „Co się tyczy opracowania naszego przedmiotu, to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot pozwala. Nie we wszystkich bowiem wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości, podobnie jak nie we wszystkich twórcach ręki ludzkiej.”⁹⁸

I tu pojawia się pytanie jak dużą wnikliwość możemy osiągnąć badając zło. Sprawa ta wcale nie jest oczywista, o czym świadczą przestrogi Krzysztofa Okopienia przed duchowym paraliżem spowodowanym ciągłym pytaniem o zło, wplątujące człowieka w „kołowrót złej

⁹⁶ R. M. H A R E, „Abortion and the Golden Rule” [w:] *Philosophy & Public Affairs* 1975, T 4, nr 3, s. 201-222 lub: <http://www.jstor.org/stable/2265083>

⁹⁷ I. K A N T, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, dz. cyt. s. 82

⁹⁸ A R Y S T O T E L E S, „Etyka Nikomachejska”, księga I, 1094b [w:] *Normy moralne*, M. O S S O W S K A, Warszawa 1970, s. 11

nieskończoności”⁹⁹. Również Michał Łuczewski dostrzega w poszukiwaniu istoty zła zagrożenie dla nauki, a więc i naszych badań. W swoim eseju „Demoniczne źródła nauk społecznych”, pokazuje, że spersonifikowane zło w postaci szatana doprowadza do impasu w naukach, które w nieskończoność szukają ugruntowania: „Dla rozwoju systemu naukowego szatan stanowi przeszkodę, gdyż z definicji jest obserwatorem wyższego rzędu niż teoria nauki – to znaczy zawsze widzi to, czego nie widzi teoria. Z tego paradoksu teoria może wyjść jedynie w ten sposób, że będzie starała się spojrzeć na siebie z punktu widzenia szatana. Problem polega jednak na tym, że szatan jako istota bardziej inteligentna niż człowiek może wspiąć się na jeszcze wyższy poziom. Prowadzi to do nieskończonego regresu, który uniemożliwia uprawianie samej nauki. Zamiast bowiem skupić się na praktyce badawczej, teoria nauki musi nieustannie ugruntowywać sam sens uprawiania nauki.”¹⁰⁰

Regres w nieskończoność nie jest jedynym zagrożeniem spowodowanym badaniem zła. Dużo większym niebezpieczeństwem jest przedmiot badania, który nie pozostaje obojętny na nasze poszukiwania. W czasie wykładu o „Religii...” Krzysztof Okopień przestrzegał przed dwuznacznością badania zła: „Jest to z dawien dawna problem chrześcijaństwa, mianowicie jak przyjąć głęboko skażoną naturę ludzką bez fascynacji tą głęboko skażoną naturą, czyli jak przyjąć i odrzucić zarazem?” Tę samą dwuznaczną grę zła wskazuje Łuczewski: „otóż szukając tropów diabła, z konieczności za diabłem podążamy. W tej sytuacji nie sposób stwierdzić, czy to my go tropimy, czy to on nas ku sobie pociąga; czy idziemy jego śladami dlatego, żeby wiedzieć dokąd idzie, czy też dlatego, że to on chce, żebyśmy za nim podążali.”¹⁰¹

Możemy też zinterpretować książkę, trzeci raz odwołując się do analogii z Wittgensteinem, jako dzieło, które ma rozbudzać naszą wrażliwość, a nie tworzyć teorię. W tym sensie książka o religii nie jest traktatem o złu, tylko podrzuconym kukułczym jajem, które cały czas ma stawiać nam pytania, niepokoić nas, wybudzać z dogmatycznej drzemki. Ma być książką niezrozumiałą i niepokojącą.

I w końcu celem tej pracy nie było opisanie i scharakteryzowanie zła. W mojej interpretacji (i po części Krzysztofa Okopienia) „Religia w obrębie samego rozumu” nie jest książką przedstawiającą w sposób systemowy moralność. Jej funkcja polega raczej na przekroczeniu kantowskich kategorii i wskazaniu na dużo większe ograniczenia ludzkiego poznania, niż nam się to mogło wydawać. Nie można jednak zarzucać tym rozważaniom, że

⁹⁹ K. OKOPIEŃ, *Podmiot czyli podrzutek. O fenomenologii odbioru idei filozoficznych...*, dz. cyt. 97

¹⁰⁰ M. ŁUCZEWSKI „Demoniczne źródła nauk społecznych” [w:] *Stan rzeczy* 2011, nr 1, wyd. Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, s. 19

¹⁰¹ Tamże, s. 6

są one tylko krytyczne, i nie posiadają części pozytywnej. W żadnym razie nie zgodziłby się z tym nawet Kant z okresu „krytycznego”. Jak pisze on w „Krytyce czystego rozumu”: „wprawdzie odpowiedź na te pytania nie wypadła tak, jak tego mogła oczekiwać żądza wiedzy snująca w sposób dogmatyczny rojenia, ją bowiem mogłyby zaspokoić sztuczki czarodziejskie, na których ja się nie rozumiem. Ale to też chyba nie było zamiarem naturalnego powołania naszego rozumu, a obowiązkiem filozofii było usunąć mamidło powstałe z mylnego zrozumienia sprawy, choćby przy tym w nicość się obróciło nie wiadomo ile sławionych i ulubionych rojeń”¹⁰². Ponadto poznanie granic poznania ma też wartość poznawczą, a stawianie tych granic w sposób uczciwy zasługuje na dużo większy szacunek niż autorzy, którzy podejmują się „rozszerzyć poznanie ludzkie poza wszelkie granice możliwego doświadczenia”¹⁰³: „ograniczenie obszaru doświadczenia przez coś, co jest poza tym rozumowi nieznane, jest jednak poznaniem, które pozostaje rozumowi jeszcze i na tym stanowisku. Wskutek tego rozum nie zamyka się wewnątrz świata zmysłowego ani też nie wybiega fantazją poza jego granice, lecz tylko, jak przystoi znajomości granicy, ogranicza się do stosunku zachodzącego między tym, co leży na zewnątrz tej granicy, a tym, co jest wewnątrz niej zawarte”¹⁰⁴.

Dlatego w tym miejscu trzeba uciąć pytania dotyczące istoty zła, ponieważ będą się one ciągnąć w „złą nieskończoność”, i należy za Okopieniem skwitować litanię pytań o zło bezradnym „et cetera”¹⁰⁵. Ponieważ dopóki pytamy, możemy mieć pewność, że nie znaleźliśmy odpowiedzi, i dopiero „dar łaski – czymkolwiek jest – jest na pewno darem, który pozwoliłby nam przestać pytać i zacząć cieszyć się milczeniem”¹⁰⁶. Następny rozdział, krótszy objętościowo, przedstawia drugie zagadnienie tej pracy, czyli problem „grzechu strukturalnego”.

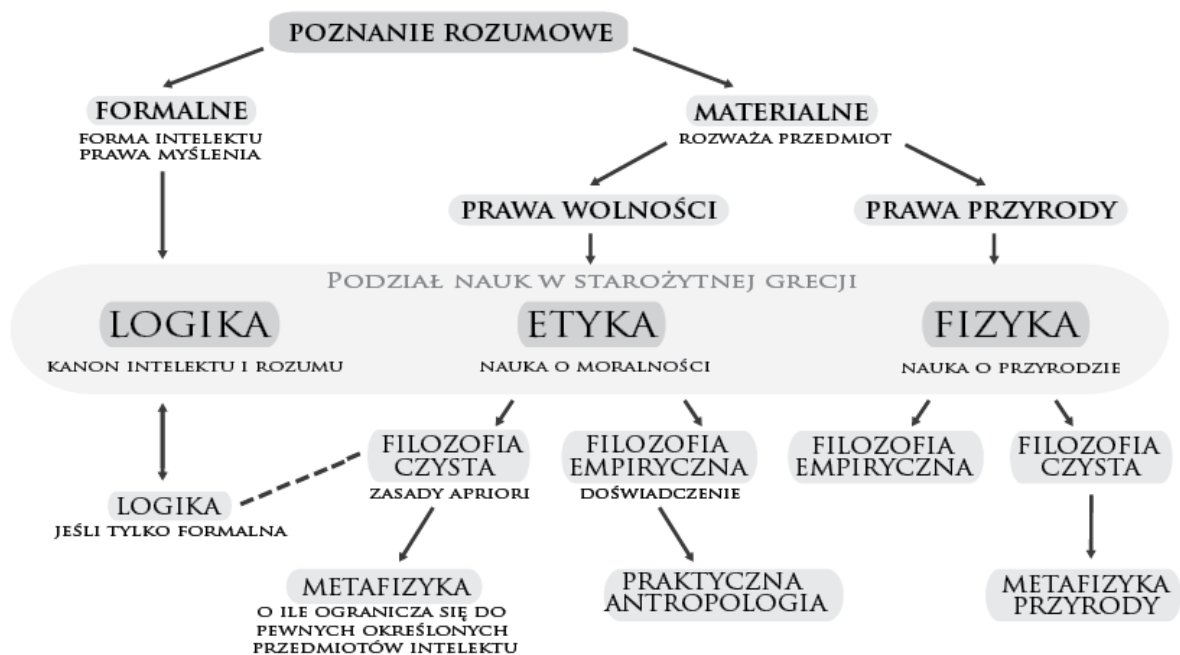
¹⁰² I. K A N T, *Krytyka czystego rozumu...*, dz. cyt. s. 11

¹⁰³ Tamże, s. 12

¹⁰⁴ I. K A N T, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. B O R N S T E I N, na nowo opracowała J. S U C H O R Z E W S K A, Warszawa 1960, paragraf 59, s. 116

¹⁰⁵ K. O K O P I E Ń, *Podmiot czyli podrzutek. O fenomenologii odbioru idei filozoficznych...*, dz. cyt. s. 98

¹⁰⁶ Tamże



Rysunek 4. Podział nauk wraz z zasadą podziału na podstawie wstępu do „Uzasadnienia metafizyki moralności”. Etyka jest w nim ukazana jako jedna z dziedzin nauki.

IV. GRZECH STRUKTURALNY

Pojęcie grzechu strukturalnego jest najbardziej kontrowersyjnym pojęciem, jakim zajmuję się w mojej pracy, i mimo licznych poszukiwań i starań nie znalazłem jego prostej i spójnej definicji. Bezpośrednim impulsem do podjęcia tego tematu stała się publikacja, i towarzysząca jej dyskusja, magazynu apokaliptycznego „44 / Czterdzieści i Cztery” poświęcona temu zagadnieniu. Redaktor naczelny we wstępie przyznaje, że pojęcie to też w jego opinii jest trudne do uchwycenia: „według mojej wiedzy nie stworzono dotąd satysfakcjonującej definicji grzechu strukturalnego [...] Jak na lekarstwo mamy również opracowań na temat grzechu strukturalnego (nie tylko prac teoretycznych, lecz także podstawowych dla prób stworzenia definicji – materiałów opisowych)”¹⁰⁷.

Jednak brak precyzyjnej definicji nie jest przeszkodą dla podjęcia tego tematu z dwóch powodów: po pierwsze, uznaję, za Benjaminem Wikerem¹⁰⁸, że „idee pociągają za sobą określone konsekwencje”¹⁰⁹. Dlatego dla mojej pracy wystarczające jest pokazanie, jakie konsekwencje wywołała idea grzechu strukturalnego, i do wyjaśniania jakich zjawisk jest używana. Drugi powód wynika ze sposobu w jaki będę się starał zmierzyć z tym pojęciem. Zamiast szukać definicji i wyjaśnienia, skupiłem się na fragmentach opisujących konkretne przejawy grzechu strukturalnego. W ten sposób mogę bezpośrednio skonfrontować „Religię w obrębie samego rozumu” z dokumentami Kościoła, w których opisane są symptomy i przejawy grzechu strukturalnego. Co ciekawe, w „Religii...” da się odnaleźć momenty będące w pełni analogiczne do fragmentów encykliki Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis”. Ale zanim przejdę do omówienia podobieństw, pokażę historyczną drogę, jaką to pojęcie przeszło, i wyjaśnię, dlaczego będę się opierał akurat na pismach papieża Polaka.

Początki koncepcji grzechu strukturalnego sięgają teologii wyzwolenia, ruchu, który pojawił się pod koniec lat 60. głównie na terenie Ameryki Łacińskiej¹¹⁰. Teologia wyzwolenia była rezultatem połączenia marksistowskiej filozofii i Ewangelii¹¹¹, i przedstawiała wizję Chrystusa-rewolucjonisty prowadzącego proletariatus (tłumacząc na język Ewangelii: ubogich w duchu) na barykady¹¹². Nierówność klasowa była między innymi wyjaśniana właśnie pojęciami grzechu społecznego, struktur zła, przemocy strukturalnej itp. W reakcji na

¹⁰⁷ M. HORODNICZY, „Imperium zła. Struktury grzechu we współczesnym świecie.” [w:] 44 / Czterdzieści i Cztery 2012, nr 5, ISSN 1899-9093, s. 5

¹⁰⁸ Amerykański etyk, doktor na Vanderbilt University

¹⁰⁹ B. WIKER, *Dziesięć ksiąg, które popsuły świat. Ponadto pięć innych, które temu dopomogły*, tłum. Z. DUNIAN, wyd. Fronda, Warszawa 2012, s.14

¹¹⁰ F. DAGMANG, „Structures and structural sin” [w:] *Hapág* 2005, T 2, nr 1: 77-112, s. 1

¹¹¹ Tamże

¹¹² G. WEIGEL, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, wyd. Znak, Kraków 2000, s. 580

wojujący Kościół Kongregacja Nauki Wiary wydała w 1983 roku „Instrukcję o niektórych aspektach *teologii wyzwolenia*”. Był to dokument krytycznie odwołujący się do postulatów głoszonych przez teologów wyzwolenia. Pozytywnym wykładem była wydana w 1986 przez tę samą instytucję „Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu”.

Oba teksty były redagowane przez Jana Pawła II, którego pontyfikat rozpoczął się w 1978. Dlatego jego publikacje bardzo dobrze nadają się do rekonstruowania pojęcia grzechu strukturalnego. Znalazł się on bowiem w samym centrum bardzo gorącego sporu, który zrodził ten termin. Z jednej strony rosła rzesza zwolenników teologii wyzwolenia, którzy najczęściej byli czynnie zaangażowanymi działaczami społecznymi, niekiedy księżmi. Konflikt był na tyle ostry, że część nieposłusznych kapłanów (między innymi Gustavo Gutiérrez, autor najgłośniejszej książki o teologii wyzwolenia) miała przez jakiś czas zakaz prowadzenia działalności naukowej. Z drugiej strony Papież zetknął się bezpośrednio z wcielonymi ideami komunizmu, w czasie gdy żył w Polsce i dużo bardziej sceptycznie podchodził do wizji człowieka zawartej w materializmie dialektycznym. W takich warunkach powstawało pojęcie grzechu strukturalnego, które przejęte od zwolenników Marksa, stało się nowym sposobem opisywania złożonej „nowoczesności rzeczy nowych”¹¹³.

Jak już pisałem, nie będę szukał definicji grzechu strukturalnego, tylko zestawię dwa duże fragmenty tekstów: „Religię w obrębie samego rozumu” i encyklikę „*Sollicitudo rei socialis*”. Wyróżnię w nich trzy ważne momenty, gdzie według mnie pojawiają się wspólne cechy grzechu strukturalnego:

1. Źródła tego grzechu
2. Przejawy grzechu strukturalnego
3. Sposoby zwalczania grzechu strukturalnego

Oczywiście Kant nie używa pojęcia grzechu strukturalnego, jednak ze względu na to, że dwa pierwsze punkty dotyczą dokładnie tego samego zagadnienia u Kanta i u Jana Pawła II, przyjąłem, że Kant opisuje zjawisko „grzechu strukturalnego” nie wprowadzając nowego pojęcia. Zacznę od fragmentu „Religii w obrębie samego rozumu”, ponieważ łatwiej będzie potem dostrzec te same miejsca u Papieża, które bezpośrednio związane są z „grzechem strukturalnym”:

„Walka, którą każdy człowiek posiadający moralnie dobre usposobienie (*moralisch wohlgesinnter*) musi stoczyć w swoim życiu pod wodzą dobrego pryncypium przeciw pokusom złego pryncypium, może – nawet jeżeli bardzo się stara – nie przynieść mu żadnej

¹¹³ M. HORODNICZY, „Imperium zła. Struktury grzechu we współczesnym świecie.” [w:] 44 / *Czterdzieści i Cztery* 2012, nr 5, ISSN 1899-9093, s.5

większej korzyści niż uwolnienie się od panowania tego ostatniego. To, że jest wolny, że „odrzuć niewolę grzechu, by żyć w sprawiedliwości”, jest największą korzyścią, jaką może odnieść. Nie jest jednak przez to mniej narażony na ataki złego pryncypium i aby zachować wolność, która jest ciągle atakowana, człowiek musi być stale gotów do walki.

W tym stanie pełnym zagrożeń **człowiek znajduje się jednak ze swojej własnej winy**, dlatego jest zobowiązany przynajmniej użyć wszelkich sił, aby z niego wyjść. Ale jak? – oto jest pytanie. Kiedy rozejrzy się za przyczynami i okolicznościami, które sprowadzają na niego to niebezpieczeństwo i sprawiają, że trwa w nim, to może się łatwo przekonać, że **nie pochodzą one od jego nieokrzesej natury** – o ile pozostaje w odosobnieniu – **lecz od ludzi, z którymi jest związany i utrzymuje stosunki**. To nie wpływy natury wyzwalały w nim to, co słusznie nazywamy namiętnościami czyniącymi 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, że inni mogą go za takiego uważać i nim pogardzać. Kiedy tylko znajdzie się wśród ludzi, zazdrość, **żądza panowania i posiadania**, oraz związane z tym rodzące wrogość skłonności, atakują natychmiast jego samowystarczalną naturę. Nie trzeba przy tym wcale zakładać, że ludzie ci są już pogrążeni w złu i kuszą złym przykładem. Wystarczy, iż są obecni, że człowieka otaczają, że są ludźmi, aby wzajemnie niszczyć swoje moralne predyspozycje, deprawując się nawzajem. Jeżeli nie można wynaleźć jakiś środków, jakiejs [formy] zjednoczenia w celu zapobieganiu złu i popierania dobra w człowieku, jeśli nie da się utworzyć społeczeństwa, które istniałoby i rozprzestrzeniałoby się nieustannie tylko dla utrzymania moralności i przeciwdziałania zjednoczonym siłom zła, to zło, obojętnie jak wiele pojedynczy człowiek nie uczyniłby, żeby wyrwać się spod jego panowania, utrzymywałoby go w stanie ciągłego zagrożenia ponownym upadkiem. – Jeżeli ludzie mogą się do tego przyczynić, to panowanie dobrego pryncypium, przynajmniej tak jak to rozumiemy, nie jest osiągalne inaczej, jak przez **utworzenie i rozprzestrzenienie się społeczeństwa w oparciu o prawa cnoty** (*nach Tugendgesetzen*) i służącego tym prawom; społeczeństwa, które ma objąć swym zasięgiem wszystkich, a jego utworzenie rozum czyni zadaniem i obowiązkiem całego ludzkiego rodu. – Jest to jedyny sposób dający nadzieję na zwycięstwo dobrego pryncypium nad złem. Moralnie prawodawczy rozum oprócz praw, które wyznacza każdej jednostce, wystawił jeszcze ponadto sztandar cnoty jako punkt jednoczący wszystkich kochających dobro, aby się pod nim gromadzić i w ten sposób zapanować nad nieustannie czyhającym złem.

Związek ludzi oparty na czystych prawach cnoty, stosowanie do nakazu tej idei, można nazwać **społeczeństwem etycznym**, a jeżeli prawa te są publiczne, także etyczno-obywatelskim (w przeciwieństwie do prawn-obywatelskiego), albo etyczną wspólnotą (*gemeines Wesen*). Może ona istnieć wewnątrz politycznej wspólnoty, a nawet składać się ze wszystkich jej członków (jeżeli ta ostan-ia nie leży u podstaw, to wspólnota ta nie może zostać przez człowieka urzeczywistniona). Wspólnota etyczna ma jednak szczególne i tylko sobie właściwe jednoczące pryncypium (cnotę), stąd także pewną formę i konstytucję, która istotnie różni się od formy politycznej wspólnoty. Wszelako gdy rozważać je ze względu na to, [co czyni je] wspólnotami w ogóle, to da się zauważyć istnienie pomiędzy nimi pewnej analogii. Bo wtedy ta pierwsza może zostać nazwana etycznym państwem, tj. królestwem cnoty (dobrego pryncypium). Jego idea ma w rozumie człowieka swoją w pełni ugruntowaną realność (jako obowiązek przyłączenia się do takiego państwa), ale równocześnie nie można nigdy subiektywnie oczekiwać, że w oparciu o dobrą wolę ludzie zdecydowaliby się na zgodne działanie dla tego celu.”¹¹⁴

Wracając do naszych trzech punktów, można streścić tekst Kanta tak:

1. Źródłem grzechu strukturalnego są stosunki społeczne, choć to sam człowiek jest winny za ten stan (a nie społeczeństwo jako takie)
2. Przejawami grzechu strukturalnego jest „żądza panowania i posiadania”
3. Rozwiązaniem dla tej sytuacji jest utworzenie społeczeństwa etycznego

W tym miejscu trzeba wrócić do „Uzasadnienia metafizyki moralności”, gdzie Kant przedstawia koncepcję państwa celów, czyli „systematyczne powiązanie różnych rozumnych istot przez wspólne prawa”¹¹⁵. W „Religii...” zupełnie zrywa on z takim projektem, a nawet pokazuje, że jego urzeczywistnienie właśnie prowadziłoby do grzechu strukturalnego. Filozof tworzy w „Religii...” ciekawą koncepcję, inspirowaną Hobbesem, „etycznego stanu naturalnego”: „Tak jak jurydyczny stan naturalny jest stanem wojny każdego przeciw każdemu, tak samo etyczny stan naturalny jest stanem ciągłego zwalczania zła znajdującego się w człowieku i wszystkich ludziach, którzy (jak zauważono powyżej) niszczą nawzajem swoje moralne predyspozycje”¹¹⁶. Pozostawanie w tym stanie powoduje, że „ludzie byłiby narzędziami zła, oddalając się przez ciągle właśnie od wspólnego celu, jakim jest dobro, oraz narażając się wzajemnie na niebezpieczeństwo ponownego dostania się w ręce zła.”¹¹⁷

¹¹⁴ I. K A N T, *Religia w obrębie samego rozumu...*, dz. cyt. s. 129-131 (podkreślenie moje)

¹¹⁵ I. K A N T, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, dz. cyt. s. 68

¹¹⁶ I. K A N T, *Religia w obrębie samego rozumu...*, dz. cyt. s. 134

¹¹⁷ Tamże, s. 134

Rozwiązaniem dla „grzechu strukturalnego” jest u Kanta społeczeństwo etyczne, które jest możliwe do urzeczywistnienia tylko w formie Kościoła, co najprościej można streścić, pokazując tytuły kolejnych części rozważań Kanta: „III. Pojęcie etycznej wspólnoty jest pojęciem ludu Bożego podległego etycznemu prawom [...] IV. Idea ludu Bożego jest nie do zrealizowania (w ramach ludzkiej organizacji) inaczej niż w formie kościoła”¹¹⁸. Dochodzimy w ten sposób do zaskakujących wniosków: Kant, który próbował poprzez państwo celów stworzyć idealną społeczność, dochodzi do wniosku, że z powodu zła (które możemy tu określić mianem grzechu strukturalnego) pojawiającego się w relacjach społecznych, wspólnota ta nie jest możliwa w innej formie niż w formie Kościoła. Ostatecznym więc rozwiązaniem jest więc Bóg albo, jak pisał Okopień, nadprzyrodzona łaska.

Poniższy fragment pochodzi z encykliki Jana Pawła II „*Sollicitudo rei socialis*”: „Skoro dzisiejszą sytuację przypisać należy wielorakim trudnościom, uzasadnione jest mówienie o „strukturach grzechu”, które, jak stwierdziłem w Adhortacji Apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia*, **są zakorzenione w grzechu osobistym** i stąd są zawsze powiązane z *konkretnymi czynami* osób, które je wprowadzają, umacniają i utrudniają ich usunięcie. W ten sposób wzmacniają się one, rozpowszechniają i stają się źródłem innych grzechów, uzależniając od siebie postępowanie ludzi.

„Grzech” i „struktury grzechu” to kategorie, które nie są często stosowane do sytuacji współczesnego świata. Trudno jednak dojść do głębokiego zrozumienia oglądanej przez nas rzeczywistości bez nazwania po imieniu korzeni nękającego nas zła.

Z pewnością można mówić o „egoizmie” i „krótkowzroczności”; można odwoływać się do „błędnych rachub politycznych” i „nieroztropnych decyzji gospodarczych”. W każdej z tego rodzaju ocen dochodzi do głosu kryterium natury etyczno-moralnej. Z kondycji człowieka wynika to, że trudno jest przeprowadzić głębszą analizę czynów i zaniedbań ludzkich bez włączenia, w taki czy inny sposób, osądów czy odniesień do porządku etycznego.

Ta ocena jest sama w sobie *pozytywna*, zwłaszcza gdy jest dogłębnie konsekwentna i gdy opiera się na wierze w Boga oraz na Jego prawie, nakazującym czynić dobro i zabraniającym czynić zło.

Na tym polega różnica między analizą społeczno-polityczną a formalnym odniesieniem do „grzechu” i do „struktur grzechu”. W tej wizji uwzględnia się wolę trzykroć świętego Boga, Jego plan wobec ludzi, Jego sprawiedliwość i Jego miłosierdzie. Bóg *bogaty*

¹¹⁸ Tamże, s. 136-138

w miłosierdzie, *Odkupiciel człowieka, Pan i Dawca życia* wymaga od ludzi określonych postaw, wyrażających się również w spełnianiu bądź unikaniu pewnych czynów wobec bliźniego. Przychodzi tu na myśl nawiązanie do „drugiej tablicy” dziesięciorga Przykazań (por. Wj 20, 12-17; Pwt 5, 16-21); ich niezachowanie obraża Boga i krzywdzi bliźniego, wprowadzając w świat uwarunkowania i przeszkody, których działanie znacznie wykracza poza aktywność i krótki bieg życia jednostki. Odbija się to również na procesie rozwoju ludów, którego opóźnienie lub powolność winny być osądzone także w tym świetle.

37. Do tej ogólnej analizy porządku religijnego można by dodać pewne uwagi szczegółowe, aby ukazać, że wśród działań i postaw przeciwnych woli Bożej, dobru bliźniego i wśród „struktur”, które z nich powstają, najbardziej charakterystyczne zdają się dzisiaj być dwie: z jednej strony **wyłączna żądza zysku**, a z drugiej **pragnienie władzy** z zamiarem narzucenia innym własnej woli.

Do każdej z tych postaw można dodać dla lepszego ich scharakteryzowania wyrażenie: „za wszelką cenę”. Innymi słowy, stoimy wobec absolutyzacji postaw ludzkich ze wszystkimi możliwymi następstwami.

Nawet jeśli same w sobie są one rozdzielne, tak że jedno może istnieć bez drugiego, oba nastawienia pojawiają się — w panoramie roztaczającej się przed naszymi oczyma — jako nierozzerwalnie związane, z możliwością przewagi jednego lub drugiego.

Oczywiście, ofiarą tego podwójnie grzesznego nastawienia padają nie tylko jednostki; ofiarami mogą być także narody i bloki. I to sprzyja jeszcze bardziej wprowadzeniu „struktur grzechu”, o których mówiłem. Rozważając pewne formy współczesnego „imperializmu” w świetle tych kryteriów moralnych, można odkryć, że za określonymi decyzjami, pozornie dyktowanymi jedynie przez racje gospodarcze lub polityczne, kryją się prawdziwe formy bałwochwalczego kultu: pieniądza, ideologii, klasy, technologii.

Wprowadziłem ten rodzaj analizy głównie po to, by ukazać, jaka jest prawdziwa natura zła, wobec którego stajemy w dziedzinie rozwoju ludów: jest to zło moralne, owoc wielu grzechów, które prowadzą do „struktur grzechu”. Taka diagnoza zła oznacza dokładne rozpoznanie, na poziomie ludzkich zachowań, drogi wiodącej do jego przezwyciężenia.

38. Jest to droga *długa i złożona*, a co więcej, stale zagrożona zarówno ze strony *wewnętrznej słabości* zamiarów i ludzkich realizacji, jak i przez *zmiennność* zewnętrznych okoliczności w dużej mierze nie do przewidzenia. Trzeba jednak mieć odwagę podjęcia tej drogi, a tam, gdzie już poczyniono jakieś kroki czy przebyto pewien odcinek, podążania nią do końca.

W świetle naszych refleksji owa decyzja podjęcia drogi czy jej kontynuowania ma nade wszystko wartość moralną, w której ludzie wierzący widzą wymaganie woli Bożej, jedynej prawdziwej podstawy etyki bezwzględnie wiążącej.

Należy się spodziewać, że także ludzie, którzy nie posiadają wyraźnej wiary, są przekonani o tym, że przeszkody stojące na drodze pełnego rozwoju nie są przeszkodami jedynie porządku ekonomicznego, lecz zależą od *najgłębszych podstaw*, które dla ludzkiej osoby przedstawiają wartość absolutną. Dlatego można oczekiwać, że ci, którzy w takim czy innym wymiarze są odpowiedzialni za „życie bardziej ludzkie” wobec innych, czerpiąc lub nie czerpiąc natchnienia z wiary religijnej, w pełni zdają sobie sprawę z pilnej konieczności *przemiany postaw duchowych*, które określają stosunki każdego człowieka z sobą samym, z bliźnim, ze wspólnotami ludzkimi, nawet najbardziej odległymi, a także z naturą, na mocy wyższych wartości, takich jak, *dobro wspólne*, lub — używając trafnego wyrażenia Encykliki *Populorum progressio* — pełny rozwój „całego człowieka i wszystkich ludzi [...]”.

Chodzi nade wszystko o fakt *współzależności* pojmowanej jako *system determinujący* stosunki w świecie współczesnym, w jego komponentach: gospodarczej, kulturowej, politycznej oraz religijnej, *współzależności* przyjętej jako *kategoria moralna*. Na tak rozumianą *współzależność* właściwą odpowiedzią — jako postawa moralna i społeczna, jako „cnota” — jest *solidarność*. Nie jest więc ona tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to *mocna i trwała wola* angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego, *wszyscy* bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni *za wszystkich*. Wola ta opiera się na *gruntownym* przekonaniu, że zahamowanie pełnego rozwoju jest spowodowane żądzą zysku i owym pragnieniem władzy, o którym była mowa. Takie „postawy” i „struktury grzechu” zwalczyć można jedynie — zakładając pomoc łaski Bożej — *postawę diametralnie przeciwną*: zaangażowaniem dla dobra bliźniego wraz z gotowością ewangelicznego „zatracenia siebie” na rzecz drugiego zamiast wyzyskania go, „służenia mu” zamiast uciskania go dla własnej korzyści (por. *Mt* 10, 40-42; 20, 25; *Mk* 10, 42-45; *Lk* 22, 25-27).¹¹⁹

Być może czytelnik zwrócił uwagę, że czasami pojawia się pojęcie „struktura grzechu” a czasem „grzech strukturalny”. Różnice między tymi pojęciami starał się wykazać Paweł Bortkiewicz w artykule „Grzech strukturalny. Próba definicji”¹²⁰, jednak poza

¹¹⁹ J A N P A W E Ł I I, *Sollicitudo rei socialis*, 36-40

¹²⁰ P. B O R T K I E W I C Z, „Grzech strukturalny. Próba definicji” [w:] 44 / *Czterdzieści i Cztery* 2012, nr 5, ISSN 1899-9093, s. 8 – 19

mglistymi przeczuciami nie wykazał żadnej faktycznej niezgodności. Nie będę się tu zajmował takimi szczegółami, bo po pierwsze pomiąłem definicję skupiając się na przejawach, a po drugie, jak dalej się okaże, będę krytykował przede wszystkim łączenie pojęć socjologicznych (struktury) z teologicznymi (grzechu), a to występuje w różnych konfiguracjach.

Rekonstrukcja tez zawartych w „*Sollicitudo rei socialis*” wygląda następująco:

1. Tak jak u Kanta, źródłem grzechu strukturalnego jest wina osobista. Pojedynczy ludzie są winni tej sytuacji, a nie jakieś szersze zjawisko.
2. Przejawy grzechu strukturalnego są także te same: „żądza zysku” i „pragnienie panowania”
3. Podobnie jak u Kanta rozwiązanie leży w „przemianie postawy duchowej”, jednak może ono być sygnalizowane również przez ludzi niewierzących, jako przeszkoda do pełnego rozwoju człowieka.

Chciałbym teraz skupić się na punkcie trzecim, czyli na rozwiązaniu problemu „grzechu strukturalnego”. Dla Kanta, jak pisałem, rozwiązaniem jest etyczna wspólnota ludu Bożego zorganizowana w formie Kościoła. Z kolei Jan Paweł II widzi szansę na przezwycięzenie „struktur grzechu” w ludzkiej solidarności wynikającej z faktu współzależności. Drogi tych dwóch rozumowań rozchodzą się tutaj diametralnie i twierdzę, że jest to dużo głębszy problem i wpisuje się on w pewne dużo szersze zjawisko, jakie możemy zaobserwować w naukach nowożytnych, a nie tylko jak tutaj – w teologii. Dlatego w tym miejscu trzeba porzucić na chwilę Kanta i Jana Pawła II, aby krótko przedstawić ten szerszy proces, obejmujący, jak się okaże, również Katolicką Naukę Społeczną.

Proces, o którym piszę, został opisany w artykule „Demoniczne źródła nauk społecznych” Michała Łuczewskiego. Główna teza tekstu brzmi: „Nowoczesne nauki społeczne nie zrodziły się wtedy, gdy zapomnieliśmy o Bogu, lecz wtedy, gdy zapomnieliśmy o szatanie”¹²¹. Według Łuczewskiego cała nowożytna nauka począwszy od Bacona, za pomocą wielu zabiegów, usuwała szatana z nauki. Co ważne, również Kant jest przedstawiany jako filozof negujący istnienie szatana, co nie powinno dziwić w świetle trzeciego rozdziału o kwestii zła¹²². Taki zabieg sprawia, że teologia przestawała być dobrym opisem świata „Jeśli z przeciwstawienia Bóg-szatan usuniemy ten ostatni element, teologia automatycznie staje się niefunkcjonalna. Z systemu binarnego przekształca się w system,

¹²¹ M. Ł U C Z E W S K I „Demoniczne źródła nauk społecznych”... dz. cyt. s.16

¹²² Choć pojawiają się też zarzuty wobec „Religii w obrębie samego rozumu”, dotyczą one głównie zastępowania wiary chrześcijańskiej „rozumową wiarą religijną”, a nie problemu wypierania zła i szatana z nauki. Ponadto cały czas kierujemy się interpretacją Krzysztofa Okopienia.

który operuje jedynie formułą: Bóg. W ten sposób różnica między boskim a demonicznym definiowana przez kod binarny zastąpiona zostaje tautologiami (Bóg jest Bogiem), paradoksami [...] i anomaliami [...] Zredukowany kod nie pozwala przeprowadzać granicy między tym, co religijne, a tym, co niereligijne. Co więcej, bez wprowadzenia różnicy niemożliwa staje się obserwacja środowiska i działanie w nim. W konsekwencji teologia nie potrafi konstruować funkcjonalnego modelu rzeczywistości w kategoriach tego co boskie-demoniczne i nie potrafi kierować działaniem, które unikałoby tego, co demoniczne, i dążyłoby do tego, co boskie. W ostatecznym rachunku traci więc swoją tożsamość.”¹²³ Dlatego tak niebezpieczne jest zapożyczenia terminów socjologicznych przez teologię. Większość ukazanych powyżej konsekwencji udało się wykazać na przykładzie „Uzasadnienia...”, gdzie eliminowane jest zło. Krok drugi polega na pokazaniu, że teologia przejmując terminy socjologiczne przestaje być funkcjonalna i ulega sekularyzacji. To wykazałem pokazując, że Kant wychodząc od filozoficznych przesłanek i uczciwie badając podstawy zła, dochodzi do dużo bardziej ortodoksyjnych wniosków (o konieczności Kościoła i Boga), niż Jan Paweł II, łącząc socjologię i teologię i pisząc o ogólnej potrzebie solidarności i odpowiedzialności, do której są wezwane również osoby świeckie.

Na końcu chciałbym jeszcze przedstawić jeden ze sposobów bronienia Katolickiej Nauki Społecznej przed zarzutem sekularyzacji i niebezpiecznego związku z socjologią. Autorem tego argumentu jest również Michał Łuczewski, który w wywiadzie z redaktorem naczelnym „44 / Czerdzieści i Cztery” mówi tak: „mamy do czynienia z podwójnym nauczaniem. Encykliki społeczne chcą trafiać do ludzi dobrej woli – jasno artykułował ten zamiar Jan Paweł II, trochę inaczej ujął to Benedykt XVI, który określił adresatów jako „wszystkich wiernych świeckich” [...] Niezależnie od wskazanej różnicy, wierni świeccy z adresu encykliki Benedykta XVI też nie muszą się dobrze orientować w dogmatach i teologii. Stawiam roboczą hipotezę, że Kościół używa podwójnej retoryki. Odwołam się do znanego dzieła Leo Straussa *Prześladowanie i sztuka pisania*, w którym pada stwierdzenie, że wielcy pisarze przeszłości tworzyli w kontekście przemocy i mogli być prześladowani za swoje pisarstwo. Mówiąc wprost: konsekwencją pisania mogły być śmierć albo więzienie. Strauss mówi więc, że obok nauczania egzoterycznego mamy zawsze do czynienia z nauczaniem ezoterycznym. Kościół jest dziś w podobnej sytuacji. Za prawdę można być prześladowanym i cierpieć. Kiedyś Kościół wyznaczał ramy tego, co można, a czego nie można powiedzieć, natomiast dziś znalazł się na powrót w kręgu prześladowanych.

¹²³ M. Ł U C Z E W S K I „Demoniczne źródła nauk społecznych”..., dz. cyt. s. 20

W związku z tym Jan Paweł II i Benedykt XVI używają „podwójnej retoryki” – jednej egzoterycznej, skierowanej do mas, a drugiej ezoterycznej, ortodoksyjnej.”¹²⁴

Taka interpretacja wydaje mi się chybiona z trzech powodów. Ale najpierwa, aby jeszcze jaskrawiej zobaczyć rozbieżność między koncepcją Ketmanu Leo Straussa a funkcjonowaniem Kościoła Katolickiego, przytoczę fragment ze wstępu do „Historii filozofii politycznej” tegoż: „Ketman napędlia dumą tego, kto go praktykuje. Wierzący dzięki temu osiąga stan trwałej wyższości nad tym, którego oszukał, chociażby ten ostatni był ministrem czy potężnym królem; dla człowieka, który stosuje wobec niego Ketman, jest on przede wszystkim ślepcem; został pozbawiony dostępu do tej jedynie prawdziwej drogi i nawet tego nie podejrzewa”¹²⁵.

Z tego widać, że po pierwsze klóci się to z misją Kościoła Katolickiego: „Kościół posłany przez Boga do narodów, aby był «powszechnym sakramentem zbawienia», usiłuje głosić Ewangelię wszystkim ludziom z najgłębszej potrzeby własnej katolickości oraz z nakazu swego Założyciela (Sobór Watykański II, dekret *Ad gentes*, 1.: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 18-20)”¹²⁶. Po drugie stosowanie Ketmanu aby uchronić się przed prześladowaniami i więzieniem, jest nietrafione jeśli spojrzymy na losy pierwszych chrześcijan, dla których śmierć poniesiona za Ewangelię była świadectwem świętego życia. I w końcu nie do przyjęcia jest logika Ketmanu w kontekście Nowego Testamentu, gdzie Chrystus nauczając uczniów zwraca się do nich tak: „Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie. A co nadto jest, od Złego pochodzi” (Mt, 5, 37), lub stojąc przed arcykapłanem mówi: „Potajemnie zaś nie uczyłem niczego” (J 18, 20).

W ten sposób dochodzimy do ostatecznej konkluzji w tej części pracy, która polegała na zestawieniu grzechu strukturalnego ze złem radykalnym. Uczciwe badanie przejawów zła doprowadziło nas do dużo większej powściągliwości w wydawaniu sądów i świadomości potrzeby „łaski [która pozwoli nam] zacząć cieszyć się milczeniem”. Natomiast badanie zła w ramach nauk socjologicznych odciąga nas od korzeni zła i ukazuje tylko jego przejawy. W ten sposób odpowiedzieliśmy też na pytanie, jak można badać zło.

¹²⁴ M. Ł U C Z E W S K I, „Kapłaństwo religii nowoczesności, czyli o socjologii”..., dz. cyt. s. 22

¹²⁵ P. N O W A K, „Przedmowa do wydania polskiego” [w:] *Historia filozofii politycznej*, L. S T R A U S S, J. C R O P S E Y, wyd. Fronda, Warszawa 2010, s. III

¹²⁶ Katechizm Kościoła Katolickiego, wyd. Pallottinum 1994, punkt 849, s. 212

V. ZAKOŃCZENIE

Główny cel tej pracy polegał na pokazaniu, jakie konsekwencje i koncepcje stoją za pojęciami grzechu strukturalnego i zła radykalnego. W trakcie przedstawiania argumentacji poruszyłem również problem zła w naukach i prześledziłem na przykładzie „Uzasadnienia metafizyki moralności”, jak dochodzi do wypierania tego zła w praktyce. Opierając się na artykule Michała Łuczewskiego, przedstawiłem koncepcję współczesnych nauk społecznych jako nauk ufundowanych na wypieraniu szatana.

Głównym wyznacznikiem moich poszukiwań było pytanie o istotę zła – cel ten nie został osiągnięty, jednak sama refleksja była bardzo owocna. Szukanie istoty kieruje nas w stronę korzeni. W tej pracy pojawiły się dwie koncepcje tego korzenia: zło radykalne i grzech strukturalny. Pierwsza wiąże się z indywidualną winą, podmiotową odpowiedzialnością, można wręcz powiedzieć: z grzechem pierworodnym, który dotyczy nas wszystkich. Druga umiejscawia zło w stosunkach relacyjnych¹²⁷, kładzie akcent na społeczny wymiar zła i jego społeczne źródło.

Dyskusja nad grzechem strukturalnym, która towarzyszyła publikacji piątego numeru „44 / Czterdzieści i Cztery”, była bardzo niewyrównana i wprowadziła dużo zamętu. Część osób, nie rozumiejąc tego pojęcia, stawiała absurdalne tezy, przenosząc odpowiedzialność za grzeszne zachowania ludzi na sytuację ekonomiczną w państwie, poziom przestępczości itd. Stąd mieszanie pojęć teologicznych i socjologicznych oceniłem w swojej pracy jednoznacznie negatywnie, widząc jakie skutki wywołuje to tajemnicze zestawianie słów.

Natomiast dużo bliższa moim intuicjom okazała się „Religia w obrębie samego rozumu” w interpretacji Krzysztofa Okopienia. Mimo, że Kant dekonstruuje zupełnie swój projekt podmiotu moralnego: wolnego i racjonalnego, niszczycielska eksplozja, jaką jest zło radykalne, wywołuje też ożywczy podmuch, który burzy naszą małą pewność siebie i skłania do zadawania niewygodnych pytań. Ponadto ukazanie granicy poznania też jest formą poznania.

Dodatkową rzeczą, którą pokazałem w tej pracy, było przeanalizowanie metodologii Kanta i zestawienie jej na zasadzie analogii z rozwojem poglądów filozoficznych Wittgensteina. Najciekawsze, i według mnie najpłodniejsze były momenty przełomowe dla obydwu tych filozofów. W trakcie pisania tej pracy również zdarzały się momenty

¹²⁷ M. Ł U C Z E W S K I, „Kapłaństwo religii nowoczesności, czyli o socjologii”..., dz. cyt. s. 29

przewartościowania postawionych tez, co być może wpłynęło na spójność tekstu, ale na pewno zostało szczerze zaprezentowane.

* * *

VI. BIBLIOGRAFIA

1. A R Y S T O T E L E S, „Etyka Nikomachejska”, księga I, 1094b [w:] *Normy moralne*, M. O S S O W S K A, Warszawa 1970, s. 11.
2. P. B O R T K I E W I C Z, „Grzech strukturalny. Próba definicji” [w:] *44 / Czwierdzieści i Cztery* 2012, nr 5, ISSN 1899-9093, s. 8 – 19.
3. F. D A G M A N G, „Structures and structural sin” [w:] *Hapág* 2005, T 2., nr 1: 77-112.
4. B. D Z I O B K O W S K I, „Uwagi o metodzie późnego Wittgensteina” [w:] *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 2012, nr 3 (83), ISSN 1230–1493, s. 87.
5. R. M. H A R E, “Abortion and the Golden Rule” [w:] *Philosophy & Public Affairs* 1975, T 4, nr 3, s. 201-222 (<http://www.jstor.org/stable/2265083>).
6. M. H O R O D N I C Z Y, „Imperium zła. Struktury grzechu we współczesnym świecie.” [w:] *44 / Czwierdzieści i Cztery* 2012, nr 5, ISSN 1899-9093, s. 4 – 7.
7. J A N P A W E Ł I I, *Sollicitudo rei socialis*.
8. I. K A N T, „Co to jest Oświecenie” tłum. A. L A N D M A N [w:] *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, pod red. J. R O L E W S K I, Toruń 1995.
9. I. K A N T, *Krytyka czystego rozumu*, T 1., tłum. i wstęp R. I N G A R D E N, PWN, Warszawa 1986.
10. I. K A N T, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. B O R N S T E I N, na nowo opracowała J. U C H O R Z E W S K A, Warszawa 1960, s. 116.
11. I. K A N T, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. B O B K O, wyd. Homini, Kraków 2007.
12. I. K A N T, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. R. I N G A R D E N, PWN, Warszawa 1981.
13. Katechizm Kościoła Katolickiego, wyd. Pallottinum 1994, s. 212.
14. M. Ł U C Z E W S K I „Demoniczne źródła nauk społecznych” [w:] *Stan rzeczy* 2011, nr 1, wyd. Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
15. M. Ł U C Z E W S K I, „Kapłaństwo religii nowoczesności, czyli o socjologii”, rozmowę przepr. M. H O R O D N I C Z Y, *44 / Czwierdzieści i Cztery* 2012, nr 5, ISSN 1899-9093, s. 20 – 37.

16. B. M I C I Ń S K I, *Pisma. Eseje, artykuły, listy*, oprac. A. M I C I Ń S K A, wyd. Znak, Kraków 1970, s. 122
17. J. M I G A S I Ń S K I, *Filozofia nowożytna. Postacie. Idee. Problemy.*, wyd. Stentor, Warszawa 2011.
18. P. N O W A K, „Przedmowa do wydania polskiego” [w:] *Historia filozofii politycznej*, L. S T R A U S S, J. C R O P S E Y, wyd. Fronda, Warszawa 2010, s. III.
19. K. O K O P I E Ń, *Podmiot czyli podrzutek. O fenomenologii odbioru idei filozoficznych*, wyd. Wydziału filozofii i socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1997, s. 94 – 98.
20. W. R Y M K I E W I C Z, „Sofokles w Quebecu” [w:] *Zbrodnia kaprala Lortiego. Traktat o Ojcu*, tłum. A. D W U L I T, wyd. Biblioteki kwartalnika Kronos, Warszawa 2011, s. I – XIX.
21. G. W E I G E L, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, wyd. Znak, Kraków 2000, s. 580.
22. M. W E R N E R, „Atheismusstreit” [w:] *Kronos* 2011, nr 1/2011, ISSN: 1897-1555, s. 6 – 9.
23. B. W I K E R, *Dziesięć księzek, które popsuiły świat. Ponadto pięć innych, które temu dopomogły*, tłum. Z. D U N I A N, wyd. Fronda, Warszawa 2012.
24. L. W I T T G E N S T E I N, *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. i wstęp B. W O L N I E W I C Z, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
25. L. W I T T G E N S T E I N, *Uwagi różne*, tłum. M. K O W A L E W S K A, wyd. KR, Warszawa 2000, s. 116
26. św. T. Z A K W I N U, „Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie” [w:] *Suma Teologiczna*, T 9., tłum. F. B E D N A R S K I O.P., wyd. Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn wyd. II, s. 183.
27. H. Z A N D E R, *Głupota jest grzechem*, wyd. M, Kraków 2009.

V. STRESZCZENIE

Celem tej pracy jest zaprezentowanie różnicy między koncepcją grzechu strukturalnego a kantowską ideą radykalnego zła. Oba te pojęcia wiążą się z odmiennymi koncepcjami zła i z innymi odpowiedziami na pytanie, jak z tym złem walczyć.

Przy okazji refleksji nad złem poruszany jest problem współczesnych nauk społecznych, które wykluczają osobowe zło ze swojego przedmiotu poznania. Konsekwencją tego jest konstruowanie niespójnych systemów, które stają się niefunkcjonalne. Przykładem takiego systemu, szczegółowo analizowanym w tej pracy, jest „Uzasadnienie metafizyki moralności”.

Konkluzją tych rozważań jest odrzucenie pojęcia grzechu strukturalnego jako terminu nieprowadzącego do korzeni zła, lecz do jego przejawów. Zło radykalne, mimo że pozbawia nas najwyższej zasady moralności, nakierowuje nas na głębsze zrozumienie istoty zła.

VI. SŁOWA KLUCZOWE

Grzech strukturalny, zło radykalne, Immanuel Kant, Jan Paweł II, Okopień, Łuczewski, szatan, moralność, religia.