

Jarosław Jakubowski

TRANSCENDENTALNOŚĆ WOLNOŚCI A IMPERATYW DZIAŁANIA MORALNEGO (KANT I BIERDIAJEW)

Wstęp

Jak pogodzić wymóg działania moralnego z fenomenem wolności ludzkiej? Pytanie to, stawiane przez kolejnych filozofów od stuleci, nabiera szczególnej ostrości i aktualności w świetle założenia transcendentalnego charakteru wolności. Konsekwencje wynikające z ujęcia wolności w wymiarze transcendentalnym są bardzo znaczące. Przede wszystkim tak pojmowana wolność z istoty swej nie może zostać w żaden sposób zrelatywizowana, nie sposób podporządkować jej jakimkolwiek z góry określonym celom, w tym również nakazom moralnym. Jeżeli tak, to na szczególną uwagę zasługuje fakt, że Immanuel Kant, tworząc pojęcie wolności transcendentalnej, traktował je jako wręcz nierozdzielne od pojęcia powszechnie obowiązującego prawa moralnego. Zdaniem Kanta, akt uświadomienia sobie wolności przez istotę rozumną oznacza z konieczności uznanie, a zarazem współtworzenie przez nią determinującego ją prawa moralnego. Zgodnie z tą koncepcją prawo moralne nie tylko nie stwarza zagrożenia dla wolności transcendentalnej, lecz przeciwnie – stanowi jej najwyższy wyraz. Czy Kantowi udało się jednak w sposób przekonujący uzasadnić swą tezę? Czy ugruntowanie apriorycznego prawa moralnego w wolności nie jest pozorne, tzn. czy nie dokonuje się za cenę utraty jej transcendentalnego charakteru? Pozostawiając na

później analizę koncepcji Kanta zauważmy od razu, że o ile uznalibyśmy połączenie pojęć „wolności transcendentalnej” oraz „prawa moralnego” w jeden spójny system za wewnętrznie sprzeczne, o tyle stanąby przed nami do rozwiązania klasyczny problem dotyczący hierarchii wcześniej wymienionych pojęć: wolność „w służbie dobra”, czy też raczej „dobro” podporządkowane wolności? W dziejach filozofii aż do czasów współczesnych przeważał pogląd ukształtowany w starożytności, uznający prymat „dobra” nad wolnością. Dominacja takiego sposobu myślenia wynikała z przeświadczenia, iż pożytek z ograniczenia wolności, stanowiącej potencjalne źródła zła, jest większy niż niedogodność wynikająca z „mechanicznego”, obowiązkowego czynienia „dobra”. W dwudziestym stuleciu odmienne stanowisko, preferujące wolność ponad „dobrem”, zajął m.in. Mikołaj Bierdiajew. Zwracał on uwagę na to, że ograniczenie wolności w imię „dobra” nie eliminuje bynajmniej, wbrew pozorom, „zła”, a dodatkowo może spowodować bardzo negatywne, nie zamierzone skutki uboczne, degradujące w istocie człowieczeństwo.

W artykule niniejszym chciałbym podjąć próbę porównania poglądów Kanta oraz Bierdiajewa na temat relacji między „wolnością” a „nakazami działania moralnego”. W rozważaniach naszych oddamy pierwszeństwo ujęciu problemowemu nad historyczno-filozoficznym. Poglądy wymienionych autorów interesować będą nas zatem nie jako cel sam w sobie, lecz przede wszystkim jako konkretne propozycje rozwiązania problemu sformułowanego w tytule. Położenie akcentu na transcendentalny wymiar wolności stanowi niejako gwarancję, iż potraktowana ona zostanie z pełną konsekwencją, jako pierwotny (niezależny od uwarunkowań zewnętrznych) akt chcenia czy też działania, który – jak zostało powiedziane wcześniej – nie daje się w żaden sposób zrelatywizować.

Treść naszej analizy wyznaczać będą dwa różne pytania dotyczące jednak tej samej kwestii. Pierwsze z nich skierowane będzie do Kanta, drugie natomiast pod adresem Bierdiajewa. Pytanie pierwsze brzmi następująco: czy jest możliwe skonstruowanie wewnętrznie spójnej koncepcji łączącej, na zasadzie związku koniecznego, transcendentalny wymiar wolności z nakazem działania moralnego? Pytanie skierowane z kolei do Bierdiajewa dotyczy tej samej kwestii, tzn. zależności między wolnością a nakazem działania moralnego, ujmuje ją jednak w innym aspekcie. Pytanie to jest sformułowane następująco: czy można wskazać argumenty, niekoniecznie natury logicznej, podważające zasadność budowania teorii łączącej transcendentalny wymiar wolności z nakazem bezwzględnego działania moralnego?

Odpowiedź na pytanie pierwsze będzie stanowiła w istocie próbę oceny, w jakim stopniu Kantowi udało się zrealizować projekt ugruntowania po-

wszechnego prawa moralnego w wolności transcendentalnej. Pytanie drugie ma w znacznym stopniu charakter metapoziomowy w stosunku do pytania pierwszego, odsłania bowiem horyzont do innego rozumienia tytułowego zagadnienia.

Immanuel Kant: wolność transcendentalna jako przesłanka prawa moralnego

Pojęcie wolności transcendentalnej pojawia się w filozofii Kanta po raz pierwszy w drugiej części *Krytyki czystego rozumu*, w rozdziale poświęconym trzeciej antynomii czystego rozumu. Królewiecki filozof charakteryzuje tam wolność transcendentalną jako zdolność bezwzględnego rozpoczynania szeregu zdarzeń w porządku przyczynowym, niezależnym jednak od porządku czasowego.¹ W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant opisuje precyzyjnie jak należy rozumieć ową niezależność w porządku czasowym (empirycznym), w odniesieniu do działań ludzkich. W nawiązaniu do analiz poczynionych w I części *Krytyki czystego rozumu* stwierdza on, że jeśli czas jest tylko formą zmysłowej naoczności, a forma ta stanowi część struktury podmiotu poznającego, to sam ten podmiot z definicji powinien być rozpatrywany jako pozaczasowy.² W wymiarze praktycznego rozumu oznacza to, że zdarzenia już minione stanowią niebyt z punktu widzenia podmiotowego, nieempirycznego „teraz”, nie mogą go zatem determinować. Tak więc, mimo iż każdy ludzki czyn ma miejsce w czasie empirycznym, to jednak człowiek ma zdolność działania w dowolnej chwili niejako od zera, tak jak gdyby czas przeszedł nie istniał. Nawet jeżeli nauki empiryczne wykluczają możliwość takiego działania „od zera”, to przecież człowiek może w każdej chwili manifestować swoją wolność, działać tak jak gdyby był wolny. „Nie mogę udowodnić, ani zaprzeczyć, z punktu widzenia empirycznego, że jestem wolny, jednakże dzięki swej nieempirycznej, noumenalnej podmiotowości mogę działać, tak jak gdybym był wolny” – oto formuła, która, jak się zdaje, najpełniej wyraża istotę Kantowskiego pojęcia wolności transcendentalnej.

Badanie wewnętrznej spójności koncepcji Kanta, polegającej na ugruntowaniu prawa moralnego w wolności transcendentalnej, można podjąć z co najmniej dwóch odmiennych aspektów. Po pierwsze, jeżeli udałoby się wykazać, że jest możliwe wykorzystywanie wolności transcendentalnej do powszechnego czynienia zła, oznaczałoby to załamanie się konstrukcji Kantowskiej, albowiem królewiecki filozof stwierdza (w rozdziale pierwszym *Uzasadnie-*

¹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tł. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 186–187 oraz 192–193.

² Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 167–168.

nia metafizyki moralności), iż wola sama z siebie jest dobra.³ Z drugiej strony, jeżeli zmusilibyśmy Kanta do przyznania, że wola jest bezwzględnie dobra, lecz jedynie pod tym warunkiem, iż zamienimy jej autonomię na heteronomię, wtedy, rzecz jasna, pojęcie woli stałoby się wewnętrznie sprzeczne. Nie miałyby wówczas racji bytu pojęcie wolności transcendentalnej, a zatem i cała koncepcja etyczna opierająca się na niej. Co się tyczy pojęcia zła, należy zauważyć, że koncepcja Kanta broni się dość przekonująco przed zarzutami, jakoby nie była ona w stanie wyeliminować pojęcia zła wynikającego z rozmaitych ludzkich namiętności i pożądań, triumfujących ponad rozumowym prawem moralnym. Autor *Krytyki praktycznego rozumu* odpowiada na taki zarzut, że zły czyn wynikający z pobudek zmysłowych w niczym nie narusza wartości prawa moralnego, albowiem jest ono z istoty swej *a priori*, a nie *a posteriori*, tzn. żadne zdarzenia empiryczne, niezależnie od swego zasięgu czy też natężenia, w najmniejszym stopniu nie podważają jego słuszności. Inaczej mówiąc, zło popełnione z wymienionych wcześniej pobudek stanowi dla Kanta jedynie świadectwo, że człowiek, który je uczynił, nie korzystał ze swej wolności, tzn. wynikającego z niej rozumnego prawa moralnego, lecz uległ determinacjom zewnętrznym. Fakt, że poszczególni ludzie nie korzystają z wolności bycia rozumnym, ale są niewolnikami swoich namiętności i pożądań, nie może być argumentem wymierzonym przeciwko wolności praktycznego rozumu, lecz powinien świadczyć raczej o potrzebie czynienia z niej użytku. Dopóki zatem próbujemy podważyć koncepcję Kantowskiej transcendentalnie wolnej dobrej woli poprzez odwołanie się do sfery empirycznej, tzw. czasowych źródeł zła, o tyle zarzuty te są z definicji nieskuteczne – jakiegokolwiek argumenty „socjologizujące” nie mogą zachwiać spójności koncepcji autora *Krytyki czystego rozumu*.

Istnieje jednak jeszcze jeden znacznie poważniejszy argument, poddający w wątpliwość tezę głoszącą powiązanie transcendentalnie wolnej woli z prawem moralnym w sposób konieczny. Argument ten związany jest z pytaniem tyleż fundamentalnym, co banalnym, którego nie można wszakże pomi-

³ Dla Kanta fakt, że wola jest dobra oznacza, iż działa ona w imię obowiązku. Obowiązek jest z kolei „koniecznością czynu wypływającego z poszanowania prawa”. Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tł. R. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 21. Wymowa *Uzasadnienia metafizyki moralności* jest taka, że pojęcie woli, samo w sobie, analitycznie, wyraża maksymę prawa moralnego. Inaczej mówiąc wola *par excellence* to wola pobudzana przez rozum. Jeżeli przyjmiemy jednocześnie, że rozumność oznacza poszanowanie prawa moralnego, wynika stąd, że wola sama w sobie jest moralna, tzn. nie jest „chcieniem” zła.

Wątpliwości może budzić fakt, że w artykule niniejszym utożsamiam w znacznym stopniu pojęcie „wolności” oraz „woli”. Wydaje się jednak, że w przypadku Kanta znaczenie tych pojęć jest bardzo zbliżone. Por. też komentarz R. Ingardena w przypisie do *Krytyki czystego rozumu* (wyd. cyt., t. 2, s. 186).

nać. Brzmi ono tak: dlaczego właściwie wolna wola miałaby być z istoty swej moralna, tzn. chcieć dobra, a nie zła? Pytanie to tylko pozornie przypomina zarzut poprzedni o uleganiu woli złu. Tam chodziło o zło pochodzące z pobudek empirycznych, tzn. zewnętrznych wobec woli, tutaj pytanie dotyczy możliwości zła tkwiącego niejako w samej woli. Sam Kant, akcentujący w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* oraz *Krytyce praktycznego rozumu* bliskość znaczącość czy wręcz tożsamość pojęcia „wolności transcendentalnej” z pojęciem „dobrej woli”, nie wykluczał ostatecznie możliwości rozróżnienia obu tych elementów. Rozróżnienie takie znajduje odzwierciedlenie w dwóch odmiennych pojęciach – *Willkür* oraz *Wille*. Pierwsze z tych pojęć, tłumaczone najczęściej jako „wybór”, „wola własna” lub też „samowola”⁴, oznacza właśnie tyle, co „czyste chcenie” o niezdeteminowanym jeszcze stosunku do „dobra” oraz „zła”. Dla odmiany termin *Wille*, tłumaczony po prostu jako „wola”, oznacza chcenie fundujące prawo moralne, czyli w istocie „dobrą wolę”. Jeżeli zatem chcielibyśmy wyrazić postawione wcześniej pytanie za pomocą terminologii Kantowskiej, brzmiałoby ono w sposób następujący: na jakiej zasadzie *Willkür* ma się zamieniać w *Wille*? Jak chcenie jako takie ma przekształcić się w chcenie dobra, tzn. w akceptację prawa moralnego? Wydaje się, że Kant pozostawia powyższe pytania zarówno w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, a także w *Krytyce praktycznego rozumu* bez odpowiedzi. Podejmuje natomiast tę kwestię w swoich ostatnich pracach etycznych: *Religia w obrębie samego rozumu* oraz *Metaphysik der Sitten* (nie tłumaczonej na język polski), w których pojęcie *Willkür* jest najbardziej eksponowane. Jaka jest zatem ostateczna odpowiedź Kanta na temat relacji między chceniem jako takim (samowolą) a dobrą wolą? W *Religii w obrębie samego rozumu* Kant przyznaje, że jakkolwiek człowiek posiada co prawda „źródłową predyspozycję do dobra”, to jednocześnie ma również „źródłowy pociąg do zła”. Niemiecki filozof dodaje również, że owej skłonności do zła nie da się wykorzenić z natury ludzkiej, można z niej jedynie nie korzystać. Dlaczego jednak człowiek, w swym najbardziej pierwotnym akcie chcenia czyni użytek tylko z jednej z tych skłonności, pozostaje to – jak pisze Kant – tajemnicą.⁵ Być może zapowiedź odkry-

⁴ Pierwszy tłumacz *Krytyki czystego rozumu* na język polski – P. Chmielowski – tłumaczy to pojęcie jako „samowola”. Takie samo tłumaczenie pojęcia *Willkür* preferuje współcześnie M. Żelazny (por. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 1993, s. 92–93). J. Gałęcki – tłumacz *Krytyki praktycznego rozumu* oraz A. Bobko – tłumacz *Religii w obrębie samego rozumu* oddają znaczenie *Willkür*, podobnie jak *Wille*, słowem „wola” (Porównaj przypis J. Gałęckiego do *Krytyki praktycznego rozumu*, wyd. cyt., s. 35, a także tekst A. Bobki pt. *Kant i jego religia rozumu*, w: I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 21). R. Ingarden tłumaczy *Willkür* jako „wolę własną” (Porównaj jego komentarz w przypisie do *Krytyki czystego rozumu*, wyd. cyt., t. 2, s. 277).

⁵ Opinię taką prezentuje np. A. Bobko. Porównaj jego przypis do I. Kanta, *Religii w obrębie samego rozumu* (wyd. cyt.) na str. 82.

cia o niemożności zgłębienia pochodzenia dobra i zła w postępowaniu ludzkim stanowi słynne ostatnie zdanie *Metafizyki uzasadnienia moralności*: „I tak nie pojmujemy wprawdzie praktycznej bezwarunkowej konieczności moralnego imperatywu, ale pojmujemy przecież jego niepojętość, a to jest wszystko, czego można słusznie wymagać od filozofii, która w zasadach dociera aż do granic czystego rozumu ludzkiego”. Niemniej jednak uzasadniona wydaje się opinia, że Kant w *Religii w obrębie samego rozumu* zasadniczo rewiduje swój klasyczny pogląd na temat wolności i jej relacji do „dobra” wyrażony w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* oraz *Krytyce praktycznego rozumu*. Jeśli bowiem w swych „klasycznych” dziełach Kant upatrywał źródła zła w uleganiu woli czynnikom empirycznym, tj. w niedostatecznym stopniu jej rozumności, o tyle w *Religii w obrębie samego rozumu* przyznaje źródłowe, niepojęte istnienie zła w obrębie samego rozumu – tj. w porządku *a priori*, a nie *a posteriori*.⁶

W tym momencie możemy powrócić do pytania zasadniczego, które postawiliśmy pod adresem Kanta na początku niniejszego artykułu. Czy Kantowi udało się rzeczywiście powiązać w sposób konieczny wolność transcendentálną z prawem moralnym? Odpowiedź będzie zależała od tego, czy określimy mianem wolności transcendentálnej pojęcie *Willkür*, czy też *Wille*, ewentualnie obydwie naraz. Wydaje się, że jedyną konsekwentną i logiczną odpowiedzią jest przyznanie statusu wolności transcendentálnej wyłącznie *Willkür*, tzn. chceniu jako takiemu, nieokreślonemu jeszcze w stosunku do dobra i zła. Co się natomiast tyczy *Wille*, to uznawszy ją za źródłowo predeterminowaną poprzez *Willkür*, trzeba by jej odebrać status wolności autonomicznej. Jeżeli zatem zaprezentowana tutaj analiza koncepcji Kanta jest poprawna, to należy wyciągnąć wniosek, że niemieckiemu filozofowi nie udało się ugruntować ostatecznie prawa moralnego w wolności transcendentálnej. Kant nie zdołał w sposób przekonujący uzasadnić tezy, iż każda wolna istota rozumna automatycznie wybiera prawo moralne.

Czy wynika stąd, że Kant, wbrew swym intencjom i deklaracjom, potraktował wolność instrumentalnie, tzn. poświęcił jej transcendentálność na rzecz obowiązku moralnego? Z punktu widzenia celów niniejszego artykułu dużo ważniejsza od odpowiedzi na to pytanie jest konstatacja, iż nie sposób ugruntować prawa moralnego w wolności transcendentálnej. Konstatacja ta utwierdza nas bowiem w przekonaniu o konieczności ustalenia hierarchii tytułowych pojęć: „wolności transcendentálnej” oraz „nakazu działania moralnego” („dobra”). Inaczej mówiąc, skoro nie jest możliwe „harmonijne połączenie” czy też utożsamienie „wolności” i „dobra”, trzeba „wolność”

⁶ Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt., s. 66–67.

podporządkować „dobru” bądź też dokonać wyboru odwrotnego. Argumenty przemawiające za przyjęciem pierwszego rozwiązania są powszechnie znane: ograniczając „wolność” eliminuje się umożliwiające przez nią „zło”. Czy można jednak wskazać argumenty przeciwne – postulujące prymat „wolności” nad „dobrem”? Interesującej odpowiedzi dostarcza w tej kwestii Mikołaj Bierdiajew.

Mikołaj Bierdiajew, czyli niezależność wolności transcendentalnej od etyki

Bierdiajew poddaje koncepcje próbujące podporządkować transcendentalny⁷ wymiar wolności bezwzględny nakazom etycznym dość zdecydowanej krytyce. Jego zdaniem, odnoszenie pojęcia wolności wyłącznie do płaszczyzny działania moralnego rodzi niebezpieczeństwo, czy wręcz stwarza przesłankę wywołania skutków odwrotnych od zamierzonych. Według Bierdiajewa korzystanie z wolności rozgrywa się zawsze w wewnętrznym wymiarze egzystencjalnym, oznacza ono „zstępowanie” do najgłębszych pokładów człowieczeństwa, z perspektywy których każdy wybór dokonywany przez człowieka, w tym również wybór między dobrem a złem, stanowi swoistą tajemnicę. Pogląd taki przypomina rozważania późnego Kanta zawarte w pracy *Religia w obrębie samego rozumu*. Jeżeli tak, to należałoby chyba uznać, że dla Bierdiajewa punkt wyjścia w kwestii relacji między wolnością a etyką jest w ogólnym zarysie taki sam, jak punkt, do którego doszedł Kant. Punkt ten to przeświadczenie o niemożliwości pojęcia mechanizmu wyboru między dobrem a złem. Jak jednak w obliczu egzystencjalnej tajemnicy działania wolności transcendentalnej ocenić próby konstruowania ogólnego, nakazowego prawa moralnego? Należy w tym momencie rozpatrzyć zasadniczo dwie możliwości: albo ktoś wierzy, tak jak Kant z okresu *Uzasadnienia metafizyki moralności* oraz *Krytyki praktycznego rozumu*, w możliwość ugruntowania nakazowego prawa moralnego w wolności, albo też, będąc świadom niemożności pogodzenia wolności transcendentalnej z prawem moralnym, mimo wszystko odrzuca wolność na rzecz prawa moralnego. Obydwie postawy są nie do przyjęcia dla Bierdiajewa. Droga, którą podąża rosyjski filozof to otwarte uznanie prymatu

⁷ Mimo iż sam Bierdiajew nie używał raczej pojęcia wolności transcendentalnej, to jednak sposób, w jaki określał istotę wolności, upoważnia nas w pełni do odczytania jego koncepcji wolności jako „transcendentalnej”. Dla Bierdiajewa „wolność”, podobnie jak „twórczość”, stanowi kategorię absolutnie podstawową i nieredukowalną. Filozofowanie to według rosyjskiego myśliciela przełamywanie okowów „królestwa konieczności” i wykonywanie twórczego skoku do „królestwa wolności”. Por. jego prace, np. *Smysł twórczości* oraz *O rabstwie i swobodzie człowieka* (w szczególności rozdział drugi tej pracy).

W literaturze polskiej omówienie Bierdiajewowskiej koncepcji wolności można znaleźć w artykule E. Matuszczyk pt. *O wolności według Bierdiajewa*. Zob. E. Matuszczyk, *O wolności według Bierdiajewa*, w: M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995.

wolności transcendentalnej nad prawem moralnym. Czy takie stanowisko nie oznacza jednak, że autor *Nowego średniowiecza*, poprzez podważenie prymatu prawa moralnego nad wolnością, sankcjonuje w istocie „zło”? Zdaniem Bierdiajewa, postawienie takiego zarzutu świadczy o niedostatecznie przenikliwym ujęciu tego szczególnie skomplikowanego problemu. Bierdiajew nie zaprzeczał, iż wolność umożliwia zło w najbardziej elementarnym rozumieniu, uważał jednak, że przed ewentualnym potępieniem wolności jako źródła zła należy rozważyć dogłębnie dwie zasadnicze kwestie. Po pierwsze, wypada zastanowić się, czy pozytywną wartość wolności należy oceniać wyłącznie pod kątem jej użyteczności do realizacji celów moralnych, czy przesłanie wolności nie zawiera nic ponadto? Po drugie, trzeba postawić pytanie, czy ograniczenie wolności na rzecz nakazów moralnych rzeczywiście gwarantuje przewyciężenie „zła”, czy właściwa droga do realizacji „dobra” to przymuszanie do jego przyjęcia? W odniesieniu do kwestii pierwszej Bierdiajew uważał, że to, co najcenniejsze w wolności nie mieści się w klasycznie rozumianej sferze moralnej – wyznaczonej poprzez proste przeciwstawienie „dobra” i „zła”. W odpowiedzi na pytanie drugie rosyjski filozof zwracał uwagę, że prawo moralne realizowane kosztem wolności nie tylko nie zapewnia przewyciężenia zła, ale dodatkowo rodzi inne, częstokroć jeszcze gorsze zło. Obydwa przytoczone wyżej argumenty są, zdaniem Bierdiajewa, głęboko uzasadnione i przemawiają przeciwko ograniczaniu wolności na rzecz prawa moralnego. Argumentacja Bierdiajewa staje się czytelna, o ile uświadomimy sobie w pełni, w jaki sposób pojmował on istotę wolności ludzkiej.

Autor *Nowego średniowiecza* uważał wolność za najważniejszy wyznacznik godności ludzkiej. Człowiek stanowi wyjątek we wszechświecie w tym sensie, iż w swym działaniu i decyzjach nie podlega prawom przyczynowym natury. Rozróżnienie „porządku wolności” oraz „porządku natury” zaczerpnął Bierdiajew wprost od Kanta, do czego zresztą się przyznawał. Jednocześnie jednak rosyjski filozof krytykował Kanta za zbyt wąskie, jego zdaniem, pojmowanie transcendentalizmu wolności, tzn. za odnoszenie go wyłącznie do sfery moralnej. Bierdiajew, w przeciwieństwie do Kanta uważał, iż najwyższym „powołaniem” człowieczeństwa nie jest bynajmniej osiągnięcie doskonałości etycznej.⁸ Na czym polega zatem, według Bierdiajewa, owo „najwyższe powołanie” człowieczeństwa, cenniejsze nawet od etyki, od służby „dobru”? Rosyjski filozof twierdził, iż sferą taką jest zdolność człowieka do tworzenia, życie twórcze. Wolność ludzka najpełniej wyraża się w twórczości. W akcie twórczym człowiek przewycięża niejako wszelką „faktyczność”

⁸ Por. N. Berdiaev, *De la destination de l'homme. Essai déthique paradoxale*, Lausanne 1979, s. 142.

(to, co zastane), „skostniałość” i „obiektywację” świata, wyzwala się od determinizmu i naturalizmu, odkrywa niepowtarzalny wymiar duchowy. Bardzo wymowna jest Bierdiajewowska interpretacja biblijnego podania o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo Boże”. Dla rosyjskiego filozofa podobieństwo człowieka do Boga oznacza przede wszystkim bycie wolnym, a w szczególności bycie twórcą. Kiedy Bierdiajew mówi o pierwiastku boskim w człowieku, ma na myśli zdolność ludzką do tworzenia z nicości, do kreacji „dnia ósmego” – symbolicznej kontynuacji Boskiego dzieła stworzenia. Broniąc ludzkiej wolności przed redukowaniem jej roli do sfery moralnej, rosyjski filozof operuje pojęciem „etyki aktu twórczego”.¹⁰ Różnice między „etyką prawa” a „etyką aktu twórczego” są, w opinii Bierdiajewa, bardzo zasadnicze. Pierwsza z nich żąda posłuszeństwa i perfekcjonizmu, druga odwołuje się do wolności. O ile „etyka prawa” pojmuje człowieka w kategoriach ogólnych, o tyle „etyka aktu twórczego” akcentuje niepowtarzalność jego egzystencji. „Etyka prawa” nie jest wbrew pozorom wymagająca, żąda jedynie posłuszeństwa i swoistego automatyzmu w intencjach i działaniu. W przeciwieństwie do niej „etyka aktu twórczego” stanowi dla człowieka swoiste wyzwanie, oczekuje od niego twórczej „odpowiedzi”, zmusza go do najbardziej ludzkiego, a zarazem boskiego wysiłku odkrywania swej indywidualnej drogi egzystencjalnej.

Czy jednak „etyka aktu twórczego” nie przyznaje w istocie ludziom prawa do czynienia zła, o ile będzie wymagał tego, ich zdaniem, konkretny „akt twórczy”? Na takie pytanie Bierdiajew odpowiadał zdecydowanie przecząco. Uważał on, że zabójstwo popełnione przez Raskolnikowa (*Zbrodnia i kara* Dostojewskiego), podobnie jak każde inne, nie było w żadnej mierze aktem twórczym, lecz przeciwnie – duchową autodestrukcją, zniszczeniem własnego człowieczeństwa.¹¹ Charakteryzowanie opozycji między „etyką prawa” a „etyką aktu twórczego”, jako różnicy między czynieniem „dobra”

⁹ W pracy *Essai de métaphysique eschatologique (Opyt eschatologiczieskoj mietafiziki)* Bierdiajew charakteryzuje dokładnie, czym jest „obiektywacja”, wskazując na jej cztery charakterystyczne cechy: a) „izolacja przedmiotu od podmiotu”, b) „wchłonięcie indywidualnego, pojedynczego, osobowego przez to, co ogólne”, c) „dominacja konieczności” i „zduszenie wolności”, d) „przystosowanie do pasywnego charakteru świata i historii, do człowieka średniego, socjalizacja człowieka i jego opinii niszcząca wszelką oryginalność”. Zob. N. Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, tłum. z ros. M. Herman, Paris 1946, s. 75–76. Porównaj też N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodie czelowieka*, Paris 1972, s. 26–28 oraz s. 63.

¹⁰ Szczegółowy opis „etyki prawa”, a także „etyki aktu twórczego” zawiera praca Bierdiajewa: *O naznaczenii czelowieka. Opyt paradoksalnoj etiki*. Por. N. Berdiaev, *De la destination de l'homme. Essai déthique paradoxale*, wyd. cyt., s. 115–139 oraz s. 167–201.

¹¹ Zob. N. Bierdiajew, *Mirosozercanije Dostojewskowo*, w: N.A. Bierdiajew o ruskoj filozofii, t. 1, Swierdłowski 1991, s. 73.

a „nihilizmem moralnym”, stanowi w opinii Bierdiajewa pogląd całkowicie nietrafny. Etyka „aktu twórczego” nie nawołuje bynajmniej do ignorowania podstawowych zasad moralnych symbolizowanych przez Dekalog, ale do wydobycia z egzystencji ludzkiej czegoś więcej ponad posłuszeństwo prawu moralnemu. W tym sensie spór między „etyką prawa” a etyką propagowaną przez Bierdiajewa nie ma charakteru konfliktu „antagonistycznego”: można działać etycznie żyjąc twórczo. Spór ten dotyczy w istocie wizji egzystencji ludzkiej i jej „powołania”. Zdaniem Bierdiajewa, podstawowa słabość „etyki prawa” polega na tym, że wykorzystując większość sił witalnych człowieka do przestrzegania nakazów moralnych ogranicza ona szansę jego twórczego, duchowego rozwoju. Wypełnianie zasad prawa moralnego, choć ważne, stanowi w istocie czynność banalną, w której ginie niepowtarzalność duchowego wymiaru egzystencji. Człowiek uznający, iż jego najwyższe powołanie to posłuszeństwo wobec nakazów moralnych „roztapia” niejako swoją egzystencję w tym, co codzienne, masowe, formalne.¹² Zastąpienie „etyki aktu twórczego” „etyką prawa” oznacza, jak sądzi Bierdiajew, degradację wymiaru „jakościowego” i „arystokratycznego” życia ludzkiego na rzecz pierwiastka „ilościowego” i „bezosobowego”.

Opis różnicy między „etyką prawa” a „etyką aktu twórczego” odsłania nam jeden z dwóch podstawowych argumentów Bierdiajewa wymierzonych przeciwko podporządkowaniu wolności nakazom działania moralnego. Transcendentalny wymiar wolności to dla Bierdiajewa przede wszystkim moc twórcza, możliwość przewyższania anonimowego charakteru egzystencji ludzkiej. Sprzeciw Bierdiajewa przeciwko ograniczaniu wolności na rzecz nakazów etycznych wynika z jego przeświadczenia, iż dominacja „etyki prawa” utrudnia człowiekowi realizację jego twórczego powołania. Prymat „etyki prawa” rodzi taką sytuację, w której każdą sferę życia ludzkiego, nawet miłość i twórczość, ocenia się w kategoriach elementarnie pojętego dobra i zła. Według Bierdiajewa, poddawanie twórczego wymiaru życia ludzkiego ocenom z punktu widzenia ogólnego prawa moralnego stanowi poważne nadużycie, degradujące w istocie człowieczeństwo. Wolność transcendentalna pojęta jako życie twórcze znajduje się – jak chciał Nietzsche – „poza dobrem i złem”.¹³ Według rosyjskiego filozofa, należy mieć pełną świadomość, że jakiegokolwiek

¹² Zob. N. Berdiaev, *De la destination de l'homme*, wyd. cyt., s. 124 n. Warto zwrócić uwagę, że Bierdiajew odwołuje się w tym fragmencie do słynnej Heideggerowskiej kategorii „das Man” (Sie).

¹³ Bierdiajew, ogólnie rzecz ujmując, akceptował Nietzscheański atak na moralistykę z perspektywy „poza dobrem i złem”. Uważał go za geniusza, który najgłębiej badając ze wszystkich filozofów rozumiał potrzebę twórczej mocy człowieka. Rosyjski filozof zarzucał jednak Nietzschemu powierzchowną interpretację chrześcijaństwa, niezrozumienie jego twórczego przesłania. Uważał też, że Nietzsche nie pojął istoty życia duchowego. Zob. N. Berdiaev, *De la destination de l'homme*, wyd. cyt., s. 196–197.

próby ograniczenia wolności, nawet te prowadzone w imię szczytnych celów moralnych, stanowią poważne zagrożenie dla sfery umiejscowionej „poza dobrem i złem”, a tym samym dla godności życia ludzkiego.

Nawet jeżeli zgodzilibyśmy się z opinią Bierdiajewa, przestrzegającą przed destrukcją mocy twórczej człowieka poprzez ograniczenie wolności, pozostaje do rozważenia jeszcze jeden fundamentalny kontrargument obrońców „etyki prawa” i jej prymatu nad wolnością. Czy ograniczenie wolności, mimo jego wszystkich negatywnych skutków wskazanych przez Bierdiajewa, nie stanowi jedynej możliwej drogi prowadzącej do wyeliminowania zła? Zgodnie z tym poglądem, zniewolenie społeczeństwa przez prawo moralne, a w konsekwencji zanik życia twórczego byłby usprawiedliwiony poprzez brak zła w życiu społecznym. Rzecz jasna, eliminacja zła oznaczałaby niejako automatyczny triumf „dobra”. Bierdiajew krytykował przytoczony wyżej pogląd bardzo stanowczo, przy czym dodać należy, iż uznawał go za sposób rozumowania szczególnie niebezpieczny. Myśl o stworzeniu „dobrego” społeczeństwa kosztem odebrania ludziom wolności uważał „za pokusę diabelską”, symbolizowaną poprzez działania inkwizycji. Pozbawienie ludzi wolności tylko pozornie eliminuje zło, w rzeczywistości prowadzi do skutków odwrotnych od zamierzonych i staje się przyczyną jeszcze większego zła. Owo większe zło polega na tworzeniu systemu społecznego opartego na pogardzie, strachu czy wręcz wzajemnej nienawiści. „Dobrzy” stojący na straży prawa moralnego traktują w ostatecznym rozrachunku „złych” instrumentalnie: „zli” są potrzebni „dobrym” po to, aby ci mogli utwierdzić się – na zasadzie kontrastu – w swej „dobroci”. Bardzo wymowna jest pod tym względem symbolika piekła – jego idea stanowi, według Bierdiajewa, produkt najniższych ludzkich instynktów, wyraz swoistego „resentymentu”. Otóż piekło zostało wymyślone przez tzw. „dobrych” z przeznaczeniem dla tzw. „złych”. Jednakże ci „dobrzy” – przez sam fakt stworzenia piekła, tj. brak miłosierdzia i skazanie na wieczne męki „złych” – sami wbrew swym intencjom okazują się „złymi”.¹⁴

Bierdiajew zwracał uwagę, że koncepcja eliminacji zła poprzez ograniczenie wolności ma bardzo bogatą tradycję, sięgającą swymi korzeniami średniowiecza. Zdaniem rosyjskiego filozofa, najczęściej nie negowano jednak pojęcia wolności wprost, lecz drogą pośrednią, poprzez odebranie jej – używając terminologii Kantowskiej – transcendentalnego wymiaru. Bierdiajew twierdził, że przekształcono pojęcie „wolności” w taki sposób, iż mimo pozorów podobieństwa zatraciło ono niemal całkowicie swoje podstawowe znaczenie. Owa swoista deformacja pojęcia „wolności” polega na tym, że została ona

¹⁴ Zob. tamże, s. 350, a także N. Bierdiajew, *Majo filozofskoje mirosoziercanije*, w: N.A. Bierdiajew o russoj filozofii, t. 1, Swierdłowski 1991, s. 24.

zdefiniowana nie jako źródłowa „wolność działania przed [lub też »poza« – J. J.] dobrem i złem”, lecz jako cel, a konkretnie jako realizacja „dobra”. Według Bierdiajewa, rozróżnienie między wolnością źródłową, pierwotną wobec dobra i zła a wolnością pojętą jako cel, służbę „dobru” znalazło swoje filozoficzne odzwierciedlenie po raz pierwszy w poglądach św. Augustyna. Autor *De civitate Dei* rozróżniał *libertas minor* oraz *libertas maior*, „wolność mniejszą” oraz „wolność większą”. Pierwsza z nich to wolność źródłowa „przed dobrem i złem”, a druga to wolność podporządkowana realizacji „dobra”. Zdaniem Bierdiajewa, Grecy starożytni znali, w przeciwieństwie do św. Augustyna, jedynie drugi rodzaj wolności. Na nieszczęście św. Augustyn, mimo iż znał już wolność źródłową, opowiedział się zdecydowanie za wolnością w służbie „dobra”. Według rosyjskiego filozofa ten krok św. Augustyna zaciążył fatalnie na dziejach chrześcijaństwa, a zarazem całej kultury europejskiej, wyeliminował bowiem na długie lata ducha prawdziwej wolności i ugruntował panowanie totalizującej moralistyki. W średniowieczu, a także później, bezpośrednim skutkiem politycznym takiego rozwiązania kwestii wolności były masowe prześladowania innowierców i heretyków.¹⁵ Bierdiajew nie miał jednak wątpliwości, że problem przemocy w imię powszechnie obowiązującego „dobra” nie ustał bynajmniej wraz z likwidacją inkwizycji, zmieniła się tylko płaszczyzna, w której znajduje on swój wyraz. W dwudziestym wieku próba odebrania ludziom ich mocy twórczej poprzez pętanie moralnymi schematami rozgrywa się w znacznym stopniu na płaszczyźnie duchowej.

Na zakończenie prezentacji poglądów Bierdiajewa na temat relacji między wolnością transcendentálną a etyką warto jeszcze poświęcić parę słów jego ocenie koncepcji etycznej Kanta. Ocena ta była zdecydowanie nieprzychylna. Bierdiajew, mimo swego najwyższego uznania dla Kantowskiej koncepcji wolności transcendentálnej, kwalifikował poglądy Kanta jednoznacznie jako klasyczny przykład etyki prawa.¹⁶ Zdaniem rosyjskiego filozofa, korzeni takiego sposobu myślenia należy szukać w Starym Testamencie, zdominowanym poprzez etykę nakazową. Z tego punktu widzenia teoria Kanta stanowi, ze względu na swą schematyczność, krok wstecz w stosunku do etyki Nowego Testamentu, opartej na miłości i odkupieniu. Warto jednak pamiętać, że nawet etyka Nowego Testamentu jest w hierarchii Bierdiajewa stawiana niżej od etyki aktu twórczego.

¹⁵ Por. N. Berdiaev, *Ésprit et liberté*, France 1984, s. 130–135.

¹⁶ Na temat etyki Kanta Bierdiajew wypowiada się krytycznie wielokrotnie. Zob. np. N. Berdiaev, *De la destination de l'homme*, wyd. cyt., s. 128 oraz 131.

Zakończenie

Jakie wnioski na temat tytułowego problemu, dotyczącego relacji między wolnością a nakazem działania moralnego, wynikają z lektury Kanta oraz Bierdiajewa? Bez wątpienia znajomość poglądów obu filozofów pozwala ujrzeć interesujący nas problem z dużo większą jasnością. Analiza poglądów Kanta dowiodła nam, że ugruntowanie prawa moralnego w wolności transcendentalnej nie jest możliwe, a w każdym razie, iż niemieckiemu filozofowi nie udało się tego dokonać. Przykład Kanta jest dla nas cenny jako ilustracja problemu od strony „technicznej”. Szczególna dbałość Kanta, aby pogodzić bez uszczerbku oba elementy – „wolność” i „obowiązek”, a jednocześnie niepowodzenie jego zamiaru, stanowią dla nas szczególnie wymowne świadectwo skłaniające do zaprzestania tego rodzaju prób. Przykład Bierdiajewa, znacznie cenniejszy z naszego punktu widzenia, dostarczył nam interesujących argumentów na temat hierarchii interesujących nas pojęć. Nie chcielibyśmy komentować szerzej Bierdiajewowskiej oceny poglądów etycznych Kanta, wydaje się jednak, że była ona nieco krzywdząca dla Kanta. Bierdiajew jak gdyby ignorował fakt, że etyka Kanta, w przeciwieństwie do klasycznej „etyki prawa” (Stary Testament), nie opiera się wyłącznie na nakazach, lecz na jedności woli i posłuszeństwa. Inaczej mówiąc, dla Kanta nie liczy się wyłącznie „muszę”, lecz jedność „chcę” i „muszę”. Poza tym odnosi się wrażenie, iż Bierdiajew w zdecydowanie zbyt małym stopniu uwzględniał analizowaną przez nas wcześniej pracę Kanta pt. *Religia w obrębie samego rozumu*. W dziele tym znaleźć można niebywale istotne stwierdzenia na temat fundamentalnej roli wolności ludzkiej.¹⁷

Centralne znaczenie w odniesieniu do tytułowego problemu mają bez wątpienia analizy Bierdiajewa dotyczące wolności ludzkiej. Wydaje się, że ujęcie transcendentalnej sfery wolności jako twórczości, stosunkowo słabo wyeksponowane w filozofii współczesnej, jest bardzo trafne. Wysoko należy ocenić Bierdiajewowską obronę wolności ludzkiej przed atakami ze strony etyki prawa. Warto przy tym zauważyć, że Bierdiajew, propagując życie twórcze, nieprzypadkowo używa pojęcia „etyka”. Mimo że „etyka prawa” została zastąpiona „etyką aktu twórczego”, wciąż mamy do czynienia z „etyką”! Dlaczego-

¹⁷ Jako dowód zaangażowania Kanta w propagowaniu wolności może służyć jeden z jego przypisów do *Religii w obrębie samego rozumu*: „Przyznaję, że nie w pełni zgadzam się z tym określeniem, którym wprawdzie posługują się także mądrzy ludzie – pierwszy lepszy naród (odnośnie do tego, co rozumie się przez opracowanie ustawowej wolności) nie jest dojrzały do wolności, chłopci pańszczyźniani właściciela ziemskiego nie są dojrzały do wolności, a także ludzie w ogóle nie dojrzały jeszcze do wolności wiary. Jednak przy takim założeniu wolność nigdy nie nastąpi, bo nie można dojrzeć do wolności, jeżeli już wcześniej nie zostało się uwolnionym (musimy być wolni, aby móc sensownie wykorzystać swoje siły do wolności).” Zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt., s. 226.

go? Bierdiajew, występując w obronie godności ludzkiej poprzez upominanie się o prawo do wolności twórczej, przyjął postawę etyczną w pełnym tego słowa znaczeniu. Jeżeli rosyjski filozof zabiegał o „maksymalne wywyższenie człowieczeństwa”, to jest to działanie na wskroś etyczne, w tym bardzo szczególnym sensie można by go nawet nazwać (podobnie zresztą jak np. Nietzschego) moralistą. Etyka Bierdiajewa znajduje swą podstawę „poza dobrem i złem”, przy czym należy zaznaczyć, że sformułowanie owo zakłada wąskie, niczym w „etyce prawa” pojmowanie „dobra” i „zła”. Jeżeli uznalibyśmy, że to wolność i życie twórcze stanowi właściwe „dobro”, wtedy, rzecz jasna, zwrot „poza dobrem i złem” stałby się nieczytelny. Bierdiajew zdawał sobie doskonale sprawę z dwuznaczności owych podstawowych pojęć „etycznych”, uważał jednak, iż kontekst, w jakim są używane, pozwala precyzyjnie uchwycić ich znaczenie. Ukazanie możliwości interpretacji Bierdiajewa jako filozofa uprawiającego działalność etyczną jest o tyle istotne (zwłaszcza w Polsce, gdzie filozofia Bierdiajewa wciąż jeszcze jest bardzo mało znana), że pozwoli – być może – zapobiec w jakimś stopniu ewentualnemu szufladkowaniu go jako „nihilisty” propagującego wolność graniczącą z samowolą. Przypuszczać bowiem można, że im bardziej poważnie będą traktowani obrońcy wolności, tym lepiej dla tych, którzy pragną z niej korzystać.

**Die Transzendenz der Freiheit und der Imperativ der moralischen Handlung
(Kant und Bierdiajew)**

ZUSAMMENFASSUNG

In dem Beitrag wurde aufgrund der Philosophie von I. Kant und M. Bierdiajew das Problem der Beziehungen zwischen der transzendentalen Freiheit und der Gebote der Ethik erörtert. Der Verfasser vergleicht Kants Konzept, das a priori das moralische Recht in der Freiheit begründet, mit Bierdiajews „Ethik des Schaffensaktes“, die den Primat der Freiheit gegenüber den Geboten des moralischen Rechtes voraussetzt. Aus der durchgeführten Analyse ergibt sich, daß die Begründung des moralischen Rechtes in der Freiheit ausschließlich durch den Verlust seines transzendentalen Charakters möglich wird. Die Analyse berücksichtigt den Wandel von Kants Anschauungen, dessen Ausdruck eines seiner letzten Werke u.d.T. „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ ist. Die Anschauungen Bierdiajews wurden als Fortsetzung der Philosophie des späten Kant gedeutet. Das Konzept des russischen Philosophen veranschaulicht die Gefahren, die sich aus den Versuchen der Beschränkung der Freiheit auf den Gehorsam gegenüber dem moralischen Recht ergeben, wie auch auf die Vorteile, wie sie aus der Auffassung der transzendentalen Freiheit als Kreation resultieren.

**The Transcendentalism of Freedom and the Moral Action Imperative
(Kant and Berdyayev)**

SUMMARY

The article discusses the relationship between transcendental freedom and ethical imperatives as exemplified by the philosophical theories of Immanuel Kant and Nikolay Berdyayev. The author compares Kant's theory which a priori bases moral law on freedom with Berdyayev's *creative act ethics* which assumes the primacy of freedom over moral imperatives. One can conclude from the presented analysis that the perception of moral law as founded on freedom inevitably leads to the loss of the transcendental character of freedom. The study takes into account the evolution of Kant's ideas, which is expressed in one of his last works, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Religion within the Boundaries of Pure Reason). Berdyayev's ideas have been interpreted as a continuation of Kant's late philosophy. The Russian philosopher's concept illustrates the threats which stem from the reduction of freedom to mere obedience to moral law, and the benefits which result from the perception of transcendental freedom as creation.