


**Paweł Pieniążek**

 <https://orcid.org/0000-0002-5258-7005>

Uniwersytet Łódzki

Instytut Filozofii

[pawel.pieniazek@uni.lodz.pl](mailto:pawel.pieniazek@uni.lodz.pl)

## **PROBLEM WOLNOŚCI I ZŁA W MYŚLI KANTA (*RELIGIA W OBREBIE ROZUMU*) I SCHELLINGA (*FILOZOFICZNE BADANIA NAD ISTOTĄ LUDZKIEJ WOLNOŚCI*)**

### **Abstrakt**

Celem artykułu jest ukazanie wpływu Kantowskiej koncepcji wolności i zła na myśl Schellinga z tzw. pisma o wolności. W pierwszej części przedstawiam trudności wyjaśnienia zła jako kategorii moralnej na gruncie koncepcji wolności ujętej jako racjonalna autonomia i przedstawionej w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* i *Krytyce praktycznego rozumu*: Kant utożsamia wolność z posłuszeństwem prawu moralnemu i tym samym nie jest w stanie ugruntować możliwości samego wyboru dobra i zła, jak również osobowego i jednostkowego charakteru wolności człowieka jako zmysłowo-rozumnej całości. Następnie pokazuję niesatysfakcjonującą próbę rozwiązania tych trudności w *Religii w obrębie rozumu*, w której, na gruncie teorii maksimum, podejmuje on problem możliwości zła jako aktu wolności: Kant nie jest w stanie określić statusu skłonności do zła jako pozaempirycznej podstawy zła, jak i tegoż powszechności. W drugiej części omawiam Schellinga oryginalną koncepcję wolności, która ukazuje jej osobowy i jednostkowy charakter na gruncie nowej ontologii ja jako bytu swobodnie się samookreślającego. Koncepcja ta pozwoliła mi podjąć próbę rozwiązania przejętego od Kanta problemu zła.

### **Słowa kluczowe:**

Kant, Schelling, autonomia, wolność, wybór, zło

Zainicjowany przez Kanta idealizm niemiecki powstał i rozwijał się pod znakiem problemu wolności, co trafnie skonstratował Schelling: „Idea uczynienia z wolności centrum filozofii wyzwoliła w ogóle (...) ludzkiego ducha, a we wszystkich działach nauki wywołała przewrót potężniejszy niż jakkolwiek wcześniejsza rewolucja” (Schelling, 1990, s. 50). W idei tej należy widzieć wyraz nowożytnych procesów indywidualizacji i upodmiotowienia jednostki. Stanowiły one drugą stronę nowożytnego przyrodoznawstwa znajdującego swój



wyraz w racjonalistycznej, deterministycznej i mechanicznej wizji świata, która wraz z jej implikacjami antropologiczno-etycznymi (naturalizm) określiła racjonalistycznego ducha oświecenia. W jego ramach głoszona przez oświecenie idea wolności w jej funkcji emancypacyjnej, polityczno-etycznej, nie mogła znaleźć swego pełnego uzasadnienia, wikłając się w trudności i aporie. Idealizm niemiecki podejmie ten emancypacyjny impuls oświecenia, idei wolności nada jednak głębsze, duchowe znaczenie, wiążąc ją z moralnym powołaniem człowieka i wpisując w jednolitą wizję świata. Stanie wszakże przed kolejnymi problemami, z których dwa wydają się centralne. Pierwszy dotyczy upodmiotowienia wolności w jej odniesieniu do moralności uniwersalnej, drugi jej relacji do rzeczywistości zewnętrznej ujmowanej w kategoriach nowożytnego przyrodoznawstwa. Próba rozwiązania obu problemów określała specyfikę idealizmu niemieckiego w jego rozwoju i różnorodności, sytuując go na samym przecięciu nowożytnych procesów upodmiotowienia jednostki i naukowo-technicznej obiektywizacji świata za sprawą nowożytnego przyrodoznawstwa. W dziele Kanta problemy te ujawniły się z całą ostrością, m.in. pod postacią trudności określenia, na gruncie ujęcia wolności moralnej jako racjonalnej autonomii, moralnego statusu zła i zrozumienia możliwości wyboru zła, a tym samym ugruntowania jednostkowo-osobowego charakteru człowieka. Świadom po części powyższych trudności, Kant bez powodzenia próbował usunąć je w *Religii w obrębie czystego rozumu*. Również w tym względzie dał impuls do dalszego rozwoju idealizmu niemieckiego. Jego ważnym momentem była myśl Schellinga, próbującego uporać się z trudnościami swego poprzednika.

## KANT

Wypracowana przez Kanta w *Religii* koncepcja wolności stanowi niewątpliwie odpowiedź na trudności jej wcześniejszego rozumienia z *Uzasadnienia metafizyki moralności* i z *Krytyki praktycznego rozumu*. Kant rozwija w nich ideę wolności moralnej – możliwości wyboru dobra i zła – w ramach autonomii rozumu praktycznego. Na jego gruncie wola samookreśla się przez odniesienie się do ustanowionego przez nią prawa moralnego, stając się wolą refleksyjną, rozumną, która, w analogii do rozumu teoretycznego jest „przyczynowością według niezmiennych praw” (Kant, 1984b, s. 86). To normatywne rozumienie wolności prowadzi jednak do jej utożsamienia z prawem. Kant, pomimo wahań, wskazuje na analityczny związek między wolą i prawem, uznając, że „tym samym jest wolna wola i wola podlegająca prawom moralnym” (Kant, 1984b, s. 87)<sup>1</sup>, co oznacza, że: „Pobudką (...) woli ludzkiej (...) nigdy nie może być co

<sup>1</sup> W innym miejscu powie: „wola (...) jest dobra we wszystkich ludziach i nie może istnieć wola sprzeczna z prawem moralnym” (Kant, 1900-, t. XXIII, s. 248).

innego jak tylko prawo moralne” (Kant, 1984a, s. 119–120). Wola może być tylko wolą dobrą i zawsze chceć dobra. Używając swej wolności, człowiek skazany jest na dobro.

Jednakże utożsamienie wolności z racjonalną autonomią woli nie pozwala Kantowi ugruntować możliwości zła i przypisać jednostce za nie odpowiedzialności (stąd też w obu wcześniejszych dziełach etycznych problemu zła w relacji do wolności faktycznie nie rozważa). Skoro wolę definiuje posłuszeństwo prawu, nie sposób zrozumieć, jak może ona zwrócić się przeciwko prawu i wybrać zło. Zło nie wypływa z woli racjonalnej, nie jest aktem rozumnym, jest dla rozumu praktycznego zewnętrzne, zostaje wypchnięte poza jego granice, staje się niewytłumaczalne. Jest negatywne, określa je brak prawa. Jest nie tylko niezrozumiałe, lecz w ogóle niemożliwe, przestaje być złem, skoro nie można przypisać go ani woli, ani samym skłonnościom, które nie będąc jej obiektem same w sobie są moralnie obojętne. Niemożliwe są również czyny moralne, skoro nie sposób przypisać ich wolnemu wyborowi, skoro wola jest niejako przymuszona do dobra. Niemożliwe jest też wówczas samo oddziaływanie zmysłowości na rozumną wolę, komunikacja między człowiekiem inteligibilnym i człowiekiem zmysłowym (Schulte, 1991, s. 29).

Konsekwencje te były niewątpliwie sprzeczne z intencją Kanta usiłującego ująć wolność moralną jako możliwość wyboru dobra i zła w granicach racjonalnej autonomii woli („dobro albo zło oznacza zaś zawsze odniesienie do woli, o ile ta zostaje zdeterminowana przez prawo rozumu [...]”) (Kant, 1984a, s. 101, zob. 97). Kant antycypował je zresztą w uwadze sformułowanej jeszcze przed napisaniem obu pierwszych dzieł etycznych: „[g]dyby wszystko określał rozum, to wszystko byłoby konieczne, ale dobre. Gdyby określała je zmysłowość, to nic nie byłoby złem czy dobrem, w ogóle niczym praktycznym” (Kant, 1900-, t. XVIII, s. 252). Konsekwencje te wyciągnął Schmidt (uczeń Kanta) – pomijawszy fakt samej niemożliwości zła – nadając im pozytywne znaczenie w swej doktrynie „inteligibilnego fatalizmu”: wola poddana konieczności rozumu jest z konieczności wolą dobrą, zło zaś jest wytworem zewnętrznych wobec niej skłonności; pomiędzy koniecznością rozumu a bezrozumnym przypadkiem nie ma żadnej pośredniej drogi.

Te niezamierzone konsekwencje stanowiły cenę, jaką Kant zapłacił za próbę przeciwstawienia się woluntarystycznemu rozumieniu wolności jako *libertas indifferentiae*, sprowadzającemu ją do irracjonalnych, niczym nie uwarunkowanych, aktów woli. Unikając tej skrajności nie uniknął jej rezultatu: niemożności zrozumienia zła i odpowiedzialności za nie.

W *Uzasadnieniu* zarysowuje się jednak możliwość innego, pośredniego rozwiązania – Kant uznaje, że wolę cechuje „pobłażliwość”, mocą której ulega ona „skłaniającym ją” skłonnościom zmysłowym, mówi faktycznie o słabości

ludzkiej woli (Kant, 1984b, s. 98–99; zob. Fackenheim, 1953, s. 344–345); wówczas za zło nie odpowiadałaby ani wola dobra, ani zła czy też obojętna, lecz wola słaba. Ale trudności i tego ujęcia są oczywiste<sup>2</sup>.

Podporządkowując wolę racjonalnej strukturze rozumu praktycznego, Kant odtwarza, już w jego ramach, trudności tradycyjnego racjonalizmu, który opierał moralność na poznaniu i utożsamiał wolę z rozumem teoretycznym: zrównując cnotę z prawdą, nie był on w stanie ugruntować możliwości zła i jego racjonalnego wyboru<sup>3</sup>. Chodzi jednak nie tylko o niezdolność wyjaśnienia zła i wolności (oraz odpowiedzialności), ale również o niezdolność uzasadnienia jej indywidualnego, osobowego charakteru. Rozum w swej powszechności jest źródłem dobra, zmysłowość źródłem zła, w obu wypadkach źródłem tym nie jest indywidualna wolność jednostki w jej duchowo-cieleśnej naturze. Tożsamy z tym, co intelligibilne, rozum praktyczny stanowi dla Kanta istotę człowieka i określa jego „osobowość”, która „jest wolnością i niezależnością od mechanizmu całej przyrody” (Kant, 1984a, s. 143; zob. Noller, 2022, s. 8) i której podporządkowana zostaje przypadkowa, indywidualna i zmysłowa „osoba” – człowiek jako jedność rozumowo-zmysłowa. Co więcej, na gruncie swego dualizmu Kant czyni zmysłowo-cieleśny wymiar istnienia ludzkiego zjawiskiem człowieka intelligibilnego, do którego właśnie odnosi wolność człowieka. Kant nie jest w stanie pomyśleć implikowanej przez wolność wyboru (dobra i zła) jednostkowej, osobowej wolności człowieka w jego zmysłowo-rozumnej całości.

W *Religii* późny Kant – niewątpliwie pod wpływem Redberga krytyki poglądu Schmidta – usiłuje usunąć trudności swego wcześniejszego ujęcia wolności. Chce wyjść poza opozycję intelligibilnego fatalizmu (racjonalnej konieczności woli) i empirycznego determinizmu i rozszerzyć racjonalność rozumu praktycznego, tak aby w granicach racjonalnej struktury woli pozostawić miejsce dla wolności wyboru, a zarazem uniknąć groźby indyferentyzmu. Tym razem problem wolności sytuuje w bezpośrednim kontekście kwestii możliwości zła. Wolność ma być wolnością wyboru dobra, jak i zła, co oznacza, że wola, która odnosi się do prawa, może zarazem je pogwałcić: „zło musi wypływać z wolności” (Kant, 1993, s. 61) – tylko wówczas człowiek może ponosić za nie odpowiedzialność.

<sup>2</sup> Jak określona przez prawo wola może ulec skłonnościom? Jaka wola im ulega? „Z pewnością nie wola intelligibilna, ale i nie wola zmysłowa, skoro należy do porządku przyrody (zob. Schönecker, 2011, zwłaszcza s. 42–53). W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant odróżnia wolę odniesioną do prawa, intelligibilną, od woli jako władzy wolnego wyboru, „woli własnej” odniesionej do zmysłowości, lecz nie podnosi kwestii jedności obu wól.

<sup>3</sup> W odniesieniu do intelektualizmu etycznego Sokratesa krytykę tę przedstawił (nawiązujący do Schellinga) Kierkegaard.

Kant wiąże więc „absolutną spontanizację woli (wolności)” z władzą wyboru (Kant, 1993, s. 55; zob. Schulte, 1991, s. 50–56) i tym samym rozrywa analityczny związek woli i prawa. Racjonalność woli opiera na teorii maksym. Odwoływał się do niej wcześniej, uznając maksymę za formalnie subiektywną zasadę determinowania woli, jednakże za sprawą utożsamienia woli i prawa czynił ją faktycznie subiektywną podstawą odstępstwa od prawa. W *Religii* określa ją jako „prawidło, które wola sama sobie wyznacza dla korzystania ze swej wolności”, dlatego też wolę „można ocenić jako dobrą lub złą wyłącznie na podstawie jej maksym” (Kant, 1993, s. 41, 53). Innymi słowy, woli nie określa już bezpośrednio prawo, lecz refleksyjne, zapośredniczone maksymami odniesienie do prawa, pozytywne czy negatywne (Schulte, 1991, s. 74, 78). Pozytywne odniesienie do prawa stanowi wyłącznie możliwość natury ludzkiej, jest „predyspozycją do dobra”, czyli „do osobowości” (Kant, 1993, s. 50, zob. s. 48–51), prawo zaś stanowi wówczas jedynie „pobudkę”, którą wola może przyjąć do swej maksymy jako prawidło postępowania. Zło, tak jak dobro, jest w pełni świadome, posiada „rozumowe źródło”, jest „aktem wolności” i formą samookreślenia rozumu (jeśli dobro jest predyspozycją człowieka – stąd jego prymat – to zło tylko możliwością) (Kant, 1993, s. 70). Kant jednoznacznie zatem odrzuca – w przeciwieństwie do niejasnego stanowiska z pism wcześniejszych – możliwość przypisania zła naturze ludzkiej. Z jednej strony przypisania go zmysłowości „czyniącej z człowieka istotę czysto zwierzęcą”, wówczas bowiem niemożliwe byłoby przypisanie zła woli, jak i udzielenie odpowiedzi na pytanie: „jak pobudki zmysłowe mogłyby zapanować nad rozumem, który nakazuje z takim autorytetem” (Kant, 1993, s. 89)? Z drugiej strony – samemu rozumowi, gdyż sprzeciwiając się własnemu prawu zaprzeczałby samemu sobie, byłby „rozumem złośliwym”, czyniłby z człowieka „istotę diabelską” – dla Kanta „po prostu zła wola”, czyniąca zło dla samego zła, jest niemożliwa (Kant, 1993, s. 61).

Kant wyróżnia trzy rodzaje zła 1) zło ze „słabości (...) w przestrzeganiu przyjętych maksym” – jednostka chce działać z moralnych pobudek, ale ulega niemoralnym; 2) z „nieuczciwości” – jednostka działa z pobudek moralnych, ale są one zbyt słabe, by determinować wolę, dla ich wzmocnienia potrzebuje innych pobudek, pozamoralnych, związanych z „miłością własną” (wówczas mamy do czynienia z legalnością); 3) ze „złośliwości” – jednostka działa na podstawie „maksym, które pobudki pochodzące od prawa moralnego cenią mniej niż inne (nie-moralne)” (Kant, 1993, s. 54). Wówczas „człowiek jest świadomy prawa moralnego, a mimo to w przyjętej przez siebie maksymie (...) narusza prawo”, gdyż „czyni pobudkę miłości własnej i jej upodobania warunkiem przestrzegania prawa moralnego” (Kant, 1993, s. 57, 62). Jeśli w wypadku zła z „nieuczciwości” pobudki „miłości własnej” były równorzędne czy podrzędne wobec pobudek moralnych, to w przypadku zła złośliwego – właściwego – są one wobec nich nadrzędne. Zło polega na „odwróceniu” „moralnego porządku

w odniesieniu do pobudek woli” (Kant, 1993, s. 54). Różnica między złem a dobrem nie bierze się więc z samej „różnicy pobudek” przyjmowanych do maksym, czyli z ich materii, lecz z określenia ich wzajemnej relacji.

W tym kontekście, i na gruncie teorii maksym, Kant podejmuje przedstawioną w *Uzasadnieniu i Krytyce praktycznego rozumu* ideę „mędrkowania” jako wyrazu „naturalnej dialektyki rozumu”, sposobu (auto)racjonalizacji zła<sup>4</sup>. „Mędrkowanie” („rezonowanie”) stanowi operację „miłości własnej” nadającej sobie pozór rozumności poprzez wykorzystanie rozumu przeciwko niemu samemu i zmuszenie go, jak i w wypadku rozumu teoretycznego, do wykroczenia poza własne granice. Przekształca niemoralne, „subiektywne motywy determinujące wolę własną” w maksymy postępowania, w „obiektywny motyw determinujący wolę w ogóle”, nadając im racjonalną formę (Kant, 1984a, s. 123, zob. s. 121–123). Utożsamiając wolę i prawo, Kant mógł tłumaczyć „mędrkowanie” jedynie w kategoriach presji miłości własnej na wolę rozumną, samej możliwości tej presji wyjaśnić nie potrafił. W *Religii* „mędrkowanie” staje się działaniem samej woli w jej „złośliwości”, która na gruncie maksym przedstawiałaby zło jako dobro (Kant, 1993, s. 87; zob. Noller, 2020, s. 41–49).

Pytanie o wolność i możliwość zła w *Religii* Kant sytuuje w kontekście kwestii faktycznego istnienia zła powszechnego. Skąd zatem zło w skali gatunku ludzkiego? Jego powszechność Kant wiąże ze „skłonnością do zła”, która „leży u podstaw wszelkiego danego w doświadczeniu używania wolności” (Kant, 1993, s. 42). Poprzedzając wybory empiryczne, stanowi ona transcendentalno-praktyczny warunek możliwości zła – stąd też jest „złem radykalnym”. Jej źródłem nie może być empiryczna natura człowieka, inaczej nie mógłby on ponosić za nią odpowiedzialności. Jest nim ludzka wolność, „akt wolności”, który poprzedzając empiryczny wymiar ludzkiego istnienia musi być pozaczasowy (Kant, 1993, s. 41). Kant określa go jako „czyn intelligibilny”. Na gruncie doktryny maksym skłonność do zła musi być maksymą, wszelako maksymą wyższego rzędu, gdyż warunkuje wybór maksym empirycznych: jako „maksyma najwyższa” jest „skłonnością do przyjmowania złych maksym”, stanowi więc „subiektywną podstawę możliwości odstępstwa maksymy od prawa moralnego”, czyli podstawę wszystkich poszczególnych moralnie złych maksym (Kant, 1993, s. 53). Skłonność do zła jest naturalna w tym sensie, że określa empiryczny byt jednostki, a tym samym jej – złe – usposobienie. Usposobienie „może być tylko jedno jedyne i dotyczy ogólnie całego używania wolności” (Kant, 1993, s. 46), jest albo dobre, albo właśnie złe. Zły jest więc – Kant

<sup>4</sup> Poza opozycją czystego rozumu i zmysłowości stanowiłoby ono „uzupełnienie” rozumu: „Jednakże działania są w znacznej części powodowane przez zmysłowość, ale nie w całości określone; rozum musi bowiem dostarczyć uzupełnienia dostateczności” (Kant, 1900-, t. XVIII, s. 252, zob. Noller, 2017, s. 60–62).

podejmuje tu pogląd Lutra – człowiek, a nie jego poszczególne uczynki, które mogą być dobre czy częściowo dobre, nie zmieniając złej natury człowieka (Fackenheim, 1953, s. 248–250). Teza o usposobieniu jako zasadzie postępowania, pozwala Kantowi z jednej strony wyjaśnić racjonalnie możliwość wyboru konkretnych maksym (zob. Schulte, 1991, s. 65–73), z drugiej zaś oddalić groźbę indyferentyzmu. Wszelako połowicznie.

Uznając skłonność do zła za następstwo wyboru a tym samym za „przypadkową”, Kant musi odpowiedzieć na pytanie o jej pozaczasową rację/maksymę, nie zaś prawa wyboru. Otóż uznaje ją za nie dającą się wyjaśnić, zaś „inteligibilny czyn” za „niepojęty”: „naczelną podstawą wszystkich maksym wymagałaby znowu przyjęcia jakiejś złej maksymy (...). Nie mamy więc tutaj żadnej dającej się pojąć podstawy, od której moralne zło mogłoby przyjść od nas po raz pierwszy” (Kant, 1993, s. 41–42, 46). Pytanie o „niemożliwą do zbadania” podstawę zła prowadzi więc do regresu w nieskończoność, oddalając w ten sposób groźbę rozumienia wolności jako *liberum indifferantiae*.

Wydaje się, że teza o nieskończonym szeregu racji uniemożliwiła Kantowi postawienie pytania o status władzy wyboru w jej relacji do woli racjonalnej ustanawiającej prawo w swej prawodawczej spontaniczności. Tym samym Kant nie podjął refleksji nad implikacjami prymatu wolności wyboru dla rozumienia statusu jednostki i osobowości, skoro odnosi się ona swobodnie zarówno do racjonalności prawa, jak i do zmysłowości (choć odniesienie do prawa określa prymat „predyspozycji do osobowości”), co oznaczałoby, że zmysłowość nie jest siłą heterogeniczną, lecz zostaje wciągnięta w obręb osobowości stanowiącej jedność racjonalno-zmysłową i określającej jednostkowy charakter wolności. Refleksja ta musiałaby prowadzić do rewizji wcześniejszej teorii osobowości określonej przez prymat racjonalnej autonomii woli. Jej brak z kolei nie pozwala Kantowi określić jednoznacznie statusu skłonności do zła, jej powszechności oraz jej relacji z charakterem empirycznym, z którym Kant formalnie ją utożsamia. Z jednej strony dla Kanta jest ona tylko skłonnością, jest przypadkowa, skoro powstaje w wyniku aktu wolności, toteż „musi [ona] być do przewyciężenia” mocą samej tej wolności (Kant mówi o „przemianie serca”, „rewolucji w usposobieniu człowieka”). Z drugiej jednak Kant utrzymuje, że jest ona „nie do wyplenienia ludzkimi siłami” (Kant, 1993, s. 63). W pierwszym wypadku gatunkowa skłonność do zła byłaby akceptowana swobodnie przez jednostkę jej aktem wolności i przekształcana w jednostkowe, empiryczne usposobienie, co jednak mogłoby przeczyć powszechności zła, której zresztą, jak przyznaje Kant, nie można empirycznie wykazać (Kant, 1993, s. 58), skoro zło dotyczy maksym, nie zaś czynów, mogących być tylko zgodnymi z prawem. Aby powszechność tę wyjaśnić, należałoby założyć, że wszystkie jednostki w tym samym momencie (przed czasem!) określiły się jako złe. W drugim wypadku utożsamione ze skłonnością do zła usposobienie jednostki determinowałoby ją

z konieczności do zła, podmiotem wyboru byłby gatunek, co niewątpliwie jest sprzeczne z indywidualizmem Kanta. Jest to więc konflikt pomiędzy przypadkowością skłonności do zła i jej powszechnością (Schulte, 1991, s. 83–88).

Trudności Kantowskiej koncepcji wolności z *Religii* polegają więc na braku teorii osobowości jako podstawy wolności wyboru oraz braku określenia relacji między intelligibilnym a empirycznym wymiarem ludzkiego istnienia, możliwości przejścia od pierwszego do drugiego oraz wyjaśnienia natury wymiaru empirycznego, która pozwoliłaby rozumieć zachowania ludzkie, w tym zło. Kant dochodzi do granicy, jaką ustanawia dualizm rozumu praktycznego i teoretycznego, świata bytu samego w sobie – na gruncie rozumu teoretycznego określonego tylko negatywnie – i zjawisk. Ten ostatni pozwala zrozumieć czyny ludzkie, ale za cenę eliminacji wolności i wprowadzenia wyjaśnienia kauzalno-deterministycznego.

## SCHELLING

Schelling podejmuje Kantowski problem wolności, przeformułowując jego rozumienie na gruncie rozstrzygnięć metafizyczno-religijnych.

Istotnym ogniwem między Kantem a Schellingiem była niewątpliwie, oczywiście obok myśli Fichtego, Reinholda – nawiązująca do Schmidta idei „intelligibilnego fatalizmu” – krytyka Kantowskiego ujęcia wolności z *Uzasadnienia* i *Krytyki rozumu praktycznego*. Natomiast w swej pozytywnej koncepcji Reinhold uwalnia przede wszystkim wolną wolę od podporządkowania czytemu praktycznemu rozumowi i wiąże z decyzyjnie ujętą władzą wyboru, rozumianą jako swobodne użycie rozumu, zgodne z jego prawem lub z nim sprzeczne. Decyzyjizm ów (pozwalający uniknąć regresu racji w nieskończoność) próbuje zabezpieczyć przed indyferentyzmem poprzez refleksyjne, zapośredniczone maksymą odniesienie do rozumu. Reinhold idzie zatem w kierunku rozwiązania z *Religii*, lecz radykalizuje je w tej mierze, w jakiej skłonność do zła łączy z predyspozycją do dobra w jednej podstawowej władzy wyboru, której, jako jednostkowej, nie daje się już wywieść z jakiegokolwiek innej. Władzy tej nadaje status ontologiczny, jednostkowy i osobowy charakter, sytuując ją na empirycznym poziomie ludzkiego istnienia. Wolność w swym decyzyjnym jest bez-podstawna; tym samym jednak pozostaje niezrozumiała (zob. Noller, 2018, s. 166–173).

W *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności* z 1809 Schelling przejmując od Reinholda całą krytykę kantowskiej idei wolności jako autonomii oraz teorię opartej na władzy wyboru, „jednostkowej wolności” (Schelling, 1990,



s. 33)<sup>5</sup> z jej decyzyjonistycznym charakterem. Wolność sytuuje jednak w wymiarze inteligibilności, wracając tym samym do myśli Kanta z *Religii*. Reinholdowi, jak i Kantowi przeciwstawia się w tej mierze, w jakiej zło chce wpisać w obręb racjonalności ludzkiej, by wolność ludzką uczynić zrozumiałą. Kantowi zarzuca, że uznając wolność za niewyjaśnianą, a podstawę dobra i zła za „niemożliwą do zbadania przez nas”, zadowolił się jedynie „samą tylko wierną obserwacją fenomenów sądu moralnego”, która „doprowadziła go w późniejszych badaniach do uznania pewnej (...) subiektywnej podstawy ludzkich działań uprzedniej wobec wszelkiego podpadającego pod zmysły czynu” (Schelling, 1990, s. 95). Wbrew Kantowi jego istnienie chce uzasadnić spekulatywnie, inkryminując mu zarazem, że „nie doszedł do idei, by to jedynie możliwe pozytywne pojęcie tego, co «w sobie», przenieść na rzeczy, dzięki czemu wzniosłby się od razu na wyższy poziom rozważań, ponad negatywność, która stanowi wyróżnik jego teoretycznej filozofii” (Schelling, 1990, s. 51). Przejście od jednostkowej wolności intelligibilnej do jej konkretnego, zmysłowego wyrazu wymaga uzupełnienia kantowskiego idealizmu, właściwego dla idei autonomii, o wymiar realistyczno-naturalny.

Tę pokantowską koncepcję wolności Schelling rozwija w perspektywie koncepcji po części panteizującego (wchodzącego od pierwotnego niezróżnicowania) teizmu, której zasadniczym celem jest pogodzenie istnienia Boga z realnie istniejącym, wpływającym z wolności ludzkiej złem. W tym celu zło wpisuje w sam rozwój absolutu – jest ono „konieczne do objawienia Boga” (Schelling, 1990, s. 76), ma służyć jego zapośredniczonemu w ludzkiej wolności procesowi samopoznania. Rysem istotnym dla zrozumienia samej koncepcji wolności Schellinga jest dialektyczne ujęcie rozwoju absolutu, w które Schelling wmontuje swą filozofię natury uzupełniającą idealistyczne rozumienie wolności o jej wymiar realny, gruntujący realność zła (Noller, 2022, s. 10–20)<sup>6</sup>.

Tak jak późny Kant Schelling wychodzi od rozumienia wolności jako „możności dobra i zła” (Schelling, 1990, s. 52) – ta sama wola jest źródłem dobra i zła. Zło jest równie pozytywne jak dobro, odpowiada za nie wyłącznie człowiek – „zło bowiem może zrodzić się tylko w najgłębszym wnętrzu woli własnego serca i nigdy się nie realizuje bez czyjegoś własnego czynu” (Schelling, 1990, s. 109). Tradycji idealistyczno-racjonalistycznej, w tym koncepcji autonomii woli u Kanta, Schelling zarzuca nie tylko niemożność ugruntowania pozytywności zła, ale faktyczną negację jego istnienia, gdyż nie pozwala ona uzasadnić podmiotowej odpowiedzialności za nie. Tym samym Schelling odrzuca prywatywne rozumienia zła. Jego źródłem nie może być, jak u Leibniza,

---

<sup>5</sup> Odnośnie do rozumienia wolności (w kontekście krytyki Reinholda) we wcześniejszej myśli Schellinga zob. Noller, 2022, s. 1–8.

<sup>6</sup> W kwestii Schellinga *Naturphilosophie* zob. Panasiuk, 2020, s. 39–76.

konieczna „niedoskonałość stworzenia” (*malum metaphysicum*), określająca je negatywnie poprzez brak doskonałości, wszak, argumentuje Schelling, „często okazuje się ono [zło] związane z doskonałością czyichś sił, która o wiele rzadziej towarzyszy dobru” (Schelling, 1990, s. 71), stąd też zło może budzić – wskazujący na jego aktywny charakter – „zachwyty”. Źródłem zła nie jest sama ludzka skończoność. Nie mogą nim być również „słabość lub nieskuteczność zasady intelektu” wobec zmysłowości – tłumaczą one wyłącznie „brak dobrych i cnotliwych działań”, lecz nie postępkę zła w ich pozytywności (Schelling, 1990, s. 74). Doktryna ta zakłada, że rozum z konieczności wytwarza tylko dobro. Eksternalizacja zła nie pozwala więc zrozumieć, dlaczego rozum – jako zasada wyższa – „nie egzekwuje swej mocy”. Albo pozostaje on nieskuteczny, wówczas podstawą zła jest wola, nie zaś zmysłowość, albo też nie potrafi się on oprzeć sile zmysłowości, wówczas „mamy tu tylko słabość i brak, a nie zło” (Schelling, 1990, s. 74–75). Zresztą, dodaje Schelling, powtarzając argument Kanta, nie sposób zrozumieć, w jaki sposób zmysłowość może oddziaływać na to, co wyższe, duchowe. Jeśliby je założyć, jednostka byłaby wobec niego całkowicie bierna i nie miałyby ono dla niej znaczenia, a jako że obiektywnie w ogóle nie jest złem – „żadnego znaczenia w ogóle” (Schelling, 1990, s. 74). Zło, jeśli ma być aktywne, jeśli ma angażować jednostkę i być przez nią jako zło – w jego pozytywności – przeżywane, jeśli ma ona za nie odpowiadać, musi brać się z ludzkiej woli. Nie jest zewnętrzne, lecz ma duchowy charakter.

Wolność polega na wyborze dobra lub zła w ich ontologicznej pozytywności, odnosi się do dwóch wyłaniających się w toku samorozwoju Boga zasad – dobra i zła: do woli uniwersalnej (boskiej) oraz do istniejącej w Bogu, lecz nie będącej nim podstawy istnienia (chaos sił, z których powstaje cielesność ludzka). Pierwszą jest stwórcza siła miłości, siła wnoszenia ładu prawdy i dobra w świat, druga jest podstawą zła, materią istnienia, ale i zasadą jego dezintegracji. Sam rozum jako zasada idealna jest pasywny, nie dokonuje wyboru: „Rozum nie jest działaniem (...), lecz indyferencją, miarą i niejako ogólnym siedliskiem prawdy, spokojnym miejscem odbierania pierwotnej mądrości, w zgodzie z którą, niczym spoglądając na pierwowzór, intelekt winien odwzorowywać” (Schelling, 1990, s. 127). Toteż „dobro (...) samo jest nieskuteczne” (Schelling, 1990, s. 109). Podobnie podstawa zła, nie jest ona „złem bezpośrednio i w sobie”, skoro „każde stworzenie upada z własnej winy” (Schelling, 1990, s. 109, 86) – jest potencjalnością istnienia, „ciemnością”, która jedynie pobudza czy kuszi: aktualizacja zła wymaga „przyzwolenia”, a więc aktu woli. Schelling nawiązuje tu do Kantowskiej koncepcji skłonności do zła jako warunku możliwości zła konkretnego. Nadaje jej jednak ontologiczne znaczenie w tej mierze, w jakiej „naturalna skłonność do zła” nie stanowi następstwa aktu wolności, lecz jego pierwotny warunek; jest pewną „ogólną koniecznością”, skłonnością powszechną związaną

z kuszeniem człowieka przez podstawę, gdyż „zamęt sił zrodzony kiedyś przez rozbudzenie w stworzeniu samowoli poznaje on już w momencie narodzin” (Schelling, 1990, s. 85–86).

Odniesienie do obu zasad warunkuje możliwość pełnego wyboru, w przeciwnym wypadku byłby on całkowicie przypadkowy, przecząc jedności ludzkiego istnienia – Schelling zwraca się tu przeciwko indyferentyzmowi głoszącemu „wybór bez określonych racji jednej z dwu przeciwstawnych możliwości” (Schelling, 1990, s. 86–87). Przed dowolnością wyboru chroni odwołanie do dialektycznej zależności obu zasad: decyzja woli wymaga refleksji, rozważania obu tych przeciwstawnych, lecz wzajemnie zakładających się zasad – „dobro i zło są tym samym, tylko widzianym z różnych stron” (Schelling, 1990, s. 110). Wytworzone przez ich walkę, dialektyczne napięcie rodzi decyzję i wyraża się w skoku. Schelling odnosi pojęcie skoku – rozwinię je dopiero Kierkegaard – do wyboru zła stanowiącego następstwo kuszenia przez podstawę: „podobnie ktoś, kto na wysokim, stromym szczycie doznaje zawrotu głowy, słyszy jakiś tajemniczy głos wzywający go do skoku w dół” (Schelling, 1990, s. 85).

W indyferentyzmie cenny jest natomiast konstytutywny dla aktu wyboru moment „pierwotnego niezdecydowania ludzkiej istoty” (Schelling, 1990, s. 86): „Człowiek stoi na owym szczycie, na którym ma w sobie źródło samopobudzenia w równej mierze ku dobru jak ku złu, (...) stoi w punkcie przecięcia; cokolwiek wybierze, będzie to jego uczynkiem” (Schelling, 1990, s. 76–77).

Samo wyjście ze stanu niezdecydowania Schelling tłumaczy przeznaczeniem człowieka: „nie może on pozostać niezdecydowanym, gdyż Bóg w sposób konieczny musi się objawiać” (Schelling, 1990, s. 77); i chodzi o wybór zła. To trudny moment w koncepcji Schellinga, przeczy bowiem formalnej definicji wolności jako wolnego wyboru (zob. Piórczyński, 1999, s. 142–155).

Swą koncepcją wyboru zasad Schelling przedstawia rewolucyjną, brakującą u Kanta ontologię osobowości ludzkiej na miarę rozumienia wolności jako jednostkowej wolności wyboru a zarazem uprzywilejowanej pozycji człowieka w kosmicznej ekonomii zbawienia, gdyż tylko człowiek może w sposób wolny odnosić się do obu ontologicznie ugruntowanych zasad: w Bogu połączonych, w człowieku właśnie rozdzielonych. Otóż władza wyboru, „wola poszczególna”, nie daje się sprowadzić do żadnej z nich. Ani do związanego z wolą uniwersalnego rozumu, który w jednostce określa tylko cechy ogólne, gatunkowe; choć tożsamy z wolą wyboru intelekt jest momentem rozumu ogólnego, to jednak jest od niego niezależny, odnosząc się doń w sposób wolny. Ani do podstawy zła jako potencjalności i materii stworzenia. Jako władza wyboru wola jednostki „jest więc wolna od obu zasad”, „wznosi się ponad jednością światła i zasady mroku” (Schelling, 1990, s. 67). Sama nie jest zasadą, jest nieokreślona. Wszystko to oznacza, że ufundowane w woli *ja* jest potencjalne, samookreśla się dopiero przez wybór jednej z obu zasad, i wreszcie, że w tym refleksyjnym samoodniesieniu – jako „wola, która ogląda siebie samą w pełnej wolności” (Schelling, 1990,

s. 66) – zapośredniczone jest przez odniesienie do obu zasad: samookreślając się poprzez wybór jednej z nich określa zarazem ich wzajemny stosunek. Ja w tej podwojonej, refleksyjnej strukturze Schelling nazywa „duchem”, „jaźnią”, jest ona „splotem żywych sił” (Schelling, 1990, s. 68) „żywą tożsamością obu zasad” (Schelling, 1990, s. 66), gdyż odnosi się do nich w sposób aktywny, wiążąc je ze sobą w „żywą całość” – tylko ów „aktywny związek obu zasad może stać się twórczy i wytwórczy” (Schelling, 1990, s. 126). Dlatego jaźń jest rzeczywistym „życiem”, „stawaniem się” konstituującym się poprzez „walkę” obu zasad: „wszelkie zaś życie ma pewien los i jest poddane cierpieniu i przemianie (...). Byt daje się odczuwać tylko w stawaniu się” (Schelling, 1990, s. 113).

Aktem wolności człowiek tworzy siebie samego, jest „realnym samoustanawianiem”, „swoim własnym czynem” (Schelling, 1990, s. 90–91). Schelling nawiązuje tu oczywiście do koncepcji Fichtego, zarzuca mu jednak, że akt samoustanawiania *ja* jest dlań aktem samoświadomości, ma charakter poznawczy (Schelling, 1990, s. 90)<sup>7</sup>. Koncepcją *ja* potencjalnego samookreślającego się poprzez wybór obu zasad, duszy i ciała, Schelling wykracza poza całą tradycję filozoficzną z jej dualistycznym i substancjalistyczno-esencjalistycznym rozumieniem człowieka jako statycznej jedności zewnętrznych wobec siebie zasad duszy i ciała, z prymatem tej pierwszej.

Ustanawiając siebie w jedności swego cielesno-duchowego istnienia, jednostka decyduje o naturze swej osobowej tożsamości. Wybór zła jest wyborem siebie jako człowieka złego. Schelling nawiązuje tu do tezy Kanta z *Religii*, zgodnie z którą zły jest człowiek, a nie jego postęпки, zło zaś polega na odwróceniu moralnego porządku pobudek. Te ostatnie Schelling zastępuje jednak zasadami metafizycznymi. W tym wypadku odwrócenie to polega na zwróceniu się ku woli podstawy, czyli poddaniu się jej kuszeniu, a tym samym na odwróceniu się od woli uniwersalnej, którą wola podporządkowuje sobie, czyniąc „duchowość w sobie (...) środkiem” (Schelling, 1990, s. 96): „wola opuszczająca swą nadnaturalność, by siebie jako wolę ogólną uczynić zarazem jednostkową i stworzoną, stara się odwrócić stosunek zasad, wznieść podstawę ponad przyczynę ducha, którego otrzymała tylko dla centrum (...)” (Schelling, 1990, s. 68), czyli pozytywnej jedności człowieka, opartej na woli uniwersalnej. Jeśli właściwa woli uniwersalnej wola miłości jest zasadą integracji poszczególnych sił życia, to podstawa zła – zasadą ich dezintegracji, chce ona „rozbudzać egoizm”, „wszystko ujednostkowiać i czynić stworzonym” (Schelling, 1990, s. 85). Innymi słowy, sama z siebie nie potrafi nadać jedności rozproszonym siłom („żądzą i pragnieniom”). Co prawda, wybierając wolę podstawy

---

<sup>7</sup> Fichtemu zarzuca również, że „w swej nauce moralności popadł na nowo w dominujący filantropizm i owo poprzedzające działanie zło chciał znajdować tylko w inercji ludzkiej natury” (Schelling, 1990, s. 95).

jednostka tworzy siebie w swej „osobowej jedności”, lecz jest to „fałszywa jedność”, „dysharmonia”, „opaczny duch” (Schelling, 1990, s. 73, 96). Jedność tę zawdzięcza wyłącznie „pierwszemu spłotowi sił”, stworzonemu w akcie stworzenia przez „wołę miłości” (Schelling, 1990, s. 68).

Zło polega na samoutwierdzeniu się jednostki w swym bycie, która „usiłuje istnieć dla siebie”, uczynić siebie centrum bytu, „samemu stać się stwórczą podstawą i mocą centrum, które ma w sobie panować nad wszystkimi rzeczami” (Schelling, 1990, s. 69, 97). Dążenie człowieka do uniwersalnego panowania Schelling tłumaczy pamięcią (intelektu) jego obcowania wraz z Bogiem, „poczuciem, że był wszystkimi rzeczami” (1990, s. 97) stąd też człowiek „dąży do tego, by tym, czym jest tylko w tożsamości z wolą uniwersalną, być jako wola poszczególna” (1990, s. 67). Złem nie jest więc sama skończoność, lecz jej absolutyzacja – „skończoność podniesiona do postaci jaźni” (Schelling, 1990, s. 72, przypis 133). Jednakże tak jak podstawa – jako potencja, „wiecznie mroczny grunt jaźni” – w swym dążeniu do „ujednostkowania” wszystkiego „nigdy nie zdoła przejść w akt” (Schelling, 1990, s. 85, 120), tak „pchany ambicją bycia wszystkim” człowiek nie jest w stanie zapanować nad swym „uwarunkowaniem”, „stąd welon smutku okrywający całą naturę, głęboka nieusuwalna melancholia wszelkiego życia” (Schelling, 1990, s. 98, 109). Próba ta kończy się postępującym rozkładem sił, paroksystyczną autodestrukcją jaźni. Schelling przyrównuje ją do choroby organizmu przejawiającej się w gorączce, w jego rozjątrzeniu spowodowanym obecnością woli uniwersalnej. Próbując uwolnić się od niej, człowiek zmierza do niebytu, przestaje być wolny. Wydaje się, że koncepcją samoutwierdzającej się, „wszechwładnej woli” (Schelling, 1990, s. 96) Schelling nawiązuje do Kantowskiej idei „zarozumiałości”, która, w przeciwieństwie do zwykłej czy naiwnej miłości własnej będącej „sprzyjaniem ponad wszystko samemu sobie”, określa się poprzez agresywny, dostarczający sobie racjonalizacji i poprzez nią uniwersalizujący siebie „egocentryzm upodobania w samym sobie” (Kant, 1984a, s. 121).

Pozostaje kwestia zrozumiałości zła. Ukazując ontologiczno-metafizyczne warunki jego możliwości, Schelling nie czyni go jeszcze zrozumiałym. W tym celu odwołuje się do Kantowskiego rozróżnienia czynu intelligibilnego i czynu empirycznego. Decyzjonistycznie rozumianą wolność odnosi do czynu intelligibilnego, pozaczasowego, zbieżnego z „pierwszym Stworzeniem”, lecz odeń odrębnego, inaczej bowiem byłby on zdeterminowany. Tymczasem „stworzenie nie jest zdarzeniem, lecz czynem” (1990, s. 104), w swym nieuwarunkowaniu człowiek jest „wolny i sam jest początkiem” (1990, s. 91). Jednakże, w przeciwieństwie do Kanta, w swym istnieniu empirycznym człowiek nie może posiadać wolności jako zdolności wyboru, gdyż zastosowanie właściwego jej momentu „pierwotnego niezdecydowania do jednostkowego działania prowadzi do skrajnych nonsensów” (Schelling, 1990, s. 86) – wydaje go na łup przypadku i nie pozwala określić empirycznej jedności człowieka jako racjonalno-zmysłowej

całości. Tym samym Kant nie potrafi ugruntować empirycznego charakteru człowieka. Swą krytyką indeterminizmu Schelling obejmuje więc *implicite* po części Kanta, uciekającego przed nią za pomocą nieskończonego regresu racji, również dlatego, że „określone racje jednej z dwu przeciwstawnych możliwości” (Schelling, 1990, s. 86), wyzbywa dialektycznego związku.

Otóż według Schellinga czyn intelligibilny, którym człowiek ustanowił siebie jako konkretną, duchowo-zmysłową jednostkę, określoną osobowość, „określił nawet rodzaj i postać jego ucieleśnienia” (Schelling, 1990, s. 93). W określeniu wolności człowieka na empirycznym poziomie jego istnienia Schelling odrzuca, obok indeterminizmu, również determinizm, który znosi wolność, poddając ją przymusowi czy zewnętrznej konieczności, ale działania ludzkie przynajmniej czyni zrozumiałymi.

Wychodząc poza pozycje indeterminizmu i determinizmu, Schelling ujmuje wolność w kategoriach kompatybilistycznych, wiążąc wolność z koniecznością. Czyny ludzkie są zdeterminowane, jednakże źródłem tego zdeterminowania nie jest konieczność zewnętrzna, lecz wewnętrzna, taka zatem, która „wypływa z istoty działającego” (Schelling, 1990, s. 88). Istota ta stanowi następstwo samostanowienia człowieka, „jest jego własnym czynnem”, który „determinuje jego istotę i życie” (Schelling, 1990, s. 90, 96)<sup>8</sup>. Człowiek jest wolny o tyle, o ile działa zgodnie ze swą, ustanowioną przez siebie „wewnętrzną naturą”: „wolne bowiem jest tylko to, co działa wedle praw własnej istoty i czego nie determinuje nic innego z wnętrza [empirycznego – PP] lub z zewnątrz” (Schelling, 1990, s. 90)<sup>9</sup>. Schelling modyfikuje tu kolejny raz Kantowską skłonność do zła. Jeśli wcześniej odnosił ją do wolności, do aktu samoustanawiania jednostki, to teraz „skłonność do zła jako aktu wolności” określa empiryczny charakter człowieka, jest z nim tożsama (Schelling, 1990, s. 92–93).

Koniecznym działaniem jednostki, zgodnym z jej, ustanowioną przez nią istotą (charakterem), Schelling tłumaczy właściwą jej świadomość wolności. Czyn samostanowienia pozostawia bowiem w świadomości – stanowiącej jego wytwór – „ślad”. Jego istnienie umożliwia świadomość moralną człowieka, świadomość wolnego sprawstwa własnych i cudzych czynów, odpowiedzialność za nie, swoją czy innych (wiemy na przykład, że czyny złe uwarunkowane są naszym czy innych charakterem, a jednak winę za nie przypisujemy sobie bądź innym). Pozostaje kwestia zmiany charakteru osobowości, „przemiany człowieka od zła ku dobru i odwrotnie”: Schelling uznaje, że możliwość „ludzkiej

<sup>8</sup> Bez tej istoty trudno byłoby zrozumieć identyfikowanie się woli rozumnej ze swymi pragnieniami (Noller, 2022, s. 14).

<sup>9</sup> Schelling przeciwstawia się tu esencjalistycznemu ugruntowaniu kompatybilizmu u Leibniza, jak i tegoż niekonsekwencji – „motywujące przyczyny tylko nakłaniają wolę, ale jej nie determinują” (Schelling, 1990, s. 99).

lub boskiej pomocy”, przyzwolenie na nią „również tkwi już w owym początkowym działaniu”, zostało więc zagwarantowane czynem intelligibilnym (Schelling, 1990, s. 95, zob. 95–96).

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując powyższe omówienie problemu wolności i zła w myśli Kanta i Schellinga, można powiedzieć, że dokonawszy przewrotu filozoficznego, również w sferze etycznej czy rozumu praktycznego, Kant nie był w stanie wyjaśnić faktu istnienia zła moralnego; faktycznie odtwarzał na gruncie – stanowiącej efekt tegoż przewrotu – koncepcji autonomii racjonalnej trudności tradycyjnego idealizmu i racjonalizmu, zwłaszcza w swych dwóch pierwszych dziełach etycznych z okresu krytycznego. W *Religii w obrębie rozumu* trudności tych był świadom, usiłując poza nie wyjść, niemniej jednak za cenę nowych trudności stanowiących nadal konsekwencję idei autonomii racjonalnej oraz dualizmu zjawiska i rzeczy samej w sobie, a tym samym niemożności wypracowania odpowiadającej intuicji pozytywności zła koncepcji osobowości, która wolności nadawałaby osobowy i jednostkowy charakter.

Podjmując postawiony przez Kanta i jego krytyków problem ugruntowania możliwości zła moralnego, Schelling w *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności* rozpoznaje trudności myśli Kanta jako po części trudności tradycji idealistyczno-racjonalistycznej. Zarazem podejmuje niektóre idee z *Religii* (pozytywności zła, czynu intelligibilnego, skłonności do zła) i wiąże je na gruncie swej koncepcji religijno-metafizycznej z nową, oryginalną ontologią *ja* pozwalającą ugruntować możliwość jednostkowego i osobowego wyboru moralnego. Ontologię tę, już na gruncie odmiennych koncepcji filozoficznych przejęli, z jednej strony, Kierkegaard, który nadał jej sens konsekwentnie egzystencjalny, z drugiej zaś Schopenhauer, który w ramach swej metafizyki woli usiłował w duchu Schellingiańskim pogodzić wolność i determinizm i w ten sposób wyjaśnić możliwość istnienia świadomości moralnej.

## BIBLIOGRAFIA

- Fackenheim, E.L. (1953). Kant and radical evil, *University of Toronto Quarterly*, 22, s. 339–353.
- Kant, I. (1900-). *Gesammelte Schriften*. Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Kant, I. (1984a). *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant, I. (1984b) *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant, I. (1993). *Religia w obrębie rozumu*. Tłum. A. Bobko. Kraków: Homini.

- Noller, J. (2017). *Theorien des Bösen. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Noller, J. (2018). Vom Unvermögen zum Un-Vermögen. Reinhold und Schelling über unmoralische Freiheit nach Kant. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 66/2, s. 162–182.
- Noller, J. (2020). „Vernünfteln”. Kant und das Problem der Rationalität des Bösen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1 (68), s. 28–50.
- Noller, J. (2022). *Die Reflexion des Willens. Schellings Transformation des Kantischen Autonomiebegriffs in den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit”*. Online: <https://www.academia.edu/33405377/> [dostęp: 27.12.2023].
- Panasiuk, R. (2020). *Przyroda. Człowiek. Polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII/XIX wieku*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Piórczyński, J. (1999). *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F.W.S. Schellinga*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Schelling, F.W.J. (1990). *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Tłum. B. Baran. Kraków: Inter esse.
- Schönecker, D. (2011). Kant’s „Grundlegung” über den bösen Willen. Eine kommentarische Interpretation von GMS 457, 457, 25-458, 5. *Studi Kantiani*, 24, s. 73–91.
- Schulte, Ch. (1991). *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München: Fink.

**THE PROBLEM OF FREEDOM AND EVIL IN KANT’S THOUGHT (*RELIGION WITHIN THE LIMITS OF REASON ALONE*) AND SCHELLING’S (*PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS INTO THE ESSENCE OF HUMAN FREEDOM*)**

The aim of the article is to show the influence of Kant’s concept of freedom and evil on Schelling’s thought presented in his so-called writing on freedom. In the first part, I show the difficulties with explaining evil as a moral category within the framework of Kant’s conception of freedom as rational autonomy, which is presented in *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and in *Critique of Practical Reason*: Kant identifies freedom with obedience to moral law and in this manner he is not able to lay the foundations for making a choice between good and evil, nor the personal and individual nature of freedom of man as a sensual-rational totality. Then I show the unsatisfactory attempt to solve them in *Religion within the Limits of Reason Alone*, in which he takes up the issue of the possibility of evil as an act of freedom within the framework of the theory of maxims: Kant is not able to define the status of the propensity for evil as the extra-empirical basis for evil nor its generality. In the second part, I show Schelling’s original concept of freedom, in which he exhibits the individual and personal nature of freedom. This concept allowed him to make an attempt to solve the problem of evil taken over from Kant.

**Keywords:**

Kant, Schelling, autonomy, freedom, choice, evil