

Edukacja Etyczna

REDAKTOR TOMU: DR ANNA SZKLARSKA

ISSN 2083-8972

14(2)/2017

Recenzenci:

prof. dr hab. Ignacy S. Fiut, dr hab. Mariusz Wojewoda, dr hab. Bogna Choińska, dr hab. Ewa Nowak, dr Konrad Szocik, dr hab. Maciej Woźniczka, prof. dr hab. Leszek Koczanowicz, prof. dr hab. Ireneusz Ziemiński, dr hab. Maria Gołębiowska, prof. dr hab. Bogusław Śliwerski, dr hab. Joanna Hańderek, dr Tomasz Cyrol, dr hab. Grzegorz Francuz, dr hab. Ryszard Wiśniewski, prof. dr hab. Jacek Filek, dr hab. Tomasz Czakon, dr hab. Leszek Pyra, dr hab. Danuta Ślęczek-Czakon, dr Dorota Maj, dr hab. Maria Kostyszak, dr hab. Arkadiusz Żychliński, dr Paul Neiman, dr Maciej Sosnowski, dr Radosław Strzelecki, dr hab. Wojciech Torzewski, dr hab. Barbara Grabowska, dr hab. Hanna Mamzer, dr hab. Karol Chrobak, prof. dr hab. Marta Kudelska, dr hab. Paweł Sajdek, dr Ewa Chudoba, dr hab. Dorota Pietrzyk-Reeves, prof. dr hab. Aldona Pobojevska, prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska, dr hab. Piotr Belcerowicz, dr hab. Jacek Jaśtał, prof. dr hab. Paweł Łuków, dr hab. Mirosław Górecki, dr hab. Stanisław Łojek

Redakcja:

Redaktor naczelna: dr hab. prof. UP Dorota Probuca

Sekretarz redakcji: dr Maciej Kałuża

Członkowie redakcji:

dr Dariusz Dąbek – redaktor merytoryczny

dr Anna Szklarska – redaktor merytoryczny i statystyczny

dr Marta Szabat – redaktor merytoryczny

dr Tibor Máhrík redaktor merytoryczny i językowy

dr Marcin Urbaniak – redaktor merytoryczny, opiekun działu scenariuszy zajęć

mgr Adrian Biela – opiekun działu recenzji

Adres redakcji:

Edukacja Etyczna

Instytut Filozofii i Socjologii

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej

pokój 242

ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków

<https://edukacjaetyczna.pl>

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2017

ISSN 2083-8972

DOI 10.24917/20838972.14

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego

tel. / faks 12 662-63-83, tel. 12 662-67-56

<http://www.wydawnictwoup.pl>

e-mail: wydawnictwo@up.krakow.pl

JACEK BRECZKO

ORCID 0000-00002-8862-9721

DOI 10.24917/20838972.14.1

Pochwała jedności oraz pochwała wielości a tolerancja (esej o dwóch skrajach)

Od początku dziejów filozofii zarysowuje się pewne fundamentalne rozróżnienie, które określić można jako sympatię do jedni i wizji bytu pozbawionego granic oraz sympatię do wielości i wizji bytu posiadającego granice. Owo fundamentalne rozróżnienie opiera się jednak na czymś jeszcze głębszym (niejako na fundamencie fundamentu). Sympatia do jedni jest mianowicie wyrazem skłonności do zwartości, pewności, solidności, skupienia, czyli w skrócie, do bezpieczeństwa duchowego. Natomiast sympatia do wielości wypływa ze skłonności do barwności, przygody, ryzyka, rozproszenia, eksploracji, czyli w skrócie, do wolności. Nietzscheański podział na apolińskość i dionizyjskość może mieć tu zastosowanie. Apolińskość to ład, harmonia, porządek, w skrajnej postaci – bezkonfliktowa jednia. Dionizyjskość zaś to głód przygody i barwności, chęć rzucenia się w „wir życia”, czyli afirmacja wielości i barwności, ale też pochwała – wpływających z wielości – dysonansów i konfliktów.

Owa sympatia do jedni (i jedności) oraz do wielości (i różnorodności) nie ogranicza się do wizji bytu (do metafizyki), ale wkracza na inne obszary myślenia i ludzkiego życia. Skłania, na przykład, z jednej strony do rygoryzmu etycznego (jednia), z drugiej zaś do liberalizmu etycznego i postawy przyzwalającej (wielość)¹. Skłania też do estetyki klasycystycznej, opartej na ścisłym, jedynym kanonie piękna i estetyki poszukującej, eksperymentalnej, skierowanej w przyszłość, rzecz można „futurystycznej”. Najważniejsze jednak rozgałęzienie – biorąc po uwagę temat tej rozprawki – dotyczy sfery społecznej: mamy oto dążenie (powiązane zazwyczaj z jakąś wizją, z ideałem) do jedności w świecie ludzkim, do

¹ Etyki zasad, oparte na niewzruszonym i uniwersalnym prawie bożym lub prawie naturalnym, wolno wiązać z sympatią do jedności, etyki sytuacyjne zaś z sympatią do wielości.

uczynienia – innymi słowy – ludzkości jednością oraz dążenie przeciwne (również powiązane zazwyczaj z wizją, z ideałem) do wielości w świecie ludzkim, do uczynienia ludzkości możliwie najbardziej barwną, różnorodną.

Dążenie do jedności w świecie ludzkim może przerodzić się w pasję i przyjąć postać skrajną (a nawet – siłą „rozpędu duchowego” – do takiej postaci często wiedzie); może prowadzić do idei jednego światopoglądu dla całej ludzkości. Może to być globalizacja jedynie słusznej religii, może to być globalizacja jedynie słusznej ideologii (przykładem takiej jednoczącej ludzkość wizji miał być komunizm), obecnie zaś przykładem takiej dążności jest idea globalnej „westernizacji”, czyli uczynienia kultury Zachodu kulturą ogólnoludzką, uniwersalną². Dążenie do jedności w świecie ludzkim można ująć metaforycznie jako wizję jednej owczarni i jednego pasterza.

Dążenie do wielości w świecie ludzkim również może przerodzić się w pasję i przyjąć postać skrajną; człowiek kierowany taką pasją – kierując się ideą bezgranicznej tolerancji – pragnie chronić wszelkie istniejące kultury, religie, światopoglądy, ideały, „pomysły na życie”. Traktuje twórczość ludzkości jako coś cennego, jako skarb. Wszystkie kultury, języki, religie, ideały są przejawem tej gatunkowej kreatywności i wszystkie zasługują na szacunek, sympatię i ochronę. Nie tylko zresztą te, które powstały, ale też te, które powstają i będą powstawały. Są bowiem niczym barwne kwiaty na ludzkiej łące. Taki ktoś staje się niejako kustoszem działalności kulturowej ludzkości. Patrząc zaś z perspektywy kustosza, szczególnie ceni różne kulturowe skrajności i ekstrawagancje; im bowiem są rzadsze, tym bardziej wydają się cenne.

Można też kogoś takiego porównać do pasjonata filatelisty albo kolekcjonera obrazów; przy czym znaczkami, obrazami, są w tym przypadku różne kulturowe wytwory ludzkości (religie, obyczaje, ideały). Sam kolekcjoner nie musi tworzyć, jego pasją jest zbieranie i ochrona. Bywa więc tak, że porusza się głównie „w meta-poziomiu”, jego ideałem jest tolerancja i miłość do wszystkich ideałów, a nie jakiś konkretny ideał. Uważa więc, że konflikty religijne i kulturowe, wypływające z wielości w świecie ludzkim, albo są czymś koniecznym, nieusuwalnym (za twórczość i piękno trzeba płacić), albo też, że wypływają one z braku tolerancji, z chęci, aby jeden z ideałów, albo też jedną z kultur i religii uczynić panującą, a nawet jedyną. W tym przypadku lekarstwem na wady róż-

² W odmianie „miękkiej” – i, jak sędzę, zasługującej na aprobatę – jest to idea „Praw Człowieka” traktowana jako uniwersalna i ponad-kulturowa. Przykładem zaś odmiany „twardej” wydaje się być doktryna i zarazem ruch społeczny „Nowych Ateistów” – z Richardem Dawkinsiem na czele – dążących do likwidacji wszystkich religii i zastąpienia ich nauką.

norodności jest jeszcze większa różnorodność; lekarstwem na bolesne skutki uboczne tolerancji, jest jeszcze większa tolerancja.

Skrajnym przykładem marzenia o wielości wydaje się wizja „prywatyzacji” chrześcijaństwa – czy to w wersji Wiliama Blake’a, czy też Kierkegaarda – w której każdy stanie się własnym kapłanem (będąca, zważmy, rewersem marzenia o jednym kapłanie dla całej ludzkości), Na tym samym skraju można też umieścić – bliższą nam w czasie i jeszcze dalej idącą – libertariańską meta-utopię Roberta Nozicka. Państwo pojęte jako stróż nocny, czy też raczej ogólno-krajowa agencja ochrony, tworzy ramy działania dla dobrowolnych stowarzyszeń propagujących różne ideały i style życia; czyli przeróżnych – najbardziej nawet ekstrawaganckich – mikro-utopii. Owe utopie konkurują między sobą na wolnym rynku idei, albowiem istnieje wolność przechodzenia od jednej do drugiej oraz zakładania nowych. W ten sposób w tym samym państwie mogą współżyć i pokojowo ze sobą konkurować różne wspólnoty religijne, komuniści, konsumeryści, monogamiści, poligamiści, wielbiciele hedonizmu różnych odmian; i tak dalej.

Chciałbym podkreślić, że obydwie te skłonności i skrajności (wizje i marzenia) mają swoje niezłe racje, a przeto rację bytu. Po pierwsze dlatego, że wiążą się z pasją, z ideowością, ze skrajnymi temperaturami. Marzenie o jedności z zimnem; marzenie o wielości z gorącem; niczym monotonne piękno Arktyki oraz różnorodne piękno Afryki³. Po drugie zaś dlatego, że – rozważając sprawę z perspektywy spoistości cywilizacji – potrzebny jest i kulturowy hamulec, i kulturowy napęd, gaz (jak w samochodzie). Pasjonaci jedności są zwykle „hamulcowymi”, pasjonaci wielości są zaś „przyśpieszaczami” (choć niekiedy role się odwracają).

*

Niestety, każda z tych postaw ma swoje wady wewnętrzne (autodestrukcyjne toksyny) oraz jedną główną wadę zewnętrzną; taką mianowicie, że kiedy pełni pasji zwolennicy jedni w świecie ludzkim (zwolennicy ustabilizowania i zamrożenia ludzkości w jakiejś jedynie słusznej religii czy idei) stykają się z pełnymi pasji zwolennikami wielości w świecie ludzkim (zwolennikami ludzkości dynamicznej, twórczej, tolerancyjnej, wielorakiej i zmiennej) następuje reakcja wybuchowa; jedni i drudzy – w imię pokoju – gotowi są wszczynać wojnę.

Chciałbym skoncentrować się na zagrożeniach wewnętrznych związanych ze skłonnością do wielości; które dotyczą pasjonatów tolerancji. Uważam bowiem, że zagrożenia postawy anty-tolerancyjnej, zagrożenia wypływające z „pasji jedności” są zdiagnozowane i dobrze znane. Są to – wymienimy hasłowo – dogmatyzm, ciasnota poglądów, postawa inkwi-

³ Przypomnijmy biblijną pochwałę radykalizmu: „Tak, skoro letni jesteś i ani gorący ani zimny, zamierzam cię wyrzucić z ust mych”. (Ap 3,16).

zytora i cenzora, fanatyzm rodzący agresję, fundamentalizm podszyty nienawiścią, koncentracja na poszukiwaniu wroga i opieranie się na więzi negatywnej, skłonność do „wykluczania”, pamiętliwość, resentyment, mściwość, ksenofobia⁴. Natomiast zagrożenia wewnętrzne postawy otwartej, tolerancyjnej nie są tak dobrze rozpoznane. Poza tym wolę bić się we własne piersi; dostrzegam bowiem u siebie ową spontaniczną, oddolną sympatię do wielości, różnorodności i wolności.

Zwolennicy wielości ideałów często powstrzymują się od posiadania własnego ideału; jedynym ich ideałem jest wtedy tolerancja i afirmacja wszystkich ideałów i zwalczanie wszelkich przejawów dyskryminacji, poniżania jakiegos ideału. Brak własnego ideału i przebywanie jedynie w „meta-poziomie” jest jednak i niemożliwe, i często niepożądane; praktyka życiowa wymaga bowiem dokonywania wyborów (jesteśmy, rzecz można, skazani na wolność), a wybory podejmowane są nie na „meta-poziomie”, ale na poziomie zwyczajnym, na „poziomie życia”. Pojawiają się wszak w życiu dylematy moralne, które trzeba rozstrzygać w oparciu o pewien system wartości, a w przypadku braku własnego ideału taki system albo nie istnieje, albo jest rozmyty. Prowadzi to do paraliżu decyzyjnego, charakterystycznego dla ludzi o szerokich horyzontach (kazuś Hamleta). Brak własnego ideału „na poziomie życia” prowadzi też do braku wyrazistych wypowiedzi; taki ktoś używa formuł zmiękczoonych („być może”, „chyba”, „odnoszę wrażenie”), boi się wyrażać dosadnie i klarownie. Jest też skłonny do rezygnacji z własnego – nieśmiało wyrażonego – poglądu i chętnie zgadza się z oponentem. Wiąże się to z czymś głębszym, mianowicie z obawą przed domyślaniem spraw do końca. Można by bowiem dojść wtedy do jakichś ostatecznych konkluzji, które wprowadziłyby hierarchię i zniszczyły tolerancyjną i afirmacyjną postawę „meta-poziomową” (ideały przestałyby być równe i ułożyłyby się w pewnej hierarchii, co wprowadziłoby zróżnicowanie tolerancji i afirmacji). Co z kolei dobrze ilustruje kazuś Scarlett O’Hara z *Przemienęto z wiatrem*: „Pomyślę o tym jutro”.

Zwolennicy wielości ulegają niekiedy pokusie, aby różne ideały (religie, kultury, obyczaje) łączyć ze sobą i tworzyć swoisty „kulturowy panteon”; tworzyć zatem synkretyczną mieszankę, która w istocie jest likwidacją wielości. Poszczególne ideały są bowiem przekształcone, „przeinterpretowane”, pozbawione cech swoistych i w ten sposób wkomponowane w nową syntezę. Obok siebie występują na przykład – jako wielcy mistrzowie, przewodnicy ludzkości – Mojżesz, Orfeusz, Pitagoras, Empedokles, Lao Tsy, Konfucjusz, Budda, Jezus, Mahomet. Mojżesz jednak staje się prawodawcą, a nie prorokiem rozmawiającym z Bogiem

⁴ Zacytujmy Heraklita: „Psy szczekają na nieznanym”. (Przekład Adama Czerniawskiego na podstawie H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, nr 97)

na Górze Synaj, Jezus staje się nauczycielem etyki, a nie „Bogiem prawdziwym z Boga prawdziwego”, Mahomet zaś „Koran” dyktuje być może w natchnieniu, ale bez pomocy archaniola, posłańca Boga. Odmienności i sprzeczne wskazania zostają pominięte i wychodzi z tego ogólnikowa i „optymistyczna” całość. Albo też z owych różnych ideałów bierze się tylko to, co zewnętrzne – symbolikę, nazwy, „ornament” – i wypełnia się to własną treścią, nowym ideałem, nowym kultem (co również jest likwidacją wielości zrobioną w imię obrony wielości)⁵. Taki „panteonizm” i płytki synkretyzm można dostrzec wśród zwolenników tak zwanej „Nowej Duchowości”.

Jest też inna groźna skłonność, która dotyka niektórych zwolenników wielości (powiązana zresztą z powyższą). Kiedy mianowicie odwiedzają kraje i krainy, w których występuje silna hierarchia ideałów i mocne trwanie przy własnym ideale, udzielają – z wyżyn racjonalnej wizji tolerancji – apodyktycznych rad. Postulują radykalną zmianę danej kultury w imię jej dopasowania do bezkolizyjnego trwania wielości kultur, czyli – w istocie – postulują zniszczenie istoty konkretnej kultury (pozostawiając ewentualnie tańce, stroje i kulinaria), a zatem – w sposób mnie lub bardziej świadomy – dążą do zniszczenia jakiegoś fragmentu ludzkiej wielości, różnorodności. Powstaje w ten sposób zadziwiający walec zrównujący w imię różnorodności⁶.

Kolejne zagrożenie to następujący mechanizm; żeby pokochać wszystkie kultury, musimy odkochać się we własnej. Jeśli bowiem – posłużmy się analogią – zakochaliśmy się w jakiejś jednej kobiecie, to przesłania nam ona inne kobiety (niczym słońce inne gwiazdy); skoro zaś chcemy kochać i podziwiać wszystkie kobiety, musimy odkochać się w tej jednej, jedynej. Owo odkochiwanie się – dystansowanie się, świadomy krytycyzm – może zamienić się, siłą rozpędu, w nienawiść (jest bowiem z miłością często tak, że zamienia się nie w obojętność, ale w swoje przeciwieństwo). W ten sposób miłość do wielości i różnorodności w świecie

⁵ Niewykonalność takiej syntezy w duchu panteonu jest widoczna na gruncie filozofii. Nie da się bowiem głosić wszystkich poglądów filozoficznych na raz. Jak pogodzić Demokryta z Platonem? Trzeba by ich przeinterpretować, niszcząc ich swoiste koncepcje: wizję świata, epistemologię i etykę. Można na przykład twierdzić, że w istocie Platon i Demokryt myśleli podobnie, bo i jeden, i drugi był atomistą („atomizm geometryczny” Platona). Co, rzecz jasna, opiera się na podobieństwie słów, ale nie na podobieństwie koncepcji. Uzasadnieniem takiej niszczącej reinterpretacji może być postmodernistyczna wizja dekonstrukcji pojętej jako dopuszczalność i równość wszelkich interpretacji.

⁶ Oto przykład. Do Polski przybył słynny psycholog Philip Zimbardo i pouczał polskie społeczeństwo (które zresztą przypominało mu „szpital psychiatryczny”), aby zniszczyło pomniki swoich bohaterów (które są przejawem zarazem kultury patriarchalnej, dominacji męczyzn oraz miłości do walki, agresji). Powiadał tak: „W każdym polskim parku porzucalibyśmy z cokołów tych wszystkich generałów, a umieściłbym na nich wielkie napisy: «Ty»”. Por. *Chwalcie swoje szaliki*, „Gazeta Wyborcza” 11.04.2014.

ludzkiem może prowadzić do nienawiści do własnej kultury, a przynajmniej do nadmiernego kulturowego samokrytycyzmu. Wszystko nam się podoba w innych kulturach i nic nam się nie podoba w naszej; wszystko, co nasze, nas drażni, irytuje; wszystko, „co obce” nas ekscytuje.

Fanatyzm jedności ma swój odpowiednik w fanatyzmie wielości. Kiedy bowiem żarliwość łączy się – ujmijmy to w pewnym skrócie – z brakiem *esprit*, pojawia się jeden pryzmat, przez który się na świat patrzy; czyli pojawia się fanatyzm. Fanatycy jedności tropią wszelkie przejawy odmienności, odstępstwa od jedynie słusznej miary, wiary, doktryny; fanatycy wielości trapią wszelkie – najmniejsze, najłżejsze, niekiedy iluzoryczne – przejawy nietolerancji, dyskryminacji inności; „robią z igły widły”, postulując, na przykład, reformę języka, w której wszystkie męskie nazwy zawodów będą miały żeńskie odpowiedniki („profesorka”, „premierka”, „prezydentka”, „grabarka”). Prowadzi to do sytuacji paradoksalnej, głoszą oni, że wszystko powinno być tolerowane, a skoro w rzeczywistości prawie nikt nie toleruje wszystkiego, to oni nie tolerują prawie nikogo (na zasadzie, że nie można tolerować nietolerancji).

Największym jednak być może zagrożeniem dla „autentycznej partii” zwolenników wielości w świecie ludzkim – czyli pasjonatów tolerancji i afirmacji inności i różnorodności – jest wielka rzesza „letnich”, słabomyślnych, albo bezmyślnych, oraz mało wrażliwych, którzy używają idei tolerancji jako parawanu i alibi. Zaczniemy od alibi dla bezmyślności. Kiedy toczy się trudna dyskusja, dotycząca jakiegось konkretnego tematu i pytamy zdeklarowanego zwolennika tolerancji: „Jaki jest twój pogląd w tej sprawie?”, odpowiada, że jego pogląd jest taki, że każdy ma prawo do swojego poglądu. Owa formułka – będąca w jego mniemaniu jedyną i ostateczną formułą tolerancji – zwalnia go od zajmowania stanowiska w jakiegokolwiek sprawie, zwalnia go zatem od wysiłku myślenia i docierania do prawdy. Staje się ona uniwersalnym wytrychem, który umożliwia rozprawienie się z wszelkimi problemami. Na czym jednak polega owo rozprawienie się? Na ich ominięciu. Odsuwa je od siebie. Znikają więc jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki, a zaklęcie brzmi: „Każdy ma prawo do swojego poglądu”.

Fałszywie pojęta tolerancja może też być alibi dla braku wrażliwości etycznej, dla moralnej znieczulicy i usypiania sumienia. Prowadzi też do osłabienia „tożsamości kulturowej” oraz osłabienia poczucia więzi i odpowiedzialności zarówno za wspólnotę lokalną, narodową, jak i za ludzkość. Oto dowiadujemy się, że w różnych krajach świata dzieją się różne potworności; zastanawiamy się, jak to możliwe, „jak ludzie ludziom mogli zgotować taki los?”; zastanawiamy się też, co można w tej sytuacji zrobić. Zdeklarowany zwolennik tolerancji odpowiada, żeby tym się nie przejmować, bo tam jest taka kultura i takie obyczaje i oni zachowują

się zgodnie z regułami tej swojej kultury, i to im odpowiada, i to jest dla nich dobre i w sam raz. I żeby – broń Boże – nie wtrącać się w ich sprawy, bo trzeba być tolerancyjnym. W ten sposób znieczulica i wygodnictwo duchowe – ujęte w słynnej frazie Stanisława Wyspiańskiego, że „na całym świecie wojna, byle polska wieś zaciszna, byle polska wieś spokojna” – otrzymuje nowe uzasadnienie, nawiązujące do nowoczesnego i modnego schematu poprawności politycznej oraz powierzchownie pojętej idei tolerancji. W Indiach wdowy palono na stosie wraz ze zwłokami męża. „No cóż, taki obyczaj – powiada zwolennik tolerancji – nas to szokuje, dla nich to normalne”. Filistyni składali w ofierze Bogu pierworodne dzieci, paląc je w świętym ogniu. „No cóż, taki obyczaj”. Eskimosi wysyłali nieproduktywnych starców, aby utopili się w przereźblu. „No cóż, taki obyczaj”. Mahometanie wydawali za małżonkę dziewięcioletnie dziewczynki. „No cóż, taki obyczaj”. I tak dalej.

*

Jaka zatem, ktoś zapyta, powinna być postawa właściwa? Mógłbym uchylić się od odpowiedzi (problem zaiste jest skomplikowany) i stwierdzić, że wskazuję wady, wskazuję zagrożenia wewnętrzne, czyli mówię „nie tędy droga”, choć nie wiem, „którędy droga”. Spróbuję jednak prowizoryczną, „roboczą”, odpowiedź – na to pytanie – dać.

Po pierwsze.

Właściwa postawa przypomina – jak sądzę – średniowieczną teorię dwóch prawd (która również miała zaplecze w sympatii do wielości). Trzeba nauczyć się przebywać na poziomie i na meta-poziomie oraz wyraźnie odróżniać te dwa poziomy i mieć jasną świadomość, na którym poziomie (w danym momencie) się przebywa. Trzeba więc mieć niejako dwa „biegi duchowe”, dwa pryzmaty i precyzyjnie je rozróżniać. Pierwszy pryzmat, to „poziom życia”; poziom, który wymaga od nas zajmowania stanowiska, dokonywania wyborów i wartościowania. Na tym poziomie powinniśmy mieć swój ideał i związaną z nim hierarchię; nie bać się go wygłaszać oraz dokonywać ocen (choć w sposób ostrożny, ze stopniowaniem prawdopodobieństwa, albowiem w kwestiach etycznych łatwo o błąd). Drugi pryzmat to „meta-poziom”. Wznosimy się wtedy do góry, w „nawias bierzemy” nasz ideał, i patrzymy możliwie bezstronnie, opisowo – stosując empatię poznawczą i nie wyróżniając żadnego ideału – na ową różnobarwną „łakę” kultur i religii (również tych, które przeminęły). Taka – charakterystyczna dla „meta-poziomu” – postawa przypomina postawę, przywoływanego już, kustosza, który wszystkie zgromadzone dzieła sztuki chroni, konserwuje i ceni, ale też postawę „historyka idei” lub bezstronnego historyka filozofii, który niejako „zbiera” różne filozofie i próbuje je pojąć „od wewnątrz” i powstrzymuje się od wartościowania. Taka postawa – będąca esencją tolerancji pojętej

jako miłość do wielości – to postawa kontemplacji i zachwytu wobec ludzkiej różnorodności, barwności: wielości kulturowej, religijnej, światopoglądowej, filozoficznej. Taka kontemplacyjna postawa prowadzi jednak również do pewnej meta-poziomowej aktywności; mianowicie do chronienia tej wielości i do jej stymulowania. Kustosz bowiem z łatwością zamienia się w mecenasa i etycznego adwokata.

Po drugie.

Powinniśmy jednakże, kiedy trzeba, zamieniać się (na „poziomie życia”, a nie na „meta-poziomie”) w etycznego prokuratora. Powinniśmy więc odrzucić ideę tolerancji bezgranicznej; powiązanej ze skrajnym relatywizmem kulturowym⁷. Powinniśmy zatem korzystać z pełnego spektrum możliwości: wobec kultur i ideałów nam bliskich stosować tolerancję pozytywną (czyli mieć wobec nich życzliwy stosunek), wobec ideałów odmiennych od naszego, ale nie ewidentnie złych, stosować tolerancję negatywną (czyli obojętność; „niech sobie będą); wobec zaś ewidentnie złych – nietolerancję (czyli próbę zwalczania).

*

Podsumujmy. Głęboko pojęta idea tolerancji oparta jest na „presumpcji dodatniej”; ciekawości, otwartości i życzliwości wobec innych kultur, religii, ideałów (na – jak to ujął Kołakowski – „aktywnym pragnieniu nie-wrogiej komunikacji z ludźmi, którzy myślą inaczej niż my”⁸). To – innymi słowy – akceptacja wielości w ludzkim świecie, która to wielość jest traktowana jako przejaw i skutek twórczości, niezwykłości, a nawet genialności, naszego gatunku. To również – w sferze praktycznej – oręż w walce o różnorodność i zachęta do twórczości. Płytko zaś, czy też naiwnie, pojęta tolerancja – tolerancja jako „modne hasło” i składnik politycznej poprawności – to nierzadko alibi dla bezmyślności i znieczulicy.

Co więcej, głęboko pojęta tolerancja nie jest – jak mi nie mam – tolerancją bezgraniczną, a zatem automatyczną, mechaniczną. Należy bowiem pamiętać, że ludzka twórczość nie jest niewinna, posiada swoje mroczne strony. Człowiek potrafi, na przykład, wymyślić niewolnictwo i wyrafinowane tortury. Potrafi zatem tworzyć kultury, religie, instytucje, które stają się masową, zbiorową niewolą i torturą⁹.

⁷ Opartym z kolei zwykle na etycznym relatywizmie i nonkognitywizmie, głoszącym, że prawdy w etyce nie ma.

⁸ L. Kołakowski, *Herezja*, Znak, Kraków 2010, s. 69.

⁹ Spór o tolerancję i jej granicę posiada, rzecz jasna, bogatą literaturę. Z dzieł klasycznych – powstałych w XVII i XVIII wieku, kiedy to ta problematyka się rodziła – wymieć należy Barucha Spinozy *Traktat teologiczno-polityczny*, Pierre’a Bayle’a *Treatise on Universal Toleration*, Johna Locke’a *List o tolerancji*, Woltera *Traktat o tolerancji*; z tekstów nowszych, dostępnych w języku polskim, wymieńmy: artykuł Iji Ilazari-Pawłowskiej, *Trzy pojęcia tolerancji* („Studia filozoficzne” 1984, nr 8), Ryszarda Legutki *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu* (Kraków 1998), Leszka Kołakowskiego, *Tolerancja*, [w:] *Mini-wykłady o maxi-sprawach* (Kraków 1999), Michaela Walzera, *O tolerancji* (Warszawa 2013).

Radykalny zwolennik jedności powie więc:

– „Tylko jedno powinno być pochwalone i dozwolone”¹⁰.

Nieroztropny zwolennik wielości odpowie:

– „Wszystko powinno być pochwalone i dozwolone”.

Roztropny zwolennik wielości odpowie zaś:

– „Wiele powinno być pochwalone i dozwolone, ale nie wszystko”¹¹.

Bibliografia

Garrigou-Lagrange OP, *De revelatione*, Paris 1921, t. II.

Heraklit, H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, nr 97, tłum. A. Czerniawski.

Kołakowski L., *Herezja*, Znak, Kraków 2010.

Kołakowski L., *Tolerancja*, [w:] tenże, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Kraków 1999.

Lazari-Pawłowska I., *Trzy pojęcia tolerancji*, „*Studia filozoficzne*” 1984, nr 8.

Legutko R., *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków 1998.

Locke J., *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1963.

Spinoza B., *Traktat teologiczno-polityczny*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 1916.

Walzer M., *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 2013.

Wolter, *Traktat o tolerancji*, tłum. A. Sowiński, Z. Ryłko, Warszawa 1988.

Zimbardo P., *Chwalcie swoje szaliki*, „*Gazeta Wyborcza*” 11.04.2014.

Praise of unity and praise of multiplicity and tolerance (an essay on two edges)

Summary

There is a fundamental distinction in the history of philosophy, which can be described as a sympathy for unity (vision of being without borders) and sympathy for multiplicity. This distinction also occurs in thinking about the human

¹⁰ Oto przykład: „Absurdem byłoby twierdzić, że Bóg może traktować na równi wszystkie religie. Podczas gdy jedna naucza prawdy, inne uczą kłamstwa; jedna prowadzi do dobra, inne wiodą do zła. Byłoby to równoznaczne z twierdzeniem, że Bóg jest obojętny wobec dobra i zła, wobec tego, co jest uczciwe i bezwstydne”. Por. R. Garrigou-Lagrange OP, *De revelatione*, Paris 1921, t. II, s. 437. Autorem tego dosadnego stwierdzenia jest jeden z najwybitniejszych neotomistów XX wieku i żarliwy przeciwnik modernizmu.

¹¹ Króciutka polemika z Reginaldem Garrigou-Lagrangem. Na ile prawomocna jest owa pewność, że ta konkretna religia jest jedynie prawdziwa i jest jedyną ukochaną religią Boga? Może być wszak tak, że inna jest prawdziwa, albo też żadna nie jest prawdziwa (albo dlatego, że Boga nie ma, albo dlatego, że nie udało się dotąd odkryć jego natury, albo dlatego, że jest nieosiągalny dla naszego umysłu). I skąd pewność, że Bóg w swoich sympatiach jest monistą, a nie pluralistą. A skoro takiej pewności nie sposób uzasadnić solidnie (logicznie, a nie psychologicznie), to powinniśmy zachować wstrzemięźliwość, a zatem uznać, że „wiele powinno być dozwolone i pochwalone, choć nie wszystko”.

world; some would like to see unified humanity, others as diverse as possible. Both approaches have their weaknesses. In this article, I will focus on the disadvantages of a pluralistic attitude, having their source in tolerance understood superficially or infinitely.

Abstrakt

W dziejach filozofii występuje pewne fundamentalne rozróżnienie, które określić można jako sympatię do jedni i wizji bytu pozbawionego granic oraz sympatię do wielości. Rozróżnienie to występuje również w myśleniu o świecie ludzkim; jedni chcieliby widzieć ludzkość zjednoczoną i ujednoczoną, inni zaś możliwie najbardziej różnorodną. Obydwa podejścia mają swoje wady. W artykule tym skoncentruję się na wadach postawy pluralistycznej, mających swe źródło w powierzchownie lub bezgranicznie pojętej tolerancji.

Jacek Bre czko – PhD, an employee of the Department of Human Philosophy and Psychology at the Medical University of Białystok. Scientific interests: history of ideas, philosophy of history, history of Polish philosophy, philosophy of politics, ethics. Important publications: *Two thousand six hundred-year birth. Introduction to philosophy*, Białystok 2007; *Historiosophic views of writers from the “Kultura” of Paris. Overcoming catastrophism, rejection of messianism*, Lublin 2010, *Civilization on the bend. Sketches from the history of philosophy and philosophy of history*, Lublin 2014.

Jacek Bre czko – dr hab., pracownik Studium Filozofii i Psychologii Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku. Zainteresowania naukowe: historia idei, historiozofia, historia filozofii polskiej, filozofia polityki, etyka. Ważniejsze publikacje: *Dwa tysiące sześćset letni poród. Wstęp do filozofii*, Białystok 2007; *Poglądy historiozoficzne pisarzy z kręgu „Kultury” paryskiej. Przewyciężenia katastrofizmu, odrzucenie mesjanizmu*, Lublin 2010, *Cywilizacja na zakręcie. Szkice z historii filozofii i filozofii historii*, Lublin 2014.

DARIUSZ GZYRA

ORCID 0000-00003-4659-3262

DOI 10.24917/20838972.14.2.

Studia nad weganizmem – nowy obszar badawczy

Wstęp

Niniejszy artykuł jest szkicową próbą odpowiedzi na następujące i pokrewne pytania: 1) Czy studia nad weganizmem są już w tej chwili określonym nurtem badawczym, z gronem badaczy i badaczek świadomie odwołującym się do takiej kategoryzacji swojej aktywności naukowej, ze zbiorom publikacji i wystąpień o charakterze na tyle spójnym, by dało się wyodrębnić określoną perspektywę badawczą oraz obiektem badań, który da się zdefiniować i badać? 2) Czy studia nad weganizmem *powinny być* kolejnym nurtem badawczym, a więc czy wyodrębnienie takiego nurtu może przynieść korzyści i jakie to mogą być korzyści? Jeśli byłyby to korzyści epistemiczne, których obszarów mogłyby dotyczyć, dodatkowo, czy poza nimi można mówić o korzyściach związanych z potrójną motywacją przyjmowania weganizmu (lub diety wegańskiej): etyczną (weganizm jako skuteczne narzędzie zmiany społecznej korzystnej dla zwierząt pozaludzkich¹), ekologiczną (weganizm jako skuteczne narzędzie ochrony środowiska przyrodniczego) i zdrowotną (weganizm jako dbałość o własne zdrowie i zdrowie innych ludzi).

Artykuł ten ma w zamierzeniu również stanowić zachętę do kontynuacji i pogłębiania podobnych rozważań przez polskie środowisko akademickie, w tym związane z dynamicznie rozwijającymi się w Polsce studiami nad zwierzętami². Studia nad weganizmem, o ile nastąpi ich

¹ Określenie „zwierzęta pozaludzkie” (*nonhuman animals*) jest często stosowanym w literaturze z zakresu studiów nad zwierzętami i studiów nad weganizmem. Jego używanie ma związek z przekonaniem, że tradycyjna ostro zarysowana granica pomiędzy ludźmi i innymi zwierzętami sprzyja opresji tych ostatnich, a w ramach dehumanizacji również ludzi. W artykule stosuję je wymiennie z określeniem „zwierzęta”.

² W obszarze anglojęzycznym trwa nieustanna dyskusja nad zasadnością używania określenia *animal studies* w kontekście interdyscyplinarnych badań relacji człowieka

rozwój, z pewnością stanowiąc będą przy tym kolejny pretekst do dyskusji nad konsekwencjami łączenia działalności akademickiej i edukacyjnej z aktywizmem społecznym i politycznym. Tym samym dyskusji o studiach nad weganizmem nie da się zamknąć w świecie akademii. Przeciwnie, ważnym jej uczestnikiem powinny być środowiska nieakademickie związane z ruchem społecznym promującym weganizm i działającym na rzecz zwierząt i środowiska naturalnego. Ten głos może stanowić cenne dopełnienie analizy projektu nazywanego studiami nad zwierzętami.

Czym jest weganizm?

Moment nadania nazwy jest punktem zwrotnym procesu budowania tożsamości grupy skupionej wokół jakiegoś przedsięwzięcia, złączonej określonymi założeniami i wspólnotą celu. Termin „weganizm” powstał w roku 1944 poprzez skrócenie słowa „wegetarianizm”. W tym samym roku rozpoczęła działalność pierwsza na świecie organizacja wegan i weganek – brytyjskie The Vegan Society, a także zaczął się ukazywać kwartalnik „The Vegan News”³. To moment przełomowy w procesie kryształizacji tożsamości zbiorowej wegan. Ruch wegański wyłonił się z ruchu wegetariańskiego, który w latach 40. zeszłego wieku był już zorganizowany i międzynarodowy. Na wiele lat przed powstaniem pojęcia weganizmu działali w nim ci, którzy z przyczyn etycznych, zdrowotnych oraz duchowych unikali produktów pochodzenia zwierzęcego i uważali wegetarianizm za niekonsekwentny i niewystarczający, o ile dopuszczał spożywanie mleka i jajek. Na łamach wegetariańskiej prasy z drugiej połowy XIX wieku zachowały się ślady, gorących momentami, dyskusji pomiędzy przedstawicielami obu postaw. Ciekawostką jest, że już w roku 1910 w Anglii opublikowano pierwszą książkę kulinarną zawierającą przepisy wyłącznie roślinne.

i zwierząt. Argumentuje się na rzecz stosowania określenia *human-animal studies* lub *anthrozoology*, ewentualnie *anthropozoology*, by wymienić kilka najczęściej przywoływanych określeń. W Polsce funkcjonują głównie dwa: studia nad zwierzętami oraz, rzadziej, antropozoologia, ale stosunkowo często używa się także terminu *animal studies*. Nie jest to miejsce do analizowania tych subtelności nazewniczych. Wspominam o tym ze względu na kontrowersje co do nazwy „studia nad weganizmem”, o których wspominam w dalszej części artykułu.

³ Szkic historii weganizmu (również w Polsce) znaleźć można w: D. Gzyra, *Krótką historią weganizmu*, „Fabularie” 2 (2) 2013, s. 46–51. Obszerniejsze opracowanie: E. Marcus, *A Vegan History: 1944–2010*, E. Marcus, 2011. Interesująca rocznicowa broszura: The Vegan Society, *Ripened by human determination*, [on-line] <https://www.vegansociety.com/sites/default/files/uploads/Ripened%20by%20human%20determination.pdf>. O historii weganizmu – patrz także: L. Leneman, *No Animal Food: The Road to Veganism in Britain, 1909–1944*, „Society and Animals” 7 (3), 1999, s. 219–228. Zwięzłe opracowanie encyklopedyczne: A. Mancilla, *Veganism*, [w:] *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics*, red. B. Thompson, D.M. Kaplan, Springer, Dordrecht 2016.

Według definicji The Vegan Society weganizm oznacza sposób życia, który „stara się wykluczyć – na ile to możliwe – wszystkie formy eksploatacji i okrucieństwa wobec zwierząt pozaludzkich dokonywanych dla potrzeb żywienia, ubrania lub jakichkolwiek innych. W dziedzinie żywienia oznacza praktykę niekorzystania z produktów pochodzących całkowicie lub częściowo od zwierząt”⁴. Dodatkowo, definicja wskazuje również, że weganizm nie jest wyłącznie unikaniem określonych zachowań i produktów krzywdzących zwierzęta, ale także jest związany z zachęcaniem do aktywności na rzecz ludzi, zwierząt i środowiska naturalnego – poprzez rozwój i używanie alternatyw niepochodzących od zwierząt. W Polskich publikacjach z lat 80. XX wieku również można znaleźć próby określania czym jest weganizm. W książce *Polska Kuchnia Jarska* z roku 1988 czytamy następujący opis Marii Grodeckiej: „Weganizm reprezentuje wegetarianizm w wersji bardziej radykalnej i konsekwentnej, głosi bowiem potrzebę odżywiania się wyłącznie pokarmem roślinnym, z wyłączeniem nie tylko mięsa, drobiu i ryb, ale wszystkich produktów pochodzenia zwierzęcego, to znaczy mleka i jego przetworów oraz jajek. Weganie biorą pod uwagę fakt, że hodowle bydła mlecznego i fermy kur niosek są dla zwierząt źródłem takich samych udręk, jak hodowle zwierząt rzeźnych. Zresztą krowy, które przestają dawać dostatecznie dużo mleka, i kury, które przestają się nieść, są tak samo jak tamte kierowane do rzeźni i nie zostają im oszczędzone żadne tortury uboju”⁵. W wydanej w roku 1991 książce ta sama autorka podkreśla, że weganizm jest czymś więcej niż dieta: „Potrzeba humanizacji stosunku ludzi do zwierząt nie kończy się jednak dla wegan na sprawach jedzenia. Pozostają jeszcze inne formy eksploataowania zwierząt, takie jak produkcja futer, obuwia, kosmetyków. Zgodnie jednak ze swym konsekwentnym humanitaryzmem, i w tym zakresie weganie szukają prawidłowych rozwiązań, postulując zastępowanie surowców zwierzęcych preparowanymi odpowiednio surowcami roślinnymi i chemicznymi”⁶.

⁴ The Vegan Society, *Definition of veganism*, [on-line, dostęp 21.01.2018 r.] <https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism> Od czasu pierwszych prób zdefiniowania weganizmu w latach 40. XX wieku, poprzez przywołaną przeze mnie klasyczną definicję z roku 1979, aż do dyskusji nad definicją weganizmu prowadzonej do dziś, mamy do czynienia ze stałą sublimacją rozważań o tym czym jest i czym może i powinien być weganizm. Ta tendencja może tylko przybrać na sile w ramach studiów nad weganizmem. Wciąż jednak powszechnie sięga się do definicji The Vegan Society jako punktu odniesienia, patrz np.: A. Mancilla, *Veganism...*

⁵ A. Dernałowicz, M. Grodecka, K. Wiśniewska-Roszkowska, *Polska Kuchnia Jarska*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1988, s. 16.

⁶ M. Grodecka, *Wszystko o wegetarianizmie. Zmierzch świadomości łowcy*, Wydawnictwo VEGA i SPAR, Warszawa 1991, s. 54. Grodecka pisała o weganizmie już na początku lat 80. XX wieku. Patrz: M. Grodecka, *Wegetarianizm*, Wydawnictwo Różdżkarz, Poznań 1982.

Powyższy rys wystarcza, żeby stwierdzić, że postawa wegańska realizuje się w wielu obszarach życia społecznego. W związku z obecnym kształtem kultury i normy społecznej, w ramach której krzywdzące wykorzystanie zwierząt na ogromną skalę jest relatywnie rzadko kwestionowane, mamy do czynienia z powszechnością produktów i praktyk, które weganie uznają za niedopuszczalne lub co najmniej dyskusyjne⁷. Perspektywa wegańska nie odnosi się więc jedynie do wybranych sfer życia, odizolowanych od tych, które nie mają z nią związku. Trudno zlokalizować jedno źródło krzywdy zwierząt, na którą jest reakcją i jednoznacznie ustalić odpowiedzialność za nią. Krzywda ta przybiera wiele form. Mamy przy tym do czynienia z różnorodnością strategii osiągania pożądaných zmian społecznych, stosowanych przez współczesny ruch wegański. Krytyka weganizmu także przeprowadzana jest z wielu różnych pozycji. Postulat interseksjonalności bliski wielu środowiskom ruchu wegańskiego jeszcze bardziej poszerza i komplikuje pole zagadnień związanych z weganizmem. Włączenie wątków związanych z ochroną środowiska naturalnego i zdrowia (własnego i innych ludzi) dodaje do tego obrazu liczne nowe aspekty, a wszystko razem sprawia, że weganizm może dotyczyć nieprzeliczonych sfer życia i rodzić wiele problemów, tak teoretycznych, jak i praktycznych. Wydaje się, iż rzeczywiście weganizm jest fenomenem tak rozległym i rozproszonym, że powinien stać się obiektem badań i analiz odrębnego nurtu badawczego, który z konieczności będzie miał charakter interdyscyplinarny. Dlaczego więc nie stał się nim do tej pory? Odpowiedź jest prosta. Po dziesięcioleciach pracy nad upowszechnieniem problematyki moralnej związanej z relacjami człowieka i innych zwierząt, stopniowym nazywaniu⁸ problemu i wyobrażaniu sobie możliwości zmiany, wreszcie jej systematycznym wprowadzaniu, a także w obliczu zmian klimatycznych i nowych – wegańskich – technologii produkcji dóbr powszechnych (w tym żywności), dopiero w ostatnich latach weganizm – w kontekście etycznym, ekologicznym, zdrowotnym, estetycznym itd. – stał się zjawiskiem przykuwającym uwagę opinii publicznej, mediów oraz badaczy wielu dziedzin⁹.

⁷ Oprócz produktów pochodzenia zwierzęcego, takich jak mleko, mięso, jajka, skóra, wełna, futro naturalne, weganie nie korzystają z produktów, które zawierają substancje pochodzenia zwierzęcego, nawet, jeśli stanowią one w produkcie wyraźną mniejszość składu.

⁸ Szkie historii i określenia zakresu pojęciowego np. szowinizmu gatunkowego, karnizmu, weganizmu oraz licznych innych neologizmów będących w kręgu zainteresowania studiów nad zwierzętami, patrz: D. Gzyra, *Speciesism, veganism, carnism... Luki leksykalne jako luki etyczne* [w:] *Po humanizmie. Od technokrytyki do animal studies*, red. Z. Ładyga, J. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2016.

⁹ „Wraz z rozwojem działań na rzecz zwierząt (i weganizmu) następuje rozwój literatury akademickiej z nimi związanej. Swoją wkład wnoszą różne dziedziny: od psychologii do filozofii, od prawa do socjologii”. N. Bertuzzi, *Veganism: Lifestyle or Political*

Punkt krytyczny zainteresowania został przekroczony, a jednocześnie zaistniała potrzeba uporządkowania analiz.

Ustanowienie i rozwój studiów nad weganizmem

Podobnie jak w przypadku samego weganizmu, na długo przed nadaniem nazwy i szerzej: samookreśleniem się środowiska identyfikującego się z nurtem studiów nad weganizmem, istnieli badacze i teoretycy, którzy zajmowali się podobną tematyką¹⁰. Weganizm, w różnych jego aspektach, stanowił obiekt zainteresowania etyków, filozofów, socjologów, psychologów, literaturoznawców, religioznawców, etnologów, historyków, badaczy ruchów społecznych, mediów, filozofów polityki itd. Był wielokrotnie tematem publikacji i referatów na konferencjach, a elementy wiedzy o nim pojawiały się w sylabusach wielu wykładów, również polskich. Kluczową dla ustanowienia studiów nad weganizmem jest postać Laury Wright, adiunktki na wydziale anglistyki na Uniwersytecie Zachodniej Karoliny. Wright zajmuje się teorią i literaturą postkolonialną, ekokrytycyzmem i studiami nad zwierzętami. Jest znawczynią pisarstwa J. M. Coetzee'ego. W roku 2015 opublikowana została monografia jej autorstwa: *The Vegan Studies Project: Food, Animals, and Gender in the Age of Terror*¹¹. Książkę tę znany psycholog Hal Herzog nazwał tekstem założycielskim rodzących się studiów nad weganizmem¹². Jest ona analizą statusu weganizmu i tożsamości wegan we współczesnej kulturze (z licznymi odniesieniami do kultury amerykańskiej), prowadzoną między innymi w kontekście *gender studies*, ekofeminizmu, studiów nad zwierzętami (również w ich odmianie *critical animal studies*) i posthumanizmu. Szczególne zainteresowanie Wright skupia się na tym jak konstruowane jest i przedstawiane, np. w literaturze, kulturze popularnej lub mediach, wegańskie ciało (*the vegan body*)¹³ – zarówno kobiece, jak i męskie. W przedmowie do książki *The Vegan Studies Project* Carol J. Adams napisała, że jest to „oszałamiające osiągnięcie, rozpoznające weganina z fobią, weganina negacjonistę, nie-wegańskiego „weganina”,

Movement? Looking for Relations beyond Antispeciesisms. „Relations” (5.2) 2017, s. 128. Bertuzzi wymienia reprezentatywne przykłady badań z zakresu różnych dziedzin.

¹⁰ Patrz przypisy 25, 26, 27.

¹¹ L. Wright, *The Vegan Studies Project: Food, Animals, and Gender in the Age of Terror*, University of Georgia Press, Athens and London 2015.

¹² To stwierdzenie Herzoga stanowi fragment tzw. blurba umieszczonego na tylnej stronie okładki książki.

¹³ Wright od roku 2011 prowadzi blog *The Vegan Body Project*, który powstał w momencie zbierania materiałów do książki *The Vegan Studies Project* <http://veganbodyproject.blogspot.com>

problematycznego „heganina”¹⁴, feministycznego weganina, prozwierzęcego aktywisty wegańskiego”¹⁵.

W roku 2016 ukazała się kolejna pozycja wpisująca się w opisywany nowy nurt badawczy. W ramach prestiżowej serii *The Palgrave Macmillan Animal Ethics*, opublikowano książkę *Critical Perspectives on Veganism* pod redakcją Jodey Castricano i Rasmusa R. Simonsena¹⁶. W przedmowie, napisanej między innymi przez twórczynię pojęcia karnizmu – psycholożkę Melanie Joy, czytamy: „Zestawiając poszerzający się katalog badań nad weganizmem i jego antytezą, karnizmem, zbiór ten wspiera krytyczną debatę i zachęca do ponownego przemyślenia tego, jak rozumie się i praktykuje weganizm w XXI wieku. Dlatego też ten tom może stanowić nieocenioną wartość dla badaczy działających w ramach studiów nad weganizmem i dla wszystkich zainteresowanych tematem”¹⁷.

W obszernej książce znajdujemy szesnaście podrozdziałów o zróżnicowanej tematyce, których wspólnym mianownikiem jest odniesienie do weganizmu w różnych jego odcieniach i aspektach. Znajdujemy w niej próbę typologii odmian postawy wegańskiej i uzasadnienia weganizmu jako stanowiska etycznego. Występuje on między innymi w kontekście antropocentryzmu, szowinizmu gatunkowego, idei praw człowieka, filozofii Hegla, sztuki współczesnej i *designu*, prozy Johna Maxwella Coetzee’ego i Philipa K. Dicka, antropocenu, pierwszej wojny światowej i patriotyzmu, uczucia nostalgii, francuskich blogów kulinarnych, kreskówki *Simpsonowie* i rasizmu. Powyższe zestawienie dobrze oddaje bogactwo możliwych perspektyw spojrzenia na fenomen weganizmu i sugeruje ogromny potencjał przyszłych badań. Autorzy wskazują, że główne pytanie ich książki brzmi: co dalej z weganizmem. Czy dalsza normalizacja i rozprzestrzenianie się weganizmu będą się łączyć z osła-

¹⁴ Zaryzykowałem samodzielne tłumaczenie wprowadzonego w roku 2010 terminu *hegan* jako heganin (w analogii do „weganin”), nie znajdując w literaturze polskiej żadnego przekładu. Jestem świadomy, że nie oddaje ono charakteru oryginału, który powstał z połączenia *he* i *vegan*. Heganin to mężczyzna weganin, którego weganizm zawiera w sobie specyficznie pojętą męskość (z jej wartościami w postaci np. siły fizycznej, bogactwa, dzielnosci). Mówiąc językiem Wright: heganizm to połączenie weganizmu z hipermaskulinizmem.

¹⁵ C.J. Adams, *Preface*, [w:] *The Vegan Studies...* L. Wright, s. xvii.

¹⁶ J. Castricano, R.R. Simonsen, *Critical Perspectives on Veganism*, Palgrave Macmillan 2016. Z dwójga redaktorów należy zwrócić szczególną uwagę na postać Jodey Castricano, która jest adiunktą w Katedrze Studiów Krytycznych Uniwersytetu Kolumbii Brytyjskiej, w obszarze studiów nad zwierzętami znaną m.in. z redakcji dwóch interesujących monografii: *Animal Subjects: An Ethical Reader in a Posthuman World* (2008) oraz *Animal Subjects 2.0* (2016, współredakcja).

¹⁷ M. Joy, J. Tuider, *Foreword*, [w:] *Critical Perspectives on Veganism*, red. J. Castricano, R.R. Simonsen, Palgrave Macmillan 2016, s. xv.

bieniem jego radykalizmu politycznego?¹⁸ Jak podkreślają, intencją ich publikacji jest pokazanie w jaki sposób akt wyboru pożywienia wpływa na „kulturalne, polityczne i filozoficzne rozmowy nowego millennium, w którym pytanie o zwierzęta nierozzerwalnie łączy się z etyką i dewastacją środowiska naturalnego związaną z agrobiznesem”¹⁹.

Nieco inny charakter ma wydana w roku 2017 w serii *Palgrave Studies in Animals and Social Problems* książka *Understanding Veganism: Biography and Identity*²⁰ autorstwa Nathana Stephensa Griffina, młodego badacza, wykładowcy z obszaru kryminologii, związanego z Wydziałem Socjologii Uniwersytetu Durham. Oparta jest na badaniach empirycznych, które Griffin prowadził w ramach swojej pracy doktorskiej. Wykorzystuje dane z wywiadów biograficznych, które przeprowadził w grupie wegan i weganek. Jest próbą zrozumienia weganizmu z perspektywy tak biograficznej, jak i krytycznej. Bada tożsamość i doświadczenia życiowe wegan w odniesieniu do rodziny, wyznawanej wiary, seksualności, kwestii genderowych, różnych form kultury i aktywizmu społecznego. Jest to także analiza form, które przybiera w codziennym życiu niechętna lub wroga reakcja wobec weganizmu i tego, jaki ma wpływ na tożsamość i biografię wegan.

Znamienne są uwagi Griffina na temat definicji weganizmu, ponieważ dzięki nim łatwiej zrozumieć nieuchronność obecnego charakteru studiów nad weganizmem, jako przedsięwzięcia interdyscyplinarnego i włączającego wiele perspektyw badawczych. Wspomniana przeze mnie wcześniej podstawowa definicja weganizmu zawarta w dokumentach The Vegan Society i sprawnie funkcjonująca poza akademią, nie oddaje zdaniem Griffina „skomplikowanej biograficznej i społecznej dynamiki” związanej z praktyką weganizmu²¹. Jak zauważa badacz, ludzie dokonują wyboru weganizmu w określonym osobistym, społecznym, politycznym i kulturowym kontekście²², a sam weganizm jest fenomenem nie tylko skomplikowanym, ale i czasem zawierającym sprzeczności²³. Można powiedzieć, że to czyni go dodatkowo ciekawym obiektem badań. Odnosząc się do wcześniejszej książki Wright, Griffin przypomina, że „veganizm oznacza zarówno pewną kategorię tożsamościową – jak narodowość lub tożsamość genderowa – jak i praktykę”, a więc powinien być definiowany „nie tylko pod względem tego, co weganie robią, ale również jak sami

¹⁸ J. Castricano, R.R. Simonsen, *Critical Perspectives on Veganism*, Palgrave Macmillan 2016, s. 2.

¹⁹ Tamże, s. 3.

²⁰ N.S. Griffin, *Understanding Veganism: Biography and Identity*, Palgrave Macmillan, 2017.

²¹ N.S. Griffin, *Understanding Veganism...* s. 1.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 6.

siebie postrzegają, jak inni ich postrzegają i w jaki sposób są reprezentowani w szeroko rozumianej kulturze”²⁴. Innymi słowy: nie da się opisać i zrozumieć weganizmu jako ruchu społecznego, stylu życia i tożsamości, bez analizy jego kulturowych reprezentacji²⁵.

W najbliższym czasie z pewnością możemy się spodziewać kolejnych publikacji, których autorzy świadomie wpisują się w nurt studiów nad weganizmem²⁶. W chwili pracy nad niniejszym tekstem czasopismo *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*²⁷ opublikowało zestaw artykułów podejmujących temat weganizmu w kontekście literatury poświęconej środowisku naturalnemu i filmu, w tym artykuł *Introducing Vegan Studies*²⁸ Laury Wright. Warto również wspomnieć, że wiele odniesień do różnych aspektów weganizmu, zarówno teoretycznych, jak i praktycznych, znaleźć można w literaturze z kręgu krytycznych studiów nad zwierzętami. Emblematycznym przykładem jest tu monografia z roku 2014: *The Rise of Critical Animal Studies: From the Margins to the Centre*²⁹ pod redakcją Nik Taylor i Richarda Twine’a, między innymi z analizą historii weganizmu, autorstwa Matthew Cole’a³⁰. Znaczącą pozycją jest również wydana w tym samym roku książka *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*³¹ pod redakcją Anthony’ego J. Nocelli, pozwalająca na zrozumienie roli weganizmu w krytycznych studiach nad zwierzętami.

Oprócz coraz liczniejszych publikacji, widzimy wyraźnie wzrost również innych aktywności o charakterze akademickim. Następujące przykłady wystarczą jako ilustracja. W maju 2016 roku odbyła się na Uniwer-

²⁴ Tamże, s. 7.

²⁵ Tamże.

²⁶ Laura Wright zapowiada publikację (w roku 2018) monografii *Doing Vegan Studies* pod jej redakcją. Jakkolwiek może to być tytuł roboczy, wiemy, że ma być opublikowana przez wydawnictwo Uniwersytetu Nevady w serii *Cultural Ecologies of Food in the 21st Century*.

²⁷ Ukazujące się od 1992 roku ISLE jest kwartalnikiem, oficjalnym czasopismem ASLE (the Association for the Study of Literature and the Environment). Obecnie wydawane jest we współpracy z Oxford University Press.

²⁸ L. Wright, *Introducing Vegan Studies*, „ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment”, isx070, s. 1–10 doi:10.1093/isle/isx070

²⁹ N. Taylor, R. Twine (red.), *The Rise of Critical Animal Studies: From the Margins to the Centre*, Routledge, London and New York 2014.

³⁰ M. Cole, *‘The greatest cause on earth’: the historical formation of veganism as an ethical practice*, [w:] *The Rise of...*, red. N. Taylor, R. Twine, s. 203–224. Warto odnotować, że w tym samym tomie znajduje się także artykuł polskiej badaczki Agnieszki Kowalczyk *Mapping non-human resistance in the age of biocapital*.

³¹ A.J. Nocella, *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*, Peter Lang, New York, Washington 2014. Spośród wielu odniesień do weganizmu, wybrać można jedno charakterystyczne – rozdział zatytułowany *One Struggle*, napisany przez Stephanie Jenkins i Vasile Stănescu z podrozdziałem *Critical Animal Studies as Practise: Engaged Veganism*.

sytecie Oksfordzkim interdyscyplinarna konferencja naukowa „*With their skins on them, and ... their souls in them*”: *Towards a Vegan Theory*³², która pytała o miejsce weganizmu (jak również wegan) w teoretyzowaniu o zwierzętach i relacjach, w jakie z nimi wchodzimy, studiach nad zwierzętami i szerzej, w naukach humanistycznych. W opisie na stronie internetowej konferencji czytamy: „Coraz większa liczba osób, szczególnie na Zachodzie, identyfikuje się w tej chwili jako weganie, ale heterogeniczność powodów, by to zrobić – cierpienie zwierząt, środowisko naturalne, zdrowie, antykapitalizm – wskazuje na szeroki, złożony i twórczy obszar przemysłów sposobów istnienia w świecie”³³. Warto dodać, że w kwietniu 2018 roku ukaże się w serii *Palgrave Studies in Animals and Literature* tom preferencyjny, zatytułowany *Thinking Veganism in Literature and Culture: Towards a Vegan Theory*³⁴. Drugi ciekawym wydarzeniem, świadczącym o rosnącym zainteresowaniu weganizmem i weganami, tym razem ze strony prawników, było drugie już międzynarodowe sympozjum³⁵, które odbyło się w lipcu 2017 roku w Berlinie. Jak czytamy w opisie wydarzenia, jego cel to „zbadanie mocnych stron i ograniczeń prawa regionalnego i międzynarodowego dla weganizmu i wegan, podkreślenie wagi, jaką stanowić może dla zwierząt pozaludzkich ochrona prawna weganizmu oraz zbadanie w jaki sposób prawa wegan mogą przyczynić się do zakończenia uprzedzenia, jakim jest szowinizm gatunkowy”³⁶.

Niezwykle ważne jest, aby podkreślić aktywność polskiego środowiska badaczy i badaczek z kręgu studiów nad zwierzętami w kontekście weganizmu. W maju 2018 roku zostanie zorganizowane w Sosnowcu przez Zakład Teorii Literatury i Kultury, Instytut Kultur i Literatur Anglojęzycznych Uniwersytetu Śląskiego oraz Filologiczny Zespół Badawczy BESTO – pionierskie w charakterze – seminarium *Studia nad weg(etari)anizmem w kontekście badań literackich i kulturowych. Dylematy i perspektywy*³⁷. Celem organizatorów jest stworzenie platformy „wymiany

³² Konferencja została zorganizowana przy wsparciu *The Oxford Research Centre in the Humanities* (TORCH) oraz *The Vegan Society*.

³³ <https://vegantheory.org>

³⁴ E. Quinn, B. Westwood (red.), *Thinking Veganism in Literature and Culture: Towards a Vegan Theory*, Palgrave Macmillan 2018. Redaktorzy książki byli także organizatorami konferencji.

³⁵ Pełna nazwa sympozjum: *2nd International Symposium on Veganism and Law*. Inne planowane wydarzenie poświęcone stykowi prawa i weganizmu będzie miało miejsce w lipcu 2018 roku w Glasgow. Odbędzie się tam konferencja *The Intersection of Law and Vegan/Plant-Based Food Accessibility*, zorganizowana przez *International Vegan Rights Alliance* (IVRA), międzynarodową sieć prawników, działającą na rzecz implementacji praw wegan w systemach prawnych poszczególnych krajów. Strona konferencji: <http://theivra.com/conference-2018.html>

³⁶ <http://www.eacas.eu/2017/02/09/cfp-2nd-international-symposium-on-veganism-and-law-22nd-and-23rd-of-july-2017-berlin-germany>

³⁷ Wzmianka o wegetarianizmie w tytule i opisie wydarzenia, jest czymś specyficz-

myśli dla naukowców zajmujących się związkami pomiędzy wyborami żywieniowymi a filozofią, literaturą i kulturą”. W ogłoszeniu o seminarium czytamy: „Sformułowana przez profesor Laurę Wright propozycja studiów nad weganizmem świadczy o konieczności poszerzenia dotychczasowego spektrum badan humanistycznych: wyznacza nowy obszar badawczy, w którym współbrzmia kwestie związane ze środowiskiem, konsumpcją, klasą społeczną, rasą oraz tożsamością, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i narodowym”.

O korzyściach ze studiów nad weganizmem

Powyzsza charakterystyka nowego nurtu badawczego studiów nad weganizmem i zakres jego dotychczasowych osiągnięć wskazują wyraźnie, że wraz z jego ustanowieniem zyskujemy niezwykle ciekawą i zróżnicowaną perspektywę badawczą. Korzyści epistemiczne są więc niepodważalne, tym bardziej, że sam fakt wyodrębnienia nurtu badawczego wydaje się stymulować dalszy rozwój badań. Ze względu na specyfikę i dynamikę obiektu badania, rozwijając studia nad weganizmem zdobywamy również wiedzę o uwarunkowaniach działalności akademickiej, nabywamy nowe możliwości zadawania pytań – towarzyszących również studiom nad zwierzętami³⁸ – o konsekwencje łączenia działalności akademickiej i edukacyjnej z aktywizmem społecznym i politycznym. Pytanie o granice bezstronności i zaangażowania są tu kluczowe. Czy w kontekście studiów nad weganizmem możliwe jest powtórzenie stwierdzenia, które padło wcześniej w tym artykule w kontekście weganizmu jako takiego, że „moment nadania nazwy jest punktem zwrotnym procesu budowania tożsamości grupy skupionej wokół jakiegoś przedsięwzięcia, złączonej określonymi założeniami i wspólnotą celu”? Czy badacze i badaczki opisywanego nurtu są złączeni wspólnym celem przekraczającym ambicje akademickie? Innymi słowy: czy studia nad weganizmem w zamierzeniu mają również pomóc w realizacji celów samego weganizmu – etycznych

nym dla polskiego środowiska. Osobiście opowiadam się za stosowaniem w Polsce nazwy „studia nad weganizmem” – nie muszą one przecież wykluczać badania również innych postaw o mniej lub bardziej zbliżonym charakterze, w tym wegetarianizmu i innych form reduktarianizmu. Nastawienie Carol J. Adams dobrze oddaje wątpliwości co do odniesień do wegetarianizmu: „Lubiłam słowo wegetarianie, ale porzuciłam je ponad dekadę temu, ponieważ utraciło swoje radykalne znaczenie i ponieważ de facto (...) wegetarianin był uważany za lakto-owowegetarianina” [a więc wegetarianina spożywającego nabią i jajka – DG] C.J. Adams, *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, Bloomsbury Academic, 2018, s. xxiv.

³⁸ Szersze opracowanie na ten temat, patrz: D. Gzyra, *Studia nad zwierzętami – poza (urojoną) bezstronność*, [w:] *Sprawiedliwość dla zwierząt*, red. B. Błońska, W. Gogłoz, W. Klaus, D. Woźniakowska-Fajst, Instytut Nauk Prawnych PAN, Stowarzyszenie „Otwarte Klatki”, Warszawa 2017, s. 20–38.

(z korzyścią dla zwierząt), ekologicznych (z korzyścią dla środowiska naturalnego, a więc dla zwierząt i ludzi) i zdrowotnych (z korzyścią dla ludzi)? Wielu akademików zajmujących się w swojej pracy weganizmem nie kryje swoich przekonań, przeciwnie – widzą wyraźny związek pomiędzy swoim wyborem życiowym, przyjęciem postawy wegańskiej, a aktywnością badawczą. Dobrze oddaje to wypowiedź Griffina z przywołanej wcześniej książki *Understanding Veganism*: „Nie mogę i nie powinienem twierdzić, że jestem neutralny, obojętny wobec tego, co uważam za niesprawiedliwość. Równie błędne jest jednak twierdzenie, że neutralność jest zawsze możliwym do osiągnięcia celem badawczym”³⁹. Griffin przytacza także anegdotę z czasów początków pracy nad doktorem, kiedy to wszedł w konflikt z bardziej doświadczonym członkiem kadry akademickiej, który miał wątpliwości co do tematyki badań młodego badacza. Na pytanie w jaki sposób Griffin chciałby wykonać obiektywne badania wegan, będąc samemu weganinem, przyszedł autor *Understanding Veganism* odpowiedział pytaniem: „A więc myślisz, że zjadacz mięsa byłby lepszy?”. Ta doskonała riposta jest przypomnieniem, że badań nad pewnym zbiorem praktyk społecznych, za którymi stoją określone przekonania, nie da się właściwie prowadzić z pozycji neutralnej. Każdy z nas ma jakiś światopogląd, punkt widzenia, zespół wartości i każdy jest podmiotem pewnych praktyk. Nie jest wykluczone badanie weganizmu przez niewegan i z pewnością również w ramach studiów nad weganizmem będzie to miało miejsce. Dlatego nazwa studia nad weganizmem jest odpowiedniejsza niż „studia wegańskie”. Sam fakt jednak, że znaczące grono badaczy chciałoby realizacji przynajmniej niektórych celów weganizmu (np. etycznych), zupełnie nie powinien niepokoić, niepokoiłaby natomiast sytuacja odwrotna.

Innym zagadnieniem jest pytanie o to, czy istnieje potrzeba wyodrębnienia nowego nurtu badawczego, gdy jego tematyka była wcześniej podejmowana w ramach innych nurtów, choćby wspomnianych wcześniej krytycznych studiów nad zwierzętami. Wydaje się, że to wyodrębnienie nie tylko ma wiele zalet, ale jest konieczne. Pola badawcze studiów nad weganizmem nie pokrywają się bowiem z jakimkolwiek innym. Jako że weganizm może być związany z wieloraką, (co najmniej) potrójną motywacją – etyczną, ekologiczną i zdrowotną, dotyczy on nie tylko relacji człowieka ze zwierzętami, ale i człowieka poza tymi relacjami. Wspomniany wcześniej fenomen heganizmu jest tu dobrym przykładem. Wright zaznacza, że w książce *The Vegan Studies Project* pracowała na rzecz ustanowienia studiów nad weganizmem będących wynikiem „dyskursu reprezentacji weganizmu jako usytuowanego wewnątrz i na zewnątrz studiów nad zwierzętami, koncepcji dobrostanu/praw/wyzwolenia

³⁹ N.S. Griffin, *Understanding Veganism...*, s. 5.

zwierząt i ekofeminizmu”⁴⁰. Zaznacza, że chciała te studia umiejscowić „jednocześnie jako oparte na wieloaspektowym polu studiów nad zwierzętami, które w ich obecnej formie, składają się z krytycznych studiów nad zwierzętami, studiów nad zwierzętami (*human-animal studies*) i posthumanizmu, i jako rozbieżne z nimi”⁴¹.

Nad kształtem studiów nad weganizmem będzie się jeszcze wiele dyskutować. Byłoby dobrze, gdyby przejęły ambicje samego weganizmu, tak, aby można było o nich powiedzieć słowami Marii Grodeckiej, że jest to „sprawa głębokiej przemiany jakości całej kultury i cywilizacji ludzkiej, podniesienia poziomu etyki, optymalizacji sposobów myślenia i kryteriów wyboru, sprawa totalnego przetworzenia struktury życia na naszej planecie. To przewrót wszechstronny i głęboki, rzutujący na wszystkie inne, pozażywnościowe dziedziny życia, przewrót na miarę kopernikańską”⁴².

Bibliografia

- Adams C.J., *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, Bloomsbury Academic, 2018
- Adams C.J., *Preface*, [w:] L. Wright., *The Vegan Studies Project: Food, Animals, and Gender in the Age of Terror*, University of Georgia Press, Athens and London 2015.
- Bertuzzi N., *Veganism: Lifestyle or Political Movement? Looking for Relations beyond Antispeciesisms*. „Relations” (5.2) 2017.
- Castricano J., Simonsen R.R., *Critical Perspectives on Veganism*, Palgrave Macmillan 2016.
- Cole M., *‘The greatest cause on earth’: the historical formation of veganism as an ethical practice*, [w:] *The Rise of Critical Animal Studies: From the Margins to the Centre*, red. N. Taylor, R. Twine, Routledge, London and New York 2014.
- Dernałowicz A., Grodecka M., Wiśniewska-Roszkowska K., *Polska Kuchnia Jarska*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1988.
- Griffin N.S., *Understanding Veganism: Biography and Identity*, Palgrave Macmillan, 2017.
- Grodecka M., *Wegetarianizm*, Wydawnictwo Różdżkarz, Poznań 1982.
- Grodecka M., *Wszystko o wegetarianizmie. Zmierzch świadomości łowcy*, Wydawnictwo VEGA i SPAR, Warszawa 1991.
- Gzyra D., *Krótką historia weganizmu*, „Fabularie” 2 (2) 2013.
- Gzyra D., *Speciesism, veganism, carnism... Luki leksykalne jako luki etyczne* [w:] *Po humanizmie. Od technokrytyki do animal studies*, red. Z. Ładyga, J. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2016.
- Gzyra D., *Studia nad zwierzętami – poza (urojoną) bezstronność*, [w:] *Spraw-*

⁴⁰ L. Wright, *Introducing Vegan...*, s. 3.

⁴¹ Tamże, s. 4.

⁴² A. Dernałowicz, M. Grodecka, K. Wiśniewska-Roszkowska, *Polska Kuchnia...*, s. 17.

- iedliwość dla zwierząt*, red. B. Błońska, W. Gogłoza, W. Klaus, D. Woźniakowska-Fajst, Instytut Nauk Prawnych PAN, Stowarzyszenie „Otwarte Klatki”, Warszawa 2017.
- Joy M., Tuider J., *Foreword*, [w:] *Critical Perspectives on Veganism*, red. J. Castriano, R.R. Simonsen, Palgrave Macmillan, 2016.
- Leneman L., *No Animal Food: The Road to Veganism in Britain, 1909–1944*, „Society and Animals” 7 (3), 1999.
- Mancilla A., *Veganism*, [w:] *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics*, red. B. Thompson, D.M. Kaplan, Springer, Dordrecht 2016.
- Marcus E., *A Vegan History: 1944–2010*, E. Marcus, 2011.
- Nocella A.J., *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*, Peter Lang, New York, Washington 2014.
- The Rise of Critical Animal Studies: From the Margins to the Centre*, red. N. Taylor, R. Twine, Routledge, London and New York 2014.
- Thinking Veganism in Literature and Culture: Towards a Vegan Theory*, red. E. Quinn, B. Westwood, Palgrave Macmillan, 2018.
- The Vegan Society, *Definition of veganism*, [on-line] <https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism>
- The Vegan Society, *Ripened by human determination*, [on-line] <https://www.vegansociety.com/sites/default/files/uploads/Ripened%20oby%20human%20determination.pdf>
- Wright L., *Introducing Vegan Studies*, „ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment”, isx070, s. 1–10 doi:10.1093/isle/isx070
- Wright L., *The Vegan Studies Project: Food, Animals, and Gender in the Age of Terror*, University of Georgia Press, Athens and London 2015.

The new academic field of vegan studies

Summary

The article is an attempt to answer the following and related questions: 1) whether vegan studies are already established as an academic field, with a group of researchers consciously referring to such a categorization of their scientific activity and whether veganism is an object of research that can be defined and studied 2) whether vegan studies *should be* a new academic field and what are possible benefits of its establishment.

Abstrakt

Artykuł jest szkicową próbą odpowiedzi na następujące i pokrewne pytania: 1) czy studia nad weganizmem są już w tej chwili określonym nurtem badawczym, z gronem badaczy i badaczek świadomie odwołującym się do takiej kategoryzacji swojej aktywności naukowej, ze zbiorem publikacji i wystąpień o charakterze na tyle spójnym, by dało się wyodrębnić określoną perspektywę badawczą oraz obiektem badań, który da się zdefiniować i badać 2) czy studia nad weganizmem *powinny być* kolejnym nurtem badawczym, a więc czy wyodrębnienie takiego nurtu może przynieść korzyści i jakie to mogą być korzyści.

Keywords: vegan studies, veganism, animal studies, activism, intersectionality

Słowa kluczowe: studia nad weganizmem, weganizm, studia nad zwierzętami, aktywizm, interdyscyplinarność

Dariusz Gzyra – a PhD candidate at the Pedagogical University of Cracow. The Head of the Student's Section at the Polish Ethical Association and a member of Animal Studies Laboratory – Third Culture. A member of Editorial board of „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies”.

Dariusz Gzyra – doktorant w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie. Kierownik Sekcji Studenckiej Polskiego Towarzystwa Etycznego oraz członek Laboratorium Animal Studies – Trzecia Kultura. Jeden z redaktorów czasopisma „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies”. Autor monografii *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta* (Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2018) oraz współautor monografii *Filozofia wobec świata zwierząt* (Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2015).

HONORATA KORPIKIEWICZ

ORCID

DOI 10.24917/20838972.14.3.

Etyka wobec zwierząt. Teorie *versus* praktyka

Wstęp

Jeszcze do niedawna przedmiotem etyki były głównie powinności wobec człowieka, nie wobec zwierząt. Wbrew przykazaniu chrześcijan: nie zabijaj, poszanowanie życia dotyczyło tylko człowieka. Także filozofia włączyła się niechlubnie w rozstrzygnięcie problemu stosunku człowieka do zwierzęcia, a to za sprawą Kartezjusza, który traktował zwierzęta jako skomplikowane maszyny, całkowicie pozbawione rozumu, a ich krzyk bólu – za zakodowany w automacie głos, bez związku z rzeczywistym odczuwaniem cierpienia. *Animal non agit, agitur* – to było jego *credo*¹. Wyobrażał on sobie, że Bóg stworzył o wiele bardziej skomplikowane maszyny, niż to może czynić człowiek – właśnie zwierzęta². Jako najważniejszy argument przeciwko ich rozumowi i myśleniu uznawał, że nie posługują się one mową. Oczywiście, miał na uwadze mowę ludzką, werbalną. Zdziwiający był jego brak krytycyzmu – przeprowadzając wiwisekcje zwierząt mógł się sam przekonać, że ich narządy wewnętrzne i układy są tak bardzo podobne do naszych (niestety, swe praktyki uprawiał bez znieczulenia, co sprawiało zwierzęciu ból nie do wytrzymania). Komentarze jego oponentów i okrutne konsekwencje przyjmowania koncepcji „zwierzęcia – maszyny” przedstawia Barbara Grabowska³.

Pogląd taki panował przez wieki. Jego trwałość wpisała się w nurt behawioryzmu i jeszcze dziś wielu filozofów, szczególnie językoznaw-

¹ Zwierzę się samo nie porusza, ono jest poruszane (łac.).

² R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, PWN, Warszawa 1981.

³ B. Grabowska, *Kartezjańska koncepcja zwierzęcia- maszyny i jej konsekwencje* „Filozofia XVII wieku – źródła i kontynuacje” Czasopismo Komisji Filozofii Bydgoskiego Towarzystwa Naukowego r. XII nr 17 (2012/2), Bydgoszcz 2012

cy, twierdzą, że tylko ludzka mowa, werbalna, jest źródłem poznania. Stąd też w ub. wieku prowadzono liczne eksperymenty, mające na celu nauczyć zwierzęta – głównie małpy (szympansy, goryle), ptaki (papugi, kosy), ale także psy i konie, a nawet świnie, ludzkiej mowy. Zdawano sobie sprawę z innych możliwości wokalnych zwierząt, więc uczono je przy pomocy języka migowego, kartek z rysowanymi znakami itd. Te eksperymenty, często w efekcie bardzo okrutne dla zwierząt, oddzielanych od ich środowiska (słynny „projekt Nim”), i tak dla przeciwników zwierzęcego myślenia były niewystarczające⁴. Ich wartość jednakże przekreśla błąd metodologiczny leżący u podstaw tych doświadczeń: człowiek próbuje nauczyć istotę *innego gatunku* języka ludzi, tworzącego się przez setki tysięcy lat ewolucji – predyspozycji do artykułowania dźwięków i nadawania im znaczeń.

Normy postępowania: rozum i emocje

Normy etyczne jednakże ewoluują. Rysują się nam przynajmniej dwa źródła wytwarzania norm etycznych: intuicje moralne stanowiące o poczuciu dobra i zła człowieka, rozwijające się w trakcie filogenezy, oraz ludzki rozum- wiedza.

Zacznijmy od najbardziej kontrowersyjnych, często deprecjonowanych, intuicji moralnych. Niełatwo dyskutować o intuicji, wyobraźni, empatii i odczuwaniu, gdyż wciąż można zostać posądzonym o emocjonalizm przez naukowców, którzy także cierpienie chcieliby ocenić „mędrca szkiełkiem i okiem”. Cóż, kiedy wciąż nie daje się zmierzyć, nawet u ludzi, kogo bardziej boli ząb czy złamana ręka. W poradniach leczenia bólu pacjenci dostają do wypełnienia tabelę, w której mają zaznaczyć wielkość bólu w skali np. 1–10, bądź ocenić, czy ból jest „do wytrzymania” czy już nie. Jasne, że takie oceny są subiektywne.

Jednakże dlaczego nie mamy podchodzić do świata emocjonalnie, także w naukowych dociekaniach? Emocjonalność nie musi przekreślać rzetelności badań. Człowiek nie jest zaprogramowanym robotem, a emocje towarzyszą mu na co dzień, także w pracy naukowej. Co więcej, emocje w istotny sposób wpływają na rozwój wiedzy. Często najpierw pojawia się intuicyjne rozwiązanie problemu, a dopiero potem ścisłe rachunki pokazują, że intuicja wskazała właściwie⁵. Czasem bywa odwrotnie – emocje, np. przywiązanie do określonych poglądów czy teorii – nie pozwalają przyjąć nowych obserwacji czy faktów – jest to dysonans po-

⁴ Np. językoznawca Noam Chomsky twierdził, że choć zwierzę może poznać ludzkie słowa i się nimi posłużyć, to jednak buduje zdania *niegramatycznie*.

⁵ Najbardziej znanym przykładem jest sen Friedricha Kekulego o strukturze pierścienia benzenu.

znawczy Festingera⁶. Osoby, które razi „emocjonalizm” w podejściu do cierpień zwierząt, w istocie sami ulegają emocjom dysonansu poznawczego: nie przyjmują istnienia cierpienia za naukowy argument, żeby zmniejszyć napięcie pomiędzy swoją postawą (np. jedzeniem mięsa, noszeniem futra) a moralną powinnością nie krzywdzenia.

Natomiast rozum opiera się na argumentach mierzalnych. Współczesne badania neurofizjologiczne, psychologiczne i etologiczne zwierząt wskazują na podobieństwa ich reakcji i zachowań do zachowań ludzkich. Fizjologia człowieka i zwierząt wyższych, a szczególnie budowa i funkcjonowanie centralnego układu nerwowego pokazują daleko idące podobieństwa już w stadium embrionalnym. Uważa się, że istnienie świadomości jest związane ze strukturami pnia mózgu, a ten wykształcił się już u ryb trzonopłetwych⁷.

Z obserwacji i badań wyłania się obraz zwierząt myślących i mających świadomość, a nawet posiadających pewien poziom kultury⁸. Zwierzęta mają własną tradycję – zwyczaje (rytuały godowe, walki), języki (dźwiękowe, elektromagnetyczne, mowę ciała), a wśród nich także różne dialekty (zróżnicowany śpiew ptaków czy orek). Potrafią oszukiwać, przewidywać, mają dobrze rozwiniętą pamięć długotrwałą i epizodyczną, umieją współpracować ze sobą i z człowiekiem. Posługują się narzędziami, budują gniazda i całe domy (kopce mrówek, termitów, piesków preriowych), organizują grupy i całe społeczności ze ściśle określonymi rolami społecznymi i hierarchią (społeczności mrówek, termitów, watahy wilków). Niektóre obserwacje dowodzą, że odróżniają abstrakcyjne symbole i rozumują logicznie. Czynią i potrafią czynić wszystko, co umiał człowiek na wczesnym etapie rozwoju, nieposiadający jeszcze technicznego zaplecza, np. człowiek jaskiniowy. Dlaczego więc przez tyle lat odmawiano im posiadania świadomości, zdolności przeżywania uczuć i myślenia? Dlaczego zwierzęta, których mózg jest zbudowany z takich samych neuronów i synaps jak ludzki – miałyby reagować na otaczający świat zupełnie inaczej niż ludzie? Domniemanie takie było wręcz nienaukowe.

Nie ulega wątpliwości, że zdolność do cierpienia stoi w bezpośrednim związku ze stopniem rozwoju układu nerwowego oraz rozwoju psychicznego i dotyczy zarówno cierpień somatycznych jak i psychicznych. Ssaki mają podobne do ludzkich receptory bólowe, które przekazują bodźce przez nerwy do rdzenia kręgowego i do mózgu. Ból spełnia u nich taką samą funkcję, jak u człowieka: ostrzega przed niebezpieczeństwem (np.

⁶ Leon Festinger (1919–1989), amerykański psycholog społeczny.

⁷ Gazzaniga M.S. *O tajemnicach ludzkiego umysłu*, tłum. A. Szczuka, Książka i Wiedza, Warszawa, 1997.

⁸ H. Korpikiewicz, *Porozumienie w świecie zwierząt. Biokomunikacja*, wyd. II, Pro-druk, Poznań, 2016

przed oparzeniem), sygnalizuje, że coś w organizmie jest nie w porządku, co pozwala oszczędzać chorą część ciała: człowiek z chorą nogą utyka, podobnie pies czy koń. Wiele zwierząt, wydaje okrzyki bólu, ale potrafi też je stłumić. Czasem po innych oznakach można się zorientować, że zwierzę cierpi – po objawach wegetatywnych: pojawieniu się potu, drżeniu mięśni, przyspieszonym rytmie serca i oddechu. Niektóre cierpiące zwierzęta... płaczą, np. ssaki morskie i słonie. Opisuje się ciężki poród u słonicy, która stała cicha i nieporuszona, tylko łzy spływające jej z oczu dowodziły ogromu jej cierpienia⁹. Moja oślica umierając miała łzy w oczach. Płaczą owce prowadzone na rzeź. W rzeźni płaczą także konie, czym wzruszył się Daniel Olbrychski¹⁰.

Do niedawna jeszcze odmawiano zwierzętom uczuć oraz złożonych zachowań i stanów psychicznych. Perspektywę tę zmieniły słynne prace twórcy etologii Konrada Lorenza oraz jego następców, wskazujących na liczne podobieństwa u ludzi i zwierząt w uzewnętrznianiu bólu, radości, tęsknoty, zastanowienia, a nawet poczucia sprawiedliwości, o czym świadczą licznie udokumentowane rytuały przeprosin¹¹. Lorenz nie wahał się pisać o uczuciach zwierząt: „zakochanych” gęsiach „tęskniącym psie” czy „żałobie” ptaka. Wielką pracę w tym względzie wykonał także Donald R. Griffin, który przez kilkadziesiąt lat skrupulatnych badań dowiódł, że zwierzęta posiadają umysł świadomy i są zdolne do myślenia, podobnie jak ludzie¹². Badania pokazują także, że zwierzęta nie tylko rozumieją związki przyczynowo-skutkowe, ale także są zdolne do rozwiązywania problemów przy pomocy wnioskowania. Posiadanie przez człowieka świadomości i zdolności do myślenia jest zgodne z zasadą ewolucyjnej ciągłości: odziedziczyliśmy nasz umysł po zwierzęcych przodkach, rozwijając go ciągu milionów lat.

Antropocentryzm w kilku odsłonach

Największym błędem badaczy świata Przyrody był i jest *antropocentryzm*. Historia nauki pokazuje wyraźnie, ile złego potrafił wyrządzić w jej rozwoju. Przekonanie, że człowiek jest istotą wyjątkową – posiada duszę i został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, tylko on posiada rozum i świadomość, oraz że znajduje się w centralnym punkcie Wszechświata – wstrzymywało rozwój nauk przyrodniczych (np. przyjęcie he-

⁹ V. Arzt, I. Birmelin, *Takie jak my? Czy zwierzęta mają świadomość?*, tłum. M. Dutkiewicz, Grupa Wydawnicza Bertelsmann Media, Warszawa 2001.

¹⁰ Daniel Olbrychski: *Widziałem łzy w oczach koni wiezionych na rzeź. Tego się nie da zapomnieć* (cytuję z pamięci –HK).

¹¹ H. Korpikiewicz, *Porozumienie w świecie zwierząt. Biokomunikacja*, wyd. II, Pro-druk, Poznań, 2016.

¹² D. Griffin, *Animal thinking*, Harvard University Press, Cambridge 1984.

liocentryzmu) przez stulecia. Wyniesienie człowieka ponad świat innych istot, z góry zaprzeczając posiadaniu przez nie uczuć, umysłu czy duszy, i stanowiło o utylitarnym podejściu do zwierząt, rzekomo „stworzonych dla człowieka”, co pozwalało na wykorzystywanie ich, często w okrutny sposób, bez zastanawiania się, czy zwierzę cierpi, czy ma umysł i psychikę. Niestety, ten pogląd wciąż dominuje u przeciętnych ludzi, a nawet większości badaczy, dominuje nawet w sposób ukryty, o czym postaram się przekonać.

Antropomorfizm z kolei – opisywanie zwierząt według cech ludzkich i przypisywanie im ludzkich motywów działania – uważany jest za podstawowy błąd etologa, choć jest zrozumiałe, że znając swoje (ludzkie) myśli, emocje i uczucia, wyobrażamy sobie, że podobne istnieją u podobnie reagujących istot. Jeśli przyjaciel mówi, że się smuci, to wyobrażamy sobie jego smutek podobny do naszego, choć zdajemy sobie sprawę, że każdy może go przeżywać odmiennie. Jeśli więc widzimy apatycznego psa, konia czy inne zwierzę, które nie ma apetytu i niczym się nie interesuje, to *per analogiam* wyobrażamy sobie, że jego odczucia są bliskie ludzkim przy podobnie demonstrowanych objawach.

Jednak ucłowieczanie zwierząt i przypisywanie im cech typowo ludzkich okazało się dla nich zgubne. Lloyd Morgan w Anglii ogłosił zasadę, nazwaną popularnie *kanonem Morgana*: „*żadna czynność nie może być potraktowana jako efekt wyższych zdolności duchowych, jeśli można ją również objaśnić jako konsekwencję zdolności znajdującej się niżej w skali psychologicznej*”¹³. Zasada ta, która jest biologicznym odpowiednikiem brzytwy Okhama¹⁴ w filozofii (nie mnożenia bytów ponad konieczność) spowodowała, że w obawie o nienaukowe podejście do zwierząt zaczęto *a priori* zaprzeczać istnieniu u nich uczuć, świadomości i zdolności do myślenia, zamiast prowadzić obserwacje bez uprzedzeń i z otwartością, jaka powinna charakteryzować naukowca.

Dziś stało się oczywiste, że próby wyjaśniania zachowań najwyraźniej inteligentnych jedynie instynktem czy odruchami, jak to czynił behawioryzm, było równie nienaukowe, jak „mnożenie bytów ponad konieczność”, a zwierzęta posiadają wiele zdolności umysłowych, do niedawna uważanych wyłącznie za właściwość człowieka. Naukowcy doskonale zdają sobie sprawę z tego, że sposób myślenia zwierząt może być zupełnie odmienny od naszego, albo podobny do naszego tylko w pewnym stopniu. Jednakże, gdybyśmy nie posługiwali się ludzkimi analogiami, czy poznanie ich umysłów byłoby w ogóle możliwe?

Antropocentryzm powrócił do głosu w połowie XX w., w związku z bardzo specyficzną interpretacją *zasady antropicznej*. Historia rozwoju

¹³ V. Arzt, I. Birmelin, *Takie jak my? Czy zwierzęta mają świadomość...*, s.29.

¹⁴ William Ockham (1288–1347), filozof i teolog.

zasady antropicznej w jej wszystkich odmianach, ma bardzo długą i ciekawą przeszłość¹⁵. Dość wcześnie zauważono, że życie na Ziemi mogło się rozwinąć tylko w sprzyjających warunkach – oświetlenia, ciepła, składu atmosfery. W 1957 r. R.H. Dicke ogłosił tzw. *slabą zasadę antropiczną*, która dziś formułujemy tak: Ponieważ istnieje życie we Wszechświecie, musi on posiadać określone cechy, które jego narodzinom sprzyjały. W 1984 r. B. Carter ogłosił, że cała ewolucja Wszechświata od jego powstania przebiegała w taki sposób, żeby życie mogło się narodzić (*silna zasada antropiczna*). Brzmiało to teleologicznie – Wszechświat od początku miał cel swojego rozwoju – narodziny życia. Nazwa *zasady* – „antropiczna” sugerowała, że celem Wszechświata były narodziny człowieka.

W istocie, wiele parametrów fizycznych wskazuje na to, że już w Wielkim Wybuchu Wszechświat miał cechy, które doprowadziły do narodzin życia wiele miliardów lat później: początkowa asymetria kwarków, ściśle określona stała grawitacji, określony stosunek sił jądrowych do elektrostatycznych itd. Jednakże nazwa *zasady* („antropiczna”) budziła protesty wśród zwolenników równego traktowania wszystkich gatunków i przeciwników antropocentryzmu w nowej odsłonie. Dlatego astrofizyk H. Reeves nazwał ją *zasadą złożoności*¹⁶. Ponieważ jednak wzrost złożoności Wszechświata nie musiał prowadzić do rozwoju życia, proponuję nazywać tę *zasadę* – *zasadą kosmoekologiczną*¹⁷

Etyka w stosunku do zwierząt

Etykę można określić jako antropocentryczną: ocenia działania ludzkie i podmiotem oceniającym jest człowiek. Etyka najczęściej wciąż jeszcze jest antropocentryczną w trzecim znaczeniu: głównym kryterium oceny działań moralnych jest szeroko pojęte dobro (szczęście, życie, zadowolenie, samorealizacja) człowieka. Czy *etyka antropocentryczna* może nieść dobro zwierzętom? Z pewnością nie wtedy, kiedy ich dobro koliduje z dobrem człowieka, np. kiedy człowiek chce jeść mięso, nosić futro, polować czy wykorzystać zwierzę do pracy ponad jego siły.

Jednak antropocentryzm etyczny w znaczeniu trzecim – w ostatnich latach – zaczyna wydawać się poglądem zbyt wąskim. Przynajmniej niektórzy przyrodnicy przekroczyli już w swych poglądach moralnych granice antropocentryzmu. Źródłem takich poglądów były przede wszystkim intuicje i empatia – wczuwanie się w inne istoty i obserwacje ich

¹⁵ por. H. Korpikiewicz, *Kosmoekologia, obraz zjawisk*, Wydawnictwo Naukowe UAM, 2006, s. 62–68.

¹⁶ H. Reeves, *Godzina upojenia. Czy Wszechświat ma sens*, tłum. R. Gromacka, M. Kapełuś, Cyklady, Warszawa 1994, s. 139.

¹⁷ H. Korpikiewicz, *Kosmoekologia...*

zachowań. Tak powstała *etyka biocentryczna*, dla której naczelnym dobrem jest wszelkie życie. Etyki systemów religijnych podnoszą głównie wartość życia ludzkiego, pomniejszając wartość życia zwierząt. Wyjątek stanowią religie Wschodu (dżinizm, buddyzm) ze swą podstawową zasadą moralną *ahimsy* – nie zabijania, nie czynienia krzywdy żadnej istocie czującej. W starożytności wielu myślicieli wykazywało troskę o zwierzęta, np. pitagorejczycy, przekonani o istnieniu metempsychozy (wędrówki dusz). Byli wegetarianami, aby nie uczestniczyć w zabijaniu. Wegetarianizm praktykował Platon, a także, według niektórych przekazów, Apostołowie. Do dziś wiele zakonów zaleca wegetariański styl życia. Szczególną troską otaczał zwierzęta – naszych „braci mniejszych” – św. Franciszek z Asyżu. Dla niego Bóg manifestował się w każdej żywej istocie, nie tylko w człowieku. Także dla Alberta Schweitzera, lekarza i teologa, laureata Pokojowej Nagrody Nobla, którego uważa się za pierwszego bioetyka, wszelkie życie było święte: należy sprzyjać wszelkiemu życiu, pomnażać je i wznosić na coraz wyższy poziom. Zapobiegając cierpieniu lub łagodząc je, przyczyniamy się do podnoszenia wartości życia zarówno ludzi jak i zwierząt. Nie zgadzał się na hierarchizowanie wartości życia ludzi i innych stworzeń: „*Jestem życiem, które chce żyć wśród innego życia, które też chce żyć. Muszę więc szanować życie*”¹⁸.

Etyka antropocentryczna zostaje zastąpiona etyką biocentryczną. Człowiek zmienia kryterium dobra i zła moralnego, które musi uwzględniać nie tylko to, co jest dobre dla człowieka, ale także i to, co jest dobre dla innych organizmów żywych. Każde życie ma równą wartość – największą dla tej istoty, która może je stracić. Jest to zasada *równości biocentrycznej*, uznająca równe prawo do życia i samorealizacji dla wszystkich gatunków, nie wywyższając gatunku *Homini*. Podnosi się wagę *bioróżnorodności*, która powinna być zachowana. Ekoetyka wiąże się z etyką holistyczną, stawiającą za naczelne dobro nienaruszalność całej Natury, nie tylko istot żywych, ale także Przyrody nieożywionej. Moralne i dobre jest chronienie Przyrody *dla niej samej*. Przyroda ma *własną wartość*, niezależnie od jej użyteczności dla człowieka. Różne były drogi i argumentacja filozofów, wiodące do etyki biocentrycznej: rozumowe czy głównie intuicyjne (jak np. Arne Naessa, twórcy *ekologii głębokiej*, który postulował myśleć jak góra, las, czy rzeka czy Henryka Skolimowskiego, podnoszącego wagę współodczuwania)¹⁹.

Należy się zastanowić, czy zmiana naszych poglądów moralnych, doprowadzająca do etyki biocentrycznej też nie wynika z naszego egoizmu, czy u jej podstaw nie tkwi ukryty antropocentryzm? Albo czy ra-

¹⁸ Folaron S. (red.) *Pozytywne myślenie o człowieku w filozofii Alberta Schweitzera*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa 2002, s.74.

¹⁹ Por. r. 5. Etyka wrażliwości

czej podejście biocentryczne nie zostało w praktyce skalane antropocentryzmem? Może zaczynamy szanować wszelkie stworzenie i środowisko tylko z lęku o swoją przyszłość? (nie przeżyjemy bez tlenu wytwarzanego przez rośliny, bez owadów, które je zapylają, nie znamy i nie rozumiemy wszystkich związków między gatunkami, które niszczymy, a nasze dzieci będą znały dzikie zwierzęta tylko z książek itd). Oznaczałoby to, że człowiek stoi wciąż na gruncie etyki antropocentrycznej. Także według etyki antropocentrycznej naganne jest zatrucie wód, bo zatruc się może też człowiek, poprzez wody gruntowe albo ryby, które są jego pokarmem. Można jednak pozostawiać śmieci w przestrzeni kosmicznej i na orbicie okołoziemskiej czy zrzucić je do oceanu, bo człowiek ma naiwną nadzieję, że tam mu nie zagrażą. Nie ma zastrzeżeń co do wyniszczania pewnych gatunków roślin czy zwierząt, zdawałoby się, człowiekowi nieprzydatnych, uważanych za „chwasty” i „szkodniki”, przy czym za szkodnika wciąż można uznać praktycznie każdy gatunek, od brudnicy mniszki i szarańchy – po myszy, szczury, dziki a nawet słonie. Znów: wielką naiwnością jest sądzić, że te „gatunki nieprzydatne” nie wiążą się łańcuchem z innymi, na które może wpłynąć ich eksterminacja.

Często eksterminacja odbywa się nawet nie w imię ochrony ludzkich dóbr (plonów), ale (wątpliwej) przyjemności polowania czy noszenia futer i ozdób wykonanych z ciał zwierząt. Ostatnio w Polsce pod pretekstem ochrony przez chorobą afrykańskiego pomoru świń zabija się masowo dziki, choć pomór wystąpił tylko na wschodnich granicach i nie zagraża człowiekowi. Przypomnę też „chorobę szalonych krów”, którą wywołał sam człowiek karmiąc krowy mączką kostną. Później całe stada krów masowo wybijano – zasypując je żywcem ziemią.

Czy można więc mieć pewność, że etyka biocentryczna jest konsekwentnie realizowana?

Choć podnosi się wartość każdego zwierzęcego życia, to jednak nie chroni ona w równym stopniu interesów poszczególnych jednostek zwierzęcych. Weźmy na przykład ochronę niektórych gatunków zwierząt, najczęściej ginących, czy rodzimych dla danego terytorium – *ochronę gatunkową*. Często taka ochrona polega nie tylko na zaprzestaniu ich wyniszczania przez człowieka (zatrucia wód i powietrza, niszczenia siedlisk, polowań itd), co jest jak najbardziej słuszne, ale jednocześnie na zabijaniu gatunków konkurencyjnych, im zagrażających. Człowiek poświęca ich życie, nie bacząc na ich śmierć i cierpienie. Bez skrupulów zabija się zwierzęta z gatunków introdukowanych (króliki czy koty w Australii, a nawet dingo, które przybyły tam razem z aborygenami, psy i koty w lasach Europy, oposy na Nowej Zelandii itd.), ale także takie, które – wg człowieka – „się nadmiernie rozmnożyły” (choćby należały do gatunków rodzimych czy nawet chronionych – np. odstrzał żubrów czy

niedźwiedzi w Polsce, a ostatnio dzików i nawet jeleni, nazywany „regulacją populacji”) itd. W Australii opos jest chroniony, natomiast w Nowej Zelandii – uważany za szkodnika i masowo tępiony²⁰.

To człowiek decyduje, czy chronić życie danego zwierzęcia. Jakie ma do tego prawo? Człowiek przez niekontrolowany rozwój cywilizacji zaburzył naturalne funkcjonowanie przyrody i dla siedlisk dzikich zwierząt pozostało niewiele miejsca. Teraz arbitralnie próbuje wyznaczać ich obsadę na danym terytorium, skazując na zagładę ich „nadmiar”, nawet w parkach narodowych. Jest to sprzeniewierzenie się idei ochrony przyrody, dla której utworzono rezerваты i parki, ale także ogromna naiwność wierzyć, że uda się mu naprawić szkody wyrządzone przyrodzie. Taką megalomanią, połączoną z brakiem wiedzy przyrodniczej, grzeszą przede wszystkim myśliwi, uważając, że są sygnowani do „regulacji populacji”. W Polsce i w całej Europie w ubiegłych dziesięcioleciach masowo zabijano wilki, a dopiero gdy wilk był już na wymarcu – wzięto go pod ochronę. Wybijanie wilków spowodowało rozmnożenie się dzików, które teraz człowiek chce wytępić. W jaki sposób zakłóci tym funkcjonowanie resztek pozostałej przyrody? Pewnie dowiemy się w najbliższych latach: rozmnożą się owady, żerujące na drzewach i znowu będzie trzeba wycinać lasy pod pretekstem ich ochrony...

Człowiek zabija bezmyślnie nawet gatunki będące na wymarcu, gdy dochodzi do przekonania, że życie jednostek może stanowić wartość negatywną, gdyż np. wypacza pożądane (dla człowieka!) cechy gatunku, dzikiego czy hodowlanego. Takie idee w stosunku do ludzi propagował m.in. hitleryzm. W historii ludzkości znane są przykłady zabijania kalek i psychopatów, co miało służyć właściwemu rozwojowi człowieka – jego gatunku. Współcześnie, w krajach cywilizowanych, jest to zbrodnia. Wciąż jednak poczynamy sobie dowolnie ze zwierzętami (zarówno w hodowli – tu przemawia egoizm człowieka, który dla zysku wyprodukował wiele ras zwierzęcych kalek), ale nawet w stosunku do zwierząt dzikich. Zapomina się jednak, że są to również istoty czujące i mogące cierpieć.

Nie tak dawno opinią publiczną wstrząsnęła decyzja dyrektora ogrodu zoologicznego w Kopenhadze o uśmierceniu młodej żyrafy i czterech lwów (w tym dwóch młodych), pod pretekstem dbałości o odpowiedni genotyp (żyrafa miała jeden kręg szyjny więcej). W hodowli zwierząt rasowych zaś zabija się (w najlepszym razie kastruje) zwierzęta, które mają cechy nieprzydatne dla przekazania następnym pokoleniom. Mam konika polskiego (Hamak), kupionego z hodowli stadniny Racot, którego wykastrowano, bo miał niezgodną z kanonem rasy gwiazdkę na czole. Gdyby przyjrzano się jego cechom psychicznym (inteligentny, komuni-

²⁰ Kiedy Nowa Zelandia odłączyła się od Australii, nie było jeszcze na niej ssaków. Toteż opos nie ma na tym obszarze konkurentów.

katywny, łagodny), okazałoby się, że jest to doskonały materiał na reproduktora. Jednakże owa gwiazdka zdecydowała, że nie przekazał swojej inteligencji i wrażliwości źrebakom.

Niestety, tak jak lobby myśliwskie decyduje o dzikiej zwierzynie, tak lobby kynologiczne, rządzi rozrodem psów rasowych decydując, które „mają prawo się rozmnażać”, a przepisy skazują na uśpienie i kastrację (sterylizację) zwierzęta nierasowe. W ten sposób krzywdzi się zarówno zwierzęta nierasowe, stłoczone w schroniskach, często usypiane, traktowane pogardliwie jako mieszańce, ale także te rasowe, często z wypaczonymi cechami gatunku, bardziej podatne na choroby. Uczestniczy w tym nieświadomie człowiek, chcący posiadać zwierzę określonej rasy. Najwyższy czas ograniczyć dominację kynologów oraz ich hodowlę. Bio-różnorodność i zdrowie gatunku *canis lupus familiaris* zapewnią tylko mieszańce.

Człowiek chce manipulować Przyrodą i jej ewolucją. Jest to *szowinizm gatunkowy* – z gruntu fałszywe przekonanie o wyższości gatunku człowieka. Jednak nie jest on ani gatunkiem najstarszym ani dla biosfery najważniejszym. Wyniszczył już wiele gatunków dzikich, zmanipulował wiele gatunków hodowlanych, czyniąc z nich cierpiące kaleki, służące jedynie zachciankom człowieka, a te, które jeszcze pozostały w stanie naturalnym – chce zmusić do ewoluowania według własnego widzimisie. Jakim prawem decyduje o kierunku rozwoju gatunku oraz całej biosfery? Czyż nie za mało pokory wobec praw Przyrody? W takiej sytuacji mówienie o etyce biocentrycznej i „ochronie gatunków” jest hipokryzją; zachowanie takie to antropocentryzm w czystej postaci. Czy więc etyka biocentryczna istnieje tylko w sferze teorii?

Etyka wrażliwości

Wciąż zaniedbanym i wstydliwym obszarem dla imperatywów etycznych jest stanowisko *etyki patocentrycznej* – przekonanie, że wszystkie istoty czujące mają prawo do życia w dobrostanie i bez cierpienia.

Współczucie/współodczuwanie – empatia ze wszystkimi czującymi istotami – jest źródłem dawnej zasady etycznej – dżinijskiej i buddyjskiej *ahimsy*. W buddyzmie niezwykle ważne jest współczucie wobec wszystkich czujących istot. Patrol Rinpocze zwraca uwagę na los zadreęczanych przez ludzi zwierząt i porównuje do naszych wyolbrzymionych reakcji na dyskomfort fizyczny czy drobne urazy. „Można sobie wyobrazić paniczny lęk i trwogę zwierzęcia prowadzonego na rzeź albo ból kogoś dreęczonego, po czym dokonać podstawienia, pomyśleć, że tą cierpiącą istotą jest ktoś nam bliski i drogi, na przykład nasza matka. Chcielibyśmy uwolnić ją od cierpienia, prawda? [...] Wyobraźmy sobie krowę tuż przed

ubojem. Pomyślmy, że to my sami. Jak się czujemy? Weźmy na siebie całe cierpienie skazanego: brak jakiegokolwiek wyjścia, niemożność ucieczki, ukrycia się, obronienia. [...] Poczujmy ten lęk”²¹.

Dla człowieka wrażliwego jest przerażające wyobrażenie sobie tego, co czują zwierzęta trafiające do rzeźni, nie musi nad tym medytować. Zwierzęta doskonale rozpoznają i czują strach innych, zwierząt i ludzi. Ich intuicja jest często większa, niż ludzka, gdyż nie wykształciły języka na podobieństwo człowieka. Są rozdzielane, doznają cierpienia w transporcie, chore, umierające. Giną z pragnienia, głodu, stresu, a ich śmierć jest bolesna i pełna przerażenia. Czy my im współczujemy? Czy raczej nie chcemy wiedzieć, co się dzieje w rzeźniach?

Zasada niekrzywdzenia nikogo, niestosowania przemocy – nie jest związana bezpośrednio z zachowaniem życia ani gatunku, przekracza więc normy etyki biocentrycznej.

Człowiek współodczuwający ze wszystkimi istotami żywymi i całą Naturą stanowił punkt wyjścia do *ekofilozofii* Henryka Skolimowskiego: aby dogłębnie zrozumieć drugą istotę i całą Naturę, cały Wszechświat, należy odwołać się do współodczuwania. Takie rozumienie ewolucji pozwala mieć nadzieję, że człowiek jeszcze rozwija się, uwrażliwia i zmienia postawę konsumpcyjną na samorealizację. Ekofilozofia nie odrzuca wiedzy naukowej, zauważa jednak jej ułomności²². Współodczuwanie ze wszystkimi istotami Świata leży także u podstaw *ekologii głębokiej* Arne Naessa, zwanej też przez autora *ekozofią*. Jednak ekologia głęboka po mniejszą rolę nauki i techniki, jako sposobów poznania Natury²³. Wartość intuicyjnego wczuwania się w las, górę, czy dzikie zwierzę zauważało wielu autorów; nie sposób ich wszystkich wspomnieć.

Ekofilozofia i ekologia głęboka podkreślają znaczenie wrażliwości człowieka i konieczność unikania cierpienia wszystkich istot. Naczelną zasadą postępowania jest norma deontologiczna medycyny: *primum non nocere* (po pierwsze: nie szkodzić, /łac./)²⁴, podobnie jak dżinijska i buddyjska *ahinsa* (niekrzywdzenie): pozwól żyć rzece, górom, ptakom, sarnom, roślinom. Odczuwamy, że nie mamy prawa niszczyć żywych istot, a wrażliwy człowiek będzie „doświadczając radości jedynie wówczas, gdy również inne formy życia doświadczają radości, a smutku, gdy inne formy życia odczuwają smutek”. Będziemy odczuwać smutek nie tylko

²¹ M. Tempczyk, *Buddyzm w oczach filozofa*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011, s.193.

²² H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca. Ekofilozofia jako drzewo życia*, tłum. J. Wojciechowski, Pusty Obłok, Warszawa 1993.

²³ B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Żyć w przekonaniu, że Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1994, s. 191.

²⁴ Zasada ta, przypisywana Hipokratesowi (V-IV w.p.n.e.), jest w istocie rozwinięciem zasad egipskiego uczonego Imhotepa (XVII w.p.n.e).

wtedy, gdy cierpi nasz brat, pies czy kot, ale i wówczas, gdy niszczone są istoty żywe lub krajobraz”²⁵. Podkreśla się empatię w stosunku do innych istot i ich przeżyć, nie tylko cielesnych cierpień, ale także duchowych („radość”, „smutek”). Zwierzętom, które podobnie jak człowiek odczuwają ból i doznają cierpień, przyznaje się prawo do ich unikania, do godnego życia i takiej śmierci.

Źródła współodczuwania są znacznie starsze niż istota ludzka. Każda komórka w organizmie żywym współpracuje z innymi komórkami w tkance, ponieważ w jakiś sposób odczuwa ich potrzeby. Gdyby nie współodczuwała i/lub nie chciała współpracować, organizm uległby zniszczeniu (tak jest np. w przypadku rozwoju komórek rakowych). Zaczątków współodczuwania należałoby więc poszukiwać wśród organizujących się komórek. „Miłosierdzie, współczucie i życzliwość nie są przymiotami uczuć wyłącznie człowieka. Rozwinęły się z powszechnych tendencji w naturze, zgodnie z procesem ewolucji”²⁶.

To właśnie szeroko pojęta współpraca, altruizm, współodczuwanie/ współczucie, jest motorem rozwoju i powinno stanowić podstawę wartościowania, przynajmniej ludzkich uczynków, choć i wiele zwierząt wyższych także jest zdolnych do empatii²⁷.

Etyka patocentryczna (παθος – namiętność, pasja, cierpienie, ból / gr./) – której naczelną zasadą jest niezadawanie cierpienia – ma swoje źródła zarówno w ludzkiej wrażliwości i empatii jak i wiedzy naukowej: fizjologii, psychologii, etologii, pouczających nas, że procesy życiowe i zachowania zwierząt nie różnią się w sposób istotny od naszych. Zasada niekrzywdzenia przekracza zarówno zachowania naturalne (instynkt samozachowawczy) jak i normy etyki biocentrycznej (ochrony życia istot nieludzkich), a tym bardziej zasady ochrony gatunkowej, która ingeruje w rozwój gatunków nie licząc się z cierpieniem i utratą życia poszczególnych zwierząt.

Wrażliwości patocentrycznej zabrakło dyrektorowi kopenhaskiego zoo, który wydał decyzję o zabiciu młodziutkiej żyrafy i lwiątek – zwierzęcych dzieci, które nie zdążyły nacieszyć się życiem. Argumentem był „niewłaściwy genotyp”, czyli przedkładanie rzekomego interesu gatunku (a tak właściwie interesu człowieka) ponad wartość życia i cierpienie zwierząt. Takiej wrażliwości nie mają też myśliwi ani wielu hodowców zwierząt rasowych, i podobnie ustawodawcy, wciąż kierujący się etyką antropocentryczną i zupełnie nie rozumiejąc praw przyrody. Nie ma tej wrażliwości także człowiek, który swoje zwierzę skazuje na okrutną

²⁵ B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka...*, s. 105.

²⁶ D. Chopra, *Twórzmy zdrowie. Przez profilaktykę do doskonałości*, tłum. E.M. Skweres, PWN, Warszawa 1994, s. 129.

²⁷ H. Korpikiewicz, *Porozumienie...*

śmierć czy wygnanie, myśląc tylko o swoim zysku czy wygodzie albo uspokajając się naiwnym przekonaniem, że w rzeźni zwierzę ginie szybko i bezboleśnie²⁸, a wygnany pies czy kot „jakoś sobie poradzi”.

Problem wegetarianizmu, rodzący się w obliczu etyki patocentrycznej, rozpatrywałam szeroko w innym miejscu²⁹. Człowiek wrażliwy będzie unikał jedzenia zwierząt i wszelkiego ich krzywdzenia, choć różne są etapy jego zachowań i różna argumentacja: weganizm, albo weganizm z uwzględnieniem jaj kur z wolnego wybiegu, wegetarianizm, jedzenie mięsa rzadko, tylko zwierząt żyjących w warunkach naturalnych, a nie z chowu przemysłowego, tylko ryb niehodowlanych, tylko tzw. „owoców morza” itd. Jedni etycy podnoszą długość cierpienia zwierzęcia hodowanego na rzeź, jeszcze inni uważają, że lepiej zjeść duże zwierzę (stracić jedno życie), którym nakarmi się więcej osób, niż wiele mniejszych, np. kur czy ryb. Są też etyki bezkompromisowe, bo każda śmierć niepotrzebna jest złem, a człowiek nie musi jeść mięsa. Najbardziej okrutny jest ubój rytualny, bez ogłuszania, kiedy zwierzę umiera w ogromnym bólu i stresie, w pełnej świadomości, wykrwawiając się powoli. 7 VII 2012 roku powstała Deklaracja Świadomości z Cambridge, podpisana przez naukowców: neurobiologów kognitywnych, neurofarmakologów, neurofizjologów, neuroanatomów stwierdzająca, że zwierzęta – ssaki, ptaki, ryby i wiele innych, nawet ośmiornice czy pszczoły – dysponują świadomością, mają zachowania intencjonalne i cierpią, więc pozbawianie ich życia bez uprzedniego pozbawienia świadomości, jest szczególnym okrucieństwem.

Osiągnięcie poziomu etyki patocentrycznej stawia człowieka wrażliwego także przed rozstrzygnięciem problemu: czy ochrona przed cierpieniem jest dobrem wyższym niż ochrona życia? W wielu wypadkach wypada na to pytanie odpowiedzieć pozytywnie. Myślę o eutanazji (zwierząt i ludzi) w obliczu nieuleczalnego cierpienia. Podczas gdy przyjaciele zwierząt najczęściej nie pozwalają im cierpieć i odprowadzają „za tęczowy most”, w gorszej sytuacji znajduje się człowiek, któremu w wielu krajach wciąż odmawia się eutanazji³⁰.

Według Petera Singera, nowa intuicja etyczna odrzuca zdecydowanie przekonanie, że życie stanowi najwyższą wartość, którą należy chronić za wszelką cenę. Twierdzi, że wartość życia jest zmienna, w zależności

²⁸ Dzięki poświęceniu i wrażliwości licznych aktywistów walczących o prawa zwierząt i ich dobrostan udało się przekonać decydentów i opinię publiczną, że w większości rzeźni dochodzi do okrucieństw w stosunku do zwierząt, co zaowocowało postulatem o wprowadzenie ścisłego monitoringu, który oby jak najszybciej został spełniony.

²⁹ H. Korpikiewicz *Kosmoekologia. Obraz zjawisk*, r. 5.4 O życiu w zgodzie z Naturą, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.

³⁰ Nie idę w swych poglądach tak daleko, jak Peter Singer, dopuszczający eutanazję również z bardziej błahych powodów.

od śmiertelnej choroby i cierpienia, i trzeba uszanować zarówno pragnienie życia jak i śmierci wszystkich istot. Sprzyjać narodzinom i rozwojowi życia należy tylko wtedy, gdy jest ono z radością oczekiwane i można mu zapewnić byt³¹.

Ogrom cierpień zwierząt, zadawanych im przez człowieka od tysięcy lat, jest trudny do ogarnięcia i wstydliwie pomijany zarówno w publikacjach naukowych, jak i w życiu codziennym. Według noblisty Isaaca Bashevisa Singera, więźnia hitlerowskiego obozu koncentracyjnego w Treblince „*Dla zwierząt wszyscy ludzie to naziści a ich życie to wieczna Treblinka*”. Doskonale współodczuwał, co przeżywa istota zaszczuta, dręczona, pozbawiona jakiegokolwiek nadziei, i to niezależnie od jej przynależności gatunkowej – czy to jest krowa wleczone na rzeź czy człowiek prowadzony do komory gazowej. Mam głębokie przekonanie, że gdybyśmy kierowali się etyką patocentryczną, moglibyśmy w sposób istotny ograniczyć ogrom cierpień – zwierząt a także ludzi.

Bibliografia

- Arzt V., Birmelin I., *Takie jak my? Czy zwierzęta mają świadomość?*, tłum. M. Dutkiewicz, Grupa Wydawnicza Bertelsmann Media, Warszawa 2001.
- Chopra D., *Twórzmy zdrowie. Przez profilaktykę do doskonałości*, tłum. E.M. Skweres, PWN, Warszawa 1994, s. 129.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, PWN, Warszawa 1981.
- Devall B., Sessions G., *Ekologia głęboka. Życ w przekonaniu, że Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1994, s. 191.
- Gazzaniga M.S., *O tajemnicach ludzkiego umysłu*, tłum. A. Szczuka, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- Grabowska B., *Kartezjańska koncepcja zwierzęcia-maszyny i jej konsekwencje*, [w:] *Filozofia XVII wieku – źródła i kontynuacje*, Czasopismo Komisji Filozofii Bydgoskiego Towarzystwa Naukowego, r. XII nr 17 (2012/2), Bydgoszcz 2012.
- Griffin D., *Animal thinking*, Harvard University Press, Cambridge 1984.
- Korpikewicz H., *Kosmoekologia, obraz zjawisk*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, s. 62–68.
- Korpikewicz H., *Porozumienie w świecie zwierząt. Biokomunikacja*, wyd. II, Prodruck, Poznań 2016.
- Pozytywne myślenie o człowieku w filozofii Alberta Schweitzera*, red. S. Folaron, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa 202, s.74.
- Reeves H., *Godzina upojenia. Czy Wszechświat ma sens*, tłum. R. Gromacka, M. Kapełuś, Cyklady, Warszawa 1994, s. 139.

³¹ P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz i A. Szczęśna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 1997.

Singer P., *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz i A. Szczęsna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.

Skolimowski H., *Filozofia żyjąca. Ekofilozofia jako drzewo życia*, tłum. J. Wojciechowski, Pusty Obłok, Warszawa 1993.

Tempczyk M., *Buddyzm w oczach filozofa*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011, s.193.

The ethics in the face animals. Theories *versus* practice

Summary

In the article one showed the development of ethical rules with relation to of the biosphere and all living creatures, in opposition to the anthropocentric ethics. One showed sources of ethical rules – the human sensibility (the empathy) and the scientific knowledge. The man created the biocentric ethics, however often too her usage hides the anthropocentrism. One evidenced the magnitude of suffering, what the man causes to animals and one based the necessity of directing himself with the compassion in suffering of the animal, so with rules of the pathocentric ethics.

Abstrakt

Na podstawie informacji naukowych nt. neurofizjologii ludzi i zwierząt, porównania ich zachowań oraz intuicji człowieka uzasadnia się konieczność troski o zwierzęta i szacunku wobec nich. Człowiek stworzył etykę biocentryczną, jednak często za jej stosowaniem ukrywa się antropocentryzm. Ogrom cierpienia, jakie człowiek wyrządza zwierzętom uzasadnia konieczność kierowania się współodczuwaniem w cierpieniu zwierzęcia, a więc zasadami etyki patocentrycznej.

Keywords: Animals, suffering, anthropocentrism, bioethics, pathocentric ethics

Słowa kluczowe: Zwierzęta, cierpienie antropocentryzm, bioetyka, etyka patocentryczna

Honorata Korpikiewicz – profesor nauk humanistycznych, doktor nauk fizycznych, pisarka, fotografik, podróżnik. Autorka 25 książek oraz ok. 300 artykułów. Laureatka nagród literackich i fotograficznych. Rozwija kosmoekologię i biokomunikację.

Honorata Korpikiewicz – The professor of the philosophy, the doctor of physics, writer, photographer, traveller. The author of the 25 books and 300 articles. The laureate of prizes literary and photographic. Develops kosmoecology and biological communication.

ANNA SZKLARSKA

ORCID 0000-0003-4424-2143

DOI 10.24917/20838972.14.4

Czy diabeł może być zbawiony? Leszek Kołakowski czyta Kanta

*Bez wiary, że różnica między dobrem i złem nie zależy od kapryśnych postanowień jednostki, ani od każdorazowych okoliczności politycznych i że nie jest sprowadzalna do różnicy między pożytkiem i szkodą, cywilizacja nasza zagrożona jest rozkładem.*¹

Wstęp

Wielu dwudziestowiecznych filozofów (by wymienić tylko H. Arendt, P. Ricoeura, N. Hartmanna czy E. Cassirera) pozostawało pod znacznym wpływem Immanuela Kanta. Zależność ta odnosi się także do jednego z najwybitniejszych, a na pewno najbardziej znanych polskich myślicieli ostatniego stulecia – Leszka Kołakowskiego. Jak podsumował sylwetkę myśliciela Krzysztof Michalski: „Czegoś takiego jeszcze w Polsce nie było: owszem, byli uczeni światowej sławy w jakiejś dziedzinie, znani nie tylko u nas filozofowie, (...) byli myśliciele, którzy potrafili poruszyć nasze umysły i wrażliwość moralną – ale nigdy, myślę, wszystko to nie było skupione w jednym człowieku.”²

Niniejszy esej będzie dotyczył wspólnoty myśli Kanta i Kołakowskiego, który silnie inspiruje się swym niemieckim mistrzem, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii moralnej, w tym problematyki zła i wolnej woli. Zostanie także wyjaśnione jaki wpływ na rozwój naszej cywilizacji

¹ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków 2012, s.192.

² K. Michalski, *Leszek Kołakowski*, [w:] P. Nowak (red.) *Historia filozofii politycznej. Część druga*, Wyd. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2016, s. 977.

ma zdaniem Kołakowskiego filozofia Kanta i dlaczego etyka Kanta nie straciła nic ze swej aktualności i z powodzeniem może być stosowana do rozstrzygania współczesnych dylematów bioetycznych. W tym celu prześledzone i wyłonione zostaną sens i wartość Kantowskiej myśli.

Kant należy do kanonu filozofów ludzkiej kondycji, przemawia za tym nie tylko fakt, iż jest twórcą głęboko przemyślanych i dojrzałych, kanonicznych już koncepcji: epistemologicznej i etycznej, objaśniających najważniejsze władze człowieka, ale także to jak sam formułuje najważniejsze pytania filozoficzne. Przypomnijmy, że brzmiały one: co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Na co mogę mieć nadzieję? Zostały one uzupełnione przez Martina Heideggera o pytanie: czym jest człowiek?³ Kołakowski w swojej bogatej twórczości niewątpliwie podąża szlakiem tych pytań. Polski myśliciel nieustannie docieka za Kantem „skąd znamy różnicę między dobrem a złem, skoro nie możemy się o tym dowiedzieć tak jak o tym, że pada bądź że dwa i dwa to cztery? Skąd się bierze nasza wrażliwość moralna?”⁴

Zdaniem samego Kołakowskiego dwa czynniki są fundamentalne dla rozwoju kultury, pierwszym jest nauka, drugim zaś mit. Odnośnie znaczenia nauki, pozwalającej człowiekowi, panować nad światem przyrody (na co zwracał uwagę już F. Bacon) nie ma kontrowersji, sprawa jest oczywista. Jednak drugi składnik jest równie ważny. Odsyła nas on do pytania o sens, o rację metafizyczną, o cel i wartość naszego bycia w świecie.

Szczególnie intrygująca jest uwaga Kołakowskiego o fundamentalnej roli koncepcji etycznej Kanta dla przetrwania naszej cywilizacji. Autor wypowiada te słowa *explicite* w eseju „Kant i zagrożenie cywilizacji”, ale z różnych fragmentów jego tekstów pobrzmiewa estyma dla królewieckiego mędrca. Nie jest przy tym dogmatycznym, bezkrytycznym apologetą etyki Kanta. Wypomina mu np. formalizm, zasadniczość ocierającą się o idealizm utrudniające czasem rzeczywistość przydatność dla życia oraz „niewrażliwość na życie moralne jako część rzeczywistości społecznych”.⁵ Kołakowski zdaje sobie bowiem sprawę, że dla Kanta liczy się jeden motyw: pragnienie postępowania zgodnego z obowiązkiem wyrażonym w ogólnej zasadzie. Moralność ma swoje źródło w poczuciu obowiązku, do niego się sprowadza i w nim wyczerpuje „Postępowanie z obowiązku ma całkowicie wyłączać skłonności.”⁶ Współczucie, naturalna skłonność do solidaryzowania się z innymi, wrażliwość nic tu nie znaczą, a nawet,

³ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, wyd. Aletheia, Warszawa 2012.

⁴ K. Michalski, *Leszek Kołakowski...*, s. 989.

⁵ Tamże, s.137.

⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 16-20.

jak zauważa Kołakowski: „Jeśli to, co jest moim obowiązkiem przypadkiem zbiega się z przyrodzoną moją skłonnością, czyn mój jest moralnie próżny.”⁷ Obowiązek powinien być uzasadnieniem sam dla siebie. Wydaje się, że Kołakowski rzecz tu upraszcza, rozumie obowiązek w sposób chybiony. U Kanta wszak przyjemność czy satysfakcja, jakie towarzyszą szlachetnemu czynowi, dokonaniem z właściwych pobudek, nie niweczą jego moralnej wartości. Możemy odczuwać radość, empatię, tkliwość, chodzi o to, aby te odczucia, jakkolwiek rodzaj samopoczucia (pycha, potrzeba rywalizacji, inne możliwe względy) nie stanowiły właściwej pobudki, lecz raczej nieistotne z moralnego punktu widzenia, współwystępujące reakcje.⁸

Etyka Kanta to jedna z najbardziej wpływowych teorii w dziejach filozofii. Centralna dlań kategoria godności ludzkiej stała się później fundamentem koncepcji uniwersalnych praw człowieka. Kant, głosząc etykę intencji, stoi na stanowisku odrzucającym utylitaryzm. Kołakowski jest wobec tego nurtu równie krytyczny. Pisze bowiem w duchu Kanta: „jeśli (...) utracimy nieutilitarne racje dla życia, grożą nam duchowy chaos i pustka”⁹, a w innym miejscu: „wartości moralne są całkowicie niezależne od utylitarnych; ich charakter określają transcendentalne zasady kierujące poruszeniami woli, a osoba ludzka jest zarówno podmiotem woli, jak i ostatecznym przedmiotem wszelkiej intencji moralnej.”¹⁰ A zatem to drugi człowiek jest soczewką i punktem odniesienia dla naszych czynów i zaniechań. Cóż to oznacza? Postępować słusznie, to jest korzystając z wolności podług zasady imperatywu kategorycznego, nie można jeśli straci się z oczu drugiego człowieka i przysługującą mu godność. Owszem, respektowanie norm jest bezwzględnie ważne, ale z uwagi na drugiego człowieka i jego godność. O taki motyw obowiązku chodzi, o mianowanie rozumu swoim władcą zwierzchnim, a nie jak chciał Jeremy Bentham: o przyznanie zwierzchnictwa żądzy przyjemności i motywacji uniknięcia cierpienia. Ten ostatni, w związku z poczynionymi obserwacjami prymat przyznaje zasadzie użyteczności.¹¹ Kołakowski już w eseju z roku 1956 („Śmierć bogów”) po okresie fascynacji ideologią socjalistyczną (i politycznym programem komunistów) nabrał doń dystansu i wyszydził „cel, który usprawiedliwia wszystko”.

⁷ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*

⁸ Podobnie interpretuje etykę Kanta Michael J. Sandel, który przekonuje, że czerpanie przyjemności z właściwego postępowania nie musi odbierać mu kwalifikacji moralnej. Zob. tenże, *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie?*, przeł. O. Siara, Kurhaus, Warszawa 2013, s.156.

⁹ L. Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji*, Znak, Kraków 2014, s.234.

¹⁰ Tamże, s.118.

¹¹ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawrocki, Warszawa 1958, s. 17–19.

Geniusz Kanta

Kołakowski jest zdania, że dobro i zło to ślady ludzkiej wolności, dzieli on z Kantem przekonanie, że bez wolności moralność nie ma sensu. Zdaniem Kanta wolność człowieka przejawia się w tym, że jest on zdolny nawet abstrahować od własnego interesu, kiedy słucha swego sumienia i decyduje się w zgodzie z sumieniem wypełniać imperatyw kategoryczny, nie kierując się własną korzyścią. Wybiera dobro ze względu na nie samo, a nie dlatego, że mu służy jako dobro dla niego. Kant wskazywał na problem antynomii wolności – wszak człowiek jest wolny i zarazem ograniczony koniecznością praw natury, która jest niezaprzeczalna. W ujęciu Kantowskim treścią wolności jest powinność, a nie skłonności, za sprawą których podejmujemy decyzje na rzecz danej sprawy, np. preferowania określonej potrawy czy sposobu życia. Sama wola, jako natura w człowieku jest koniecznością przyrodniczą, rodzajem popędu. Poczucie powinności objawia się w sumieniu, nie ma ono koniecznego charakteru, nie stanowi przymusu. Etyka Kanta to opowieść o triumfie istoty duchowej w człowieku, o potędze wolności moralnej. Choć nie sposób dowieść, że Bóg istnieje, „puste niebo (...) jest nam kompensowane przez wewnętrzne niebo moralności”.¹² Bóg, transcendencja, mieszka w sumieniach, a nie na zewnątrz, w naturze, jak chcieliby stoicy czy Spinoza. Kant odczuwa jako niemożliwą do zniesienia beznadziejną nieokreśloność bezcelowej zabawy natury. Wobec bezsensownego chaosu materii można ulec rozpacz. Dlatego królewiecki filozof proponuje nam nastawienie „jak gdyby” – pragnie żyć, jak gdyby nad wszystkim czuwał Bóg, jak gdyby w naturze występowała pewna celowość.¹³ To projekt zakładający rygorystyczną moralność, która odrzuca kierowanie się własną korzyścią i pożytkiem. Człowiek wkracza niniejszym do królestwa wolności moralnej. Odtąd to już nie religia ma być fundamentem moralności (pomysł ten najsilniej forsował Baruch Spinoza¹⁴), lecz na odwrót – religia zostaje na moralności oparta. Projekt etyczny Kanta nie może opierać się na Dekalogu, ani na żadnym innym normatywnym systemie czerpiącym z religii. Ma on bowiem być uniwersalny, możliwy do przyjęcia przez wszystkich ludzi, dlatego nie może być zakorzeniony w religii, aby wykluczyć sytuację, gdy ktoś stwierdza, że etyka go nie dotyczy, gdyż wypływa z przekonania, które są mu obce i nie są dlań wiążące. Sam Kołakowski uważa,

¹² R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013, s. 199.

¹³ Zwraca na to uwagę R. Safranski, zob. tenże, op. cit. s.200.

¹⁴ O rozumieniu religii jako świeckiego ideału moralności, ograniczeniu funkcji religii do wykładni norm moralnych Benedykt Spinoza obszernie pisze w: *Traktaty*, przeł. I. Halpern Myśliński, Antyk, Kęty 2003, s.249–253.

że religia ma sens, o ile znajduje odbicie w moralnych wyborach. Nie oznacza to, że neguje zinstytucjonalizowaną formę religii.

Kant unika trywialności i schematyzmu w myśleniu. Dla niego zło nie jest po prostu popędem, pożądaniem, obsesją zmysłów ale zło pojawia się w szczelinie między naturą a rozumem, jest wynikiem napięcia między nimi. Ludzkiej skłonności do zła, którą Kant bezsprzecznie uznaje nie należy mylić z przymusem. Jesteśmy istotami rozumnymi i dysponujemy przestrzenią decyzji o tym jakie zasady (w języku Kanta: maksymy) staną się sprężynami naszego działania. Na gruncie tej koncepcji zło nie jest patologią, lecz jest niezbędnym kosztem, „produktem ubocznym” istnienia wolności. Oznacza niewłaściwe wykorzystanie swojej wolności, gdy egoizm wygrywa z powinnością, którą podpowiada rozum. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, poza nakazem rozumu, aby naczelną zasadą uczynić miłość własną. Dzieje się tak, gdy drugiego sprowadzamy do roli środka służącego naszym własnym celom, za sprawą manipulacji, instrumentalnego potraktowania, wykorzystania czyjejś ufności, aż do cynicznego oszustwa. Jak zauważa Rudiger Safranski – Kant zna dobro, które czynimy ze względu na nie samo, nie zna zła ze względu na zło. W rozważaniach Kanta „zło absolutne, czynione dla niego samego”, dla czystej afirmacji zła „nie leży w granicach ludzkich możliwości”¹⁵, takie diabelskie zło wśród ludzi nie występuje. Hannah Arendt takiemu rodzajowi zła, czynionemu bez żadnych określonych intencji nada nazwę: radykalne¹⁶, choć Kant inaczej rozumiał ten termin, jako pewną skłonność do zła, której wykorzenić się nie da (wszak nie ma ludzi absolutnie dobrych). Dla obydwu dobro ma charakter transcendentny, kiedy to (jak również z uwagi na fakt, że) przemaga empiryczne motywy popędu samozachowawczego. Zło zdaniem Kanta zawsze pozostaje skorelowane z motywacjami samozachowawczych. W ujęciu Kanta powinność moralna wykracza ponad naturalne skłonności. Jego etyka ostatecznie prowadzi nas do triumfu wolności ducha nad naturą. Komentując sławne zdanie Kanta „Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym wzmagającym się podziwem i czcią (...): niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie”¹⁷, Kołakowski powiada: „prawo moralne we mnie tak samo nie zostało przeze mnie stworzone, jak niebo gwiazdziste nade mną, jedno i drugie jest gotowe już, gdy na świat przychodzi. Tak samo nie mogę zmienić prawa moralnego, które jest we mnie, jak gwiazd i galaktyk, które widzę. Jedno i drugie istnieje i jest podziwiania godne. Czy mogę więc

¹⁵ R. Safranski, *Zło. Dramat wolności...*, s.201.

¹⁶ H. Arendt, *Totalne panowanie* [w:] też, *Korzenie totalitaryzmu cz. 3 Totalitaryzm*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, NOWA, Warszawa 1993.

¹⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 152.

prawo moralne odrzucić? Mogę, ale unieważnić go nie mogę, ono jest bez względu na to, czy mi się to podoba i czy wiem o nim.”¹⁸

Inspiracje Augustiańskie

Nie będzie chyba odkrywczą paralełą myśl, że bez nawiązań do św. Augustyna nie byłoby filozofii moralnej Kanta, choć ich woluntaryzm jest nieco odrębny. Augustyn wskazywał, że zwierzęta są niejednokrotnie od nas zręczniejsze, szybsze, przewyższają ludzi siłą, a mimo to nie potrafią zdobyć nad nami władzy, wręcz odwrotnie – to one są poskramiane. Własność wywyższająca człowieka ponad świat przyrody znajduje się w duszy i jest nią rozum – zdolność myślenia. Nie każda istota żyjąca wie, że żyje, ale każda obdarzona tą świadomością jest istotą żyjącą.¹⁹ Najwyższą wartość ma ten rodzaj życia, w którym uznaje się prymat rozumu. Życie umysłu jest bardziej doskonałe. Rozum daje człowiekowi przewagę nad zwierzętami i powinien być czynnikiem dominującym spośród wszystkich ludzkich władz. Człowiek osiąga harmonię wtedy, gdy nad wszystkimi pozostałymi elementami jego natury panuje myśl, duch, ten czynnik, który wywodzi go ponad zwierzęta i świat przyrody. Inne ludzkie zdolności, które nie są dzielone ze zwierzętami to zdolność do żartów i śmiechu, czy upodobanie w zdobywaniu sławy.²⁰ Te skłonności nie stanowią jednak o naszej wyższości. Mamy też, w charakterze nieodłącznego atrybutu naszej natury swoiste popędy, które jeśli nie są podporządkowane rozumowi – unieszczęśliwiają nas. Rozum powinien górować nad tymi odruchami, tj. poruszeniami zmysłów. Mądry jest ten, który zdolny jest poddać wszystkie swoje namiętności panowaniu rozumu i osiągnąć tym samym harmonię, spokój wewnętrzny. Jednakże, zdaniem Augustyna „w człowieku może znajdować się myśl pozbawiona steru”²¹. Augustyn zauważa, że tylko własny, wolny wybór odpowiada za uczynienie myśli ponad namiętność bądź też równoważnej z nią. Jedynie wolna wola może skłonić rozum do ustąpienia przed namiętnościami. Dobrowolne służenie namiętnościom ściąga na człowieka zasłużoną karę – miota się on w otchłani głupoty, a namiętności wprowadzają zamęt w sercu i w życiu.²² Pycha, zawiść, rozrzutność czy lenistwo same w sobie są karą, bo ostatecznie nas unieszczęśliwiają. Kant silnie inspirował się Augustiańską etyką. To od Augustyna pochodzi myśl, że dobra wola jest to wola, dzięki której pragniemy żyć sprawiedliwie. Trzeba

¹⁸ L. Kołakowski, *Ułamki filozofii*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2017, s. 81.

¹⁹ Zob. Św. Augustyn, *O wolnej woli*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, przeł. A. Trombala, PAX, Warszawa 1953, s. 91.

²⁰ Zob. tamże, s. 94.

²¹ Tamże, s. 95.

²² Tamże, s. 98.

jedynie chcieć, aby osiąść dobrą wolę. Dobra wola kieruje pragnienia ku prawemu i uczciwemu życiu, powiada Augustyn. Życie człowieka, który ma dobrą wolę w połączeniu z cnotami: roztropności, męstwa, umiarkowania i sprawiedliwości jest godne pochwały i zabiegać o nie warto.²³ W porównaniu z dobrą wolą inne dobra doczesne, bogactwa, tytuły, przyjemności cielesne są nędzne, a jednak wielu ludzi za nimi właśnie podąża, ich szuka, o nie zabiega. Wola decyduje o życiu cnotliwym i haniebnym, szlachetnym i marnym²⁴. Dla Augustyna prawdziwej wolności zażywają jedynie zwolennicy wiecznego prawa, u Kanta zostaje ono zastąpione imperatywem kategorycznym. Dla obydwu źródłem zła jest niewłaściwy wybór wolnej woli. Źródłem złych czynów jest decyzja wolnej woli, człowiek musi być nią obdarzony, bo bez niej nie mógłby czynić dobra.

O człowieczeństwie w mrocznych czasach. Człowiek versus zwierzę

Kant ma świadomość, że dla zwierząt prawo moralne nie istnieje. Jak celnie, idąc tropem Kanta, zauważa Piotr Nowak: „Zwierzę bywa chore, agresywne, niebezpieczne, ale nie złe.”²⁵ Nawet sami myśliciele broniący praw zwierząt (np. Peter Singer, Marian Dawkins czy David DeGrazia) przyznają, że podmiotowość moralna rozumiana jako zdolność do przeprowadzania moralnych wartościowań (przyjęcia kryterium rozróżniającego między czynem dobrym i złym i konsekwentnego stosowania go, dzięki ustanowionym normom działania) nie jest cechą zwierząt, nawet tych o wykształconym układzie nerwowym. Zwierzę nie zastanawia się nad tym, czy zabijanie jest moralne, nie rozważa tego, nie potrafi tego zrobić, lecz człowiek potrafi. Można się zatem zastanawiać czy nie lepiej byłoby zamiast przyznawać zwierzętom podmiotowość moralną, wyeksponować problem odczuwanego przez nich cierpienia, co jest w istocie zdolnością łączącą ludzi z innymi istotami żywymi. Powinna być ona wystarczająca dla uzasadnienia zakazu powodowania tychże cierpień i penalizacji ich sprawstwa. Wydaje się, że takiej pogłębionej refleksji, wykraczającej poza zerojedynkowe, kategoryczne przyznawanie zwierzętom statusu moralnego, bądź odmawiania im go brakuje nam dzisiaj. Singer, wprowadził do filozofii definicję szowinizmu gatunkowego jako deprecjonowania znaczenia bólu i cierpienia zwierząt, arbitralnego

²³ Zdaniem Augustyna wszystkie te cnoty zwane kardynalnymi znajdują się w człowieku, który ma dobrą wolę.

²⁴ Por. tamże, s.104.

²⁵ P. Nowak, *Słowo wstępne*, [w:] H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, Fundacja Augusta h. Cieszkowskiego, Warszawa 2012, s. XVII.

uznawania, że ból zwierzęcia ma mniejsze znaczenie niż ból człowieka²⁶ oraz przekonania, że zwierzę istnieje dla człowieka, może zatem być traktowane przedmiotowo. Zdaniem australijskiego filozofa bagatelizowanie cierpień zwierząt bierze się z podkreślania radykalnej, gatunkowej różnicy między człowiekiem a zwierzęciem, wyrażającej się najpełniej w języku. Problem polega na tym, że język nie jest wyznacznikiem zdolności odczuwania bólu. Peter Singer wykonał bardzo potrzebną pracę analityczną, łączącą obserwacje empiryczne z refleksją filozoficzną, uświadamiając ludziom jakie są rzeczywiste warunki hodowli przemysłowej kur, świń, cieląt i krów mlecznych czy specyfika doświadczeń na zwierzętach. Dziś takie eksperymenty z małymi rebusami, które przeprowadzał np. H.F. Harlow kwalifikowałyby się do postawienia aktu oskarżenia o znęcanie się nad zwierzętami i wymierzenia prawomocnego wyroku sądowego. Zmiana mentalności i towarzysząca jej zmiana ustawodawstwa nie byłyby możliwe bez naukowych publikacji, które je zapoczątkowały i wzmacniały. Ich wymiar edukacyjny jest nie do przecenienia, a Singer jest jednym z najważniejszych autorów inspirujących te procesy.²⁷ Kant uznałby jednak zapewne, że korzenie tej myśli, powtarzającej za Karolem Darwinem aksjomat o zwierzętach ludzkich i nieludzkich oparte są na fałszywej przesłance.

Zło jako wyzwanie dla Kanta

Kant w rozprawie *O obecności złego pryncypium obok dobrego albo o radykalnym złu w ludzkiej naturze*²⁸ stawia pytanie, czy świat pogrąży się w zło, czy też zmierza do dobra? Jeśli zakładamy, że człowiek rodzi się w pełni sprawny fizycznie i tak jest, to takie samo założenie powinniśmy przyjąć odnośnie jego zdrowia emocjonalnego, psychicznego, naturalnej dobroci w człowieku. Niewątpliwie człowiek może różnie używać swojej wolności. Podstawa zła nie tkwi w naturalnym popędzie czy w samym przedmiocie, który skłania do zła, tylko w maksymie, a ściślej w subiektywnej podstawie przyjmowania maksym, która jest aktem wolności. Mówić, że człowiek jest z natury dobry lub zły oznacza, że człowiek posiada pierwotną podstawę umożliwiającą przyjmowanie dobrych albo złych

²⁶ P. Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s.66–68.

²⁷ Charakterystykę pseudonaukowych doświadczeń z udziałem zwierząt i współczesne warunki wielkoprzemysłowej hodowli opisuje Peter Singer w pracy *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2004. Zob. także tegoż, *Etyka praktyczna*, op. cit. oraz tenże, *W obronie zwierząt*, tłum. M. Betley, Wyd. Czarna Owca, Warszawa 2011.

²⁸ Pomieszczonej w części pierwszej *Religii w obrębie samego rozumu* [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, tom V, przeł. W. Galewicz, M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, referuję za s. 23–46.

maksym. Kto z prawa moralnego czyni swoją maksymę jest moralnie dobry, jednak na wolę może mieć wpływ jakaś przeciwstawna owemu prawu pobudka. Usposobienie człowieka nigdy nie jest obojętne wobec prawa. Człowiek musi się jakoś ustosunkować. Nigdy nie jest tak, że nie jest on ani dobry ani zły. Nie może też być pod jednym względem dobry, a pod innym zły, bo jeśli przyjął prawo moralne za swoją maksymę, to w każdych okolicznościach ono działa i obowiązuje, inaczej maksyma musiałaby się okazać szczegółową. Kant mówi o różnych predyspozycjach do dobra. Termin „predyspozycja” winniśmy tu odczytywać jako to, co należy do istoty. Najwyższe predyspozycje wymagają przestrzegania prawa i wymienione tu zostają: predyspozycja do człowieczeństwa, z uwagi na żywotność i rozumność i predyspozycja do osobowości, charakterystyczna dla rozumnej i poczytalnej istoty zdolnej do szacunku dla prawa moralnego jako pobudki woli. Korzeniem jest rozum bezwarunkowo prawodawczy. Skłonność powinna być natomiast rozumiana jako subiektywna podstawa możliwości pociągu ku czemuś. Nie należy jej przedstawiać jako wrodzonej, lecz uważać za nabytą, w którą niejako popadamy. Zło to odstępstwo maksymy od prawa moralnego. Zdolność bądź niezdolność woli do przyjmowania prawa moralnego określone zostaje jako dobre lub złe serce. Ułomność ludzkiej natury, słabość przestrzegania prawa jest czymś innym niż nieuczciwość (rozumiana przez Kanta jako pomieszanie pobudek) czy złośliwość, która jest z nich najgorsza i oznacza skłonność do złych maksym. Pierwszy stopień, ułomność ludzkiej natury to sytuacja, kiedy podmiot ma wprawdzie wolę, ale brakuje mu uczynków. Nieuczciwość ma z kolei miejsce wówczas, kiedy czyny zgodne z obowiązkiem nie są dokonywane czysto z obowiązku. Wreszcie, odwrócenie moralnego porządku w odniesieniu do pobudek woli – to wypaczenie serca, osławione złe serce. Jeśli wolę determinują też inne pobudki – zgodność czynów z prawem jest czysto przypadkowa. Dlatego Kant odróżnia „człowieka dobrych obyczajów od człowieka moralnie dobrego”.²⁹

Nic nie jest moralnie złe, jak tylko nasz własny czyn. Czy możemy twierdzić, że człowiek jest z natury zły, jako gatunek? Podstawy zła nie należy umiejscawiać w samej zmysłowości człowieka, czy w rozumie, który nie może zniszczyć w sobie respektu wobec prawa. Człowiek, nawet najgorszy, nie rezygnuje z prawa moralnego na drodze buntu, wypowiadając posłuszeństwo. Prawo moralne narzuca mu się ciągle na mocy tkwiącej w człowieku moralnej predyspozycji. Jeżeli człowiek nie dbając o moralne prawo, które w sobie posiada, przyjmuje do swojej maksymy pobudki zmysłowe jako wystarczające do determinowania woli – wówczas jest moralnie zły. Idzie o to, którą z pobudek uczyni on warunkiem

²⁹ Zob. tamże, s. 39.

drugiej, o ich podporządkowanie, wzajemną relację. Zły człowiek przyjmując niewłaściwe pobudki do swoich maksym odwraca ich moralny porządek. Najpierw obok prawa moralnego do swej maksymy przyjmuje prawo miłości własnej. Dalej spostrzega, że jedno prawo nie może istnieć obok drugiego, lecz jedno z nich musi być podporządkowane drugiemu jako naczelnemu i to pierwszeństwo przyznaje miłości własnej. Może się nawet zdarzyć tak, że czyny będą zgodne z prawem, mimo odwrócenia moralnego porządku pobudek. Wtedy empiryczny charakter czynu jest dobry, ale inteligibilny nadal zły. Skłonności do zła należy szukać w wolnej woli, a zatem możemy za nią odpowiadać. Zło radykalne byłoby takim złem, które niszczy podstawę wszystkich maksym. Skłonność do zła jest do przewyciężenia, bo występuje w człowieku, który jest istotą działającą w sposób wolny. Gubi nas ułomność ludzkiej natury, która nie jest dość silna, aby przestrzegać przyjętych przez siebie zasad. Przejawem tej ułomności jest również fakt, że człowiek patrzy tylko na zgodność pobudek z prawem a nie na to, czy wywodzą się one z prawa. Zdaniem Kanta należy widzieć w prawie jedyną i naczelną pobudkę. Na poziomie ułomności i nieuczciwości możemy mówić o winie nieumyślnej, w trzecim, ostatnim stadium deprawacji to już wina umyślna związana z przebiegłością ludzkiego serca. Jednak czy stosownym jest wyobrażać sobie, że zło moralne zostało nam przekazane przez pierwszych rodziców? Postępowanie człowieka jest wolne i niezdeteminowane przez żadną z przyczyn, musi być oceniane jako pierwotne użycie woli bez względu na okoliczności. Jakikolwiek występek byśmy nie rozpatrywali, o jego sprawcy możemy powiedzieć, że zawsze mógł być zaniechać złego czynu. Nie ma w świecie takiego czynnika, takiej przyczyny, która mogłaby sprawić, że człowiek trwale przestanie być istotą działającą w sposób wolny. W postępowaniu, które uznajemy za wolne i które stanowi przyczynę naszych działań znajduje się wystarczająca podstawa naszej poczytalności, stąd odpowiedzialność człowieka jest analogiczna do sytuacji, jak gdyby człowiek startował ze stanu niewinności: bo jest niezmiennie wolny, świadomy, posiada w sobie naturalną predyspozycję do dobra – prawo moralne. Kant za Pismem Świętym twierdzi, że zło nie rozpoczyna się od leżącej u podstaw skłonności do zła, bo wtedy początek zła nie wypływałby z wolności, lecz od samego grzechu. Prawo moralne jako zakaz było czymś pierwszym, człowiek zaś okazał się istotą kuszoną przez upodobania. Człowiek najpierw zaczyna wątpić w surowość przykazania, które wyklucza wpływ wszelkiej innej pobudki, wreszcie przyjmuje taką maksymę postępowania, w której popędy zmysłowe zdobywają przewagę nad prawem. W ten sposób człowiek grzeszy. Jak twierdzi Kant, źródłową predyspozycją jest predyspozycja do dobra. Nikt inny, tylko sam człowiek może ją zniszczyć i tylko on może

odpowiadać za taką deprawację. Absolutny początek wszelkiego zła jest trudny do pojęcia. Człowiek popadł w zło jedynie w wyniku kuszenia, nie jest więc z gruntu zepsuty, lecz zdolny do poprawy (w przeciwieństwie do ducha kusiciela). Człowiekowi, który nie jest istotą czystą, ale kuszoną przez upodobania, pozostawiona zostaje nadzieja powrotu do dobra, od którego się odwrócił. Fakt, że człowiek staje się dobry lub zły w sensie moralnym wypływa stąd, że on samego siebie takim czyni. Oba stany są skutkiem jego wolnej woli – inaczej człowiek nie byłby za nie odpowiedzialny. Choć pierwotna predyspozycja w człowieku jest dobra, sam człowiek nie jest jeszcze dzięki temu dobry, lecz dopiero, gdy przyjmuje właściwe pobudki. Upadek z dobra w zło nie jest bardziej zrozumiały niż powstanie na nowo człowieka pogrążonego uprzednio w złu ku dobru. Żadnej z możliwości nie można kwestionować. Miłość własna wzięta za pryncypium wszystkich maksym stanowi źródło zła. Na gruncie tych Kantowskich rozważań przywrócenie w nas źródłowej predyspozycji do dobra nie jest odzyskaniem utraconej pobudki do dobra, gdyż tej utracić nie możemy.³⁰ Jest raczej odnowieniem czystości moralnego prawa jako naczelnej podstawy wszystkich maksym. Jeżeli ktoś ma się stać człowiekiem dobrym moralnie, a nie tylko żyjącym z punktu widzenia prawa bez zarzutu, to nie może się to dokonać przez stopniową reformę, lecz musi zostać wywołane przez rewolucję i przemianę serca. Człowiek dokonuje tej rewolucji o własnych siłach. Moralne kształtowanie człowieka musi się rozpocząć nie od poprawy obyczajów, lecz od przekształcenia sposobu myślenia.

Etyka Kanta jako odpowiedź na zagrożenie cywilizacji

Kołodowski etykę i antropologię Kanta uznaje za najważniejsze dziedzictwo Oświecenia. Co więcej, zdaniem Kołodowskiego, Kantowska antropologia filozoficzna ma znaczenie dla kluczowych pytań, trosk i niepokołów epoki współczesnej. Teorię poznania i moralności Kanta uznaje wręcz za „konieczne warunki przetrwania naszej kultury”³¹. Należy się zgodzić z Kantem, powiada Kołodowski, że formy i kategorie, w jakich postrzegamy rzeczywistość nie są przypadkowymi cechami naszego gatunku, ale warunkami koniecznymi doświadczenia. Kant w swoich rozpoznaniach epistemologicznych nie chybił. Co więcej, to samo dotyczy jego etyki. Zasady moralne dotyczą każdego dysponującego wolną wolą podmiotu. Człowieczeństwo nie jest pojęciem zoologicznym, lecz moralnym i takie jest jego ukonstytuowanie. Człowieczeństwo określa udział w dziedzic-

³⁰ Cnotę jako moralnie dobre usposobienie analizuje Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, op. cit., s.71–72.

³¹ L. Kołodowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*, s.187.

rozumowych konieczności, „a także w sferze bezwarunkowo zniewalających imperatywów moralnych”,³² które nie są wyznaczone empirycznie.

Wniosek jest jednoznaczny: z tego, jak ludzie żyją nie mamy podstaw wyprowadzać tego jak żyć powinni. Obserwacja ludzkich zachowań nie doprowadzi nas do odróżnienia dobra i zła, nie wyłoni reguł powinności. Sprowadzi nas na manowce. Jak zatem ustalić bezwzględnie obowiązujące normy, jak odkryć ową różnicę między działaniem szlachetnym a niegodziwym i czy da się w ogóle to przedsięwziąć? Kołakowski szukając odpowiedzi, idzie dalej i stawia pytanie o przyszłość naszej cywilizacji, które przecież frapowało w przeszłości już tak wielu zatroskanych o jej perspektywy myślicieli, od Jose Ortegi Y Gasset, Karla Poppera po bardziej współczesnych jak Samuel Huntington, Remi Brague czy Chantal Delsol. Tymczasem dowiadujemy się, że cywilizacja nasza raczej na pewno nie przetrwa, jeśli zatracimy przekonanie, że odróżnienie dobra i zła, tego, co jest moralną powinnością i tego, co stanowi moralny zakaz – nie zależy od naszych każdorazowych, kapryśnych rozsądzeń i bynajmniej nie pokrywa się z podziałem na to, co pozytywne i szkodliwe. Jest tak m.in. dlatego, że nie sposób przyznać, że istnieje jakiegokolwiek pojęcie tego, co korzystne lub szkodliwe w ogólności. Jak twierdzi Kołakowski „powiedzieć, że reguły moralne pokrywają się z kryteriami utylitarnymi to powiedzieć, że żadnych reguł moralnych nie ma”.³³ Kantowi chodziło nie tyle o przyznanie prymatu danemu kodeksowi, ile o sprawę najbardziej fundamentalną – „o samo odróżnienie między dobrem a złem, a więc o los człowieka.”³⁴ To mocne słowa. Los człowieka zależy zatem od tego czy zdoła on odróżnić dobro od zła, a ściślej – od tego czy będzie próbował wyprowadzać reguły powinności, wyznaczniki dobra i zła z tego, co ludzie faktycznie czynią. Jeśli tak postąpi – czeka go zagłada. To sprawa najwyższej wagi, decydująca o dalszych losach naszej cywilizacji. Kołakowski, doskonale znający myśl Kanta, jest świadom, że jego koncepcja zła radykalnego wypływa ściśle z doktryny wolności woli, nie jest jedynie przypadkowym, mało istotnym uzupełnieniem rozważań antropologicznych, lecz musi być potraktowana z pełną powagą. Dlaczego? Ponieważ zło jest czymś realnym, faktycznym, prawdziwie nam zagrażającym. W ortodoksyjnym chrześcijaństwie nie mogło być mowy o pozytywnej, ontologicznej realności zła, inaczej bowiem, jak zauważa Kołakowski „trzeba by uznać albo, że Bóg jest sprawcą zła, albo że świat naturalny nie jest Jego dziełem”.³⁵ Jedynym rozwiązaniem tego dylematu jest prywatywna koncepcja zła jako nieobecności dobra. Uznawanie po-

³² L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990, s.71.

³³ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*, s.189.

³⁴ Tamże.

³⁵ L. Kołakowski, *Herezja*, Znak, Kraków 2010, s.53.

wszechnego zbawienia za jej implikację byłoby jednak błędem. Zło jako brak, niewystępowanie dobra nie jest realne. Dotyczy to jednak zła fizycznego: choroba jako deficyt zdrowia, ciemność to nieobecność światła, a trzęsienie ziemi czy inny kataklizm uznać należy za brak spokoju. Zło kryje się pod różnymi postaciami. Zło moralne, czyli grzech, słabość, upadek, pokusa jest realne w swoim istnieniu. Augustyn przyjmując, że wszelkie zło istnieje z wolnej woli człowieka, akceptuje jedynie istnienie zła moralnego, inne jego rodzaje odrzucając (w tym metafizyczne odsyłające nas do manicheizmu i walki dwóch, przeciwstawnych sobie sił). Kant, inspirując się Augustynem, idzie jednak dalej, choć cofa się przed pomyśleniem najmroczniejszego (realność zła dla samego zła), odziera nas ze złudzeń odnośnie trudów wewnętrznej walki, jaką należy podjąć. Kołakowski czyni tak samo.

Kołakowski uważa, że etyka ma sens wyłącznie wtedy, „o ile utrzymuje wyraźną różnicę między popędami naturalnymi i obowiązkami, między tym, co czynimy i tym, co powinniśmy czynić”³⁶, między pospolitymi pobudkami naszych działań, ich faktycznymi motywacjami a samymi normami. W sposób bezpardonowy wyraża myśl o zagrożeniu rozkładem, w jakie popadła nasza cywilizacja na skutek zaistnienia pewnych warunków. Pierwszym i najważniejszym z nich jest sytuacja, kiedy to uznajemy, że kryteria dobra i zła są niemożliwe do ustalenia. Jeszcze gorzej jest wówczas, kiedy przyjmujemy, że mogą być one wyprowadzone z faktycznego postępowania ludzi, z samych wydarzeń. Nastrój tych rozważań jest dość posępny, wielokrotnie zostaje podkreślone w jak groźnej sytuacji znajdujemy się, jeśli bezkrytycznie poddamy się powyższym przekonaniom. Kołakowski z charakterystyczną dla siebie ironią konstatuje: jeśli normy ustalamy w oparciu o mechanizmy biologiczne, oznacza to, że folgując naszym skłonnościom ogłaszamy się istotami moralnymi. Jeśli zaś norm powinności chcemy szukać w historycznych procesach, prowadzi nas to do punktu, w którym to, co zwycięskie okazuje się zarazem moralnie właściwe.³⁷ W ten sposób jesteśmy w stanie fałszywie uprawomocnić wszystko, nie zważając na popadnięcie w absurdy.

Możemy jednak postąpić inaczej – nie zrezygnować z myśli „że istnieje odróżnienie dobra i zła, które od decyzji naszych nie zależy, które więc nie jest w naszej mocy każdorazowo wedle upodobania ustanawiać, lecz które zastajemy jako rzecz gotową”³⁸ Jakie jest zatem jego źródło? Może nim być religijna tradycja, transcendencja, a tym, którzy nie chcą wywodzić moralności z objawienia, lecz zarazem zgadzają się, że powinność nie może być wyprowadzona z doświadczenia i obserwacji faktów, pozostaje

³⁶ L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych...*, s.74.

³⁷ Jak wiadomo jest to myśl wypływająca z dialektyki Hegla.

³⁸ Tamże, s.75.

staje właśnie wymóg Kantowskiego rozumu praktycznego. Jak zauważa Kołakowski „przykazanie Kantowskie, wedle którego reguły powinności nigdy nie mogą być wywiedzione z tego, co faktycznie czynimy (...) pozostaje warunkiem każdego społeczeństwa, które nie chce się rozpaść.”³⁹

Kołakowski zwraca również uwagę na Kantowską teorię prawa naturalnego, której odbiciem jest postulat, by każdego człowieka z osobna traktować jako samoistny cel. Tym samym wyrażone zostaje żądanie, aby uznać, że każdemu człowiekowi bez wyjątku, na podstawie ogólnej natury ludzkiej, przysługują pewne fundamentalne prawa. Nie jest zatem tak, iż trzeba na nie dopiero zasłużyć i je wypracować, ani, że jakikolwiek arbiter może rościć sobie pretensje, by rozsądzać w jakich okolicznościach prawa owe mają sens. Jedyną podstawą zasady praw człowieka jest założenie równego uczestnictwa każdego w naturze ludzkiej. Człowieczeństwa nie definiują żadne konkretne, rozmaite wyznaczniki szczegółowe, jak rasa, naród, przynależność klasowa, dwie ręce, czy dany język. Kołakowski uważa za wyjątkowo niebezpieczne wszystkie narracje skupiające się wokół pojęcia „konkretnego człowieka”, które mają w gruncie rzeczy na celu unieważnić powszechnie obowiązującą zasadę ogólnoludzkich praw. W ramach takiego dyskursu powiada się bowiem, że zamiast o człowieku jako takim, powinniśmy mówić jedynie o realnych desygnatach, a właściwie – konkretnych osobach to znaczy o Francuzie Balzacu, Polaku Kowalskim czy Angliku Smithie, ze wszystkimi ich jednostkowymi przypadłościami i precyzyjnymi uwarunkowaniami i to im jedynie przyznawać prawa. Jest to nowa odsłona dawnego, filozoficznego sporu między nominalizmem a realizmem.

Mieczysław A. Krąpiec, dookreśla i uszczupla klasyfikację Feliksa Konecznego (który wymienił osiemnaście cywilizacji) i wyróżnia cztery rodzaje cywilizacji wpływających (choć w różnym stopniu) na obszar naszego kręgu kulturowego: łańcińską, żydowską, bizantyjską i mongolską (turańską).⁴⁰ Ta ostatnia w centrum stawia silną władzę zwierzchnią, przywództwo – to jest właśnie pełną władzę jednego człowieka nad hordą i jej własnością. Cywilizacja bizantyjska ma charakter urzędniczy, żydowska jest typowo jurydyczna, nakazuje zachowywać prawo i wynosi je ponad wszystko, natomiast o łańcińskiej stanowi kult jednostki i jej praw. Cywilizacja łańcińska służy rozwojowi człowieka, a nie tylko imperium państwowego dla jego bogactwa i potęgi militarnej. W ramach jednej cywilizacji istnieć może wiele kultur, np. w ramach cywilizacji łańcińskiej istnieje kultura polska, francuska, włoska. Wszyscy, którzy się z niej wywodzimy, przez wieki zaaplikowaliśmy pewien ciąg kulturowy

³⁹ Tamże, s.76.

⁴⁰ Zob. *O polskiej kulturze humanistycznej, z Ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia Piotr S. Mazur*, Polskie Tow. Tomasza z Akwinu, Lublin 2011.

za filozofią grecką, prawem rzymskim czy religią chrześcijańską, w centrum stawiając osobę i jej dobro. Kant nas w tym utwierdził, dając konkretne narzędzia, prowadząc ku uniwersalnej koncepcji praw człowieka i ku apologii prawdy, przez wielu postrzeganej jako fanatyczna. Inna być jednak nie może, istnieje bowiem tylko wybór między absolutyzmem a relatywizmem. Kołakowski wyraża przekonanie, że każda cywilizacja jest zbiorem pewnych wartości oraz zbiorem środków służących do ich odtwarzania i udzielania innym. Jaką wartość Kołakowski uznaje za fundamentalną dla naszej cywilizacji? Filozof wskazuje na obecność prawdy jako szczególnej wartości w umysłowym i moralnym współistnieniu ludzi.⁴¹ Jest tutaj zgodny z Kantem, także jeśli chodzi o uzasadnienie tej tezy. Jak pisze: „powinniśmy być prawdomówni dlatego, że prawdomówność jest dobra po prostu, nie zaś dlatego, że gwałcenie prawdomówności utrudnia sprawną komunikację między ludźmi.”⁴² Jak wiadomo Kant na pytanie dlaczego należy zawsze mówić prawdę, odpowiedział: bo tak trzeba, bo wiemy, że tak należy postąpić, wówczas nasz czyn ma wartość moralną (niezależnie od przyjemności czy satysfakcji jaka może mu towarzyszyć – dobre samopoczucie nie ujmuje czynowi nic z jego wartości moralnej, o ile nie jest właściwą pobudką). Prawda potrafi zabić, kłamstwo uleczyć, a jednak trzeba zawsze wybierać prawdę.⁴³ Rozum bowiem uzasadnia właśnie ją i ostrzega przed pokusą kłamstwa. Kant co prawda nakazując bezwzględne mówienie prawdy przekonuje, że jeśli dopuścimy kłamstwo, nie zdołamy zapobiec sytuacji, kiedy to wszelkie umowy i deklaracje między ludźmi staną się niewiarygodne i stracą moc, a zatem porozumienie między ludźmi nie będzie w ogóle możliwe, ale ma przede wszystkim na uwadze inny, koronny argument. Fakt, iż w sens komunikacji wpisana jest prawdomówność i jej pogwałcenie miałyby dla samej komunikacji opłakane skutki, to jedno ale jest to argument z empirii (orzeka pewną diagnozę), w dodatku konsekwencjonalistyczny i utilitarystyczny. Dlatego ostatecznym uzasadnieniem jest człowieczeństwo samo, jako cel sam w sobie, godność człowieka. Kłamiąc, sprowadzamy drugą osobę do roli środka do celu, jakim jest nasza korzyść, którą może stanowić uniknięcie kary, publicznego wstydu, czy też choćby uzyskanie świętego spokoju. Czy mógłbym chcieć, aby mówienie nieprawdy stało się prawem powszechnym? Dlaczego, w imię uniknięcia psychologicznie trudnej sytuacji przekazania Hiobowych wieści i odarcia z nadziei chorego, zatajam prawdę o niepomyślnych rokowaniach przed umie-

⁴¹ Zob. L. Kołakowski *Prawda i prawdomówność jako wartości kultury*, [w:] *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 2000, s.185.

⁴² L. Kołakowski, *Kultura i fetysze...*, s. 189.

⁴³ Nie wszyscy myśliciele są z Kantem zgodni. Gotthold Lessing głosił, że nieprawda, która koi, jest zawsze lepsza niż prawda, która rani. Zob. tenże, *Philosophical and Theological Writings*, tłum. H.B. Nisbet. Cambridge University Press, Cambridge 2005, s.46.

rającym członkiem rodziny? Kogo wówczas oszczędzam? Dziś etyka lekarska, oparta na pryncypializmie, uznaje zasadę autonomii pacjenta za najważniejszą i to mimo faktu, że statystyki samobójstw wśród pacjentów onkologicznych po usłyszeniu złej diagnozy są dwukrotnie wyższe niż w grupie pacjentów nieświadomych rokowań.⁴⁴ Konsekwencjalizm przegrywa. Imperatywu mamy przestrzegać dlatego, że jest nakazem rozumu. Nie będąc mu posłuszni, działamy wbrew rozumowi, którym jesteśmy obdarzeni, dopuszczamy się sponiewierania, pogwałcenia własnego człowieczeństwa. Kołakowski, uznając prawdę i prawdomówność jako fundamentalne wartości naszej kultury, uzasadnia swą tezę tak jak Kant. Pisze bowiem: „Zaufanie jest związkiem, w którym odnosimy się do drugiej osoby jako osoby właśnie, nie zaś jako do rzeczowego instrumentu, gromadzącego dla nas materiał informacyjny.”⁴⁵ Z drugiej zaś strony „ufamy drugiej osobie nie dlatego, że jest sprawna jako przekąźnik wiadomości, ale dlatego, że jest prawdomówna. (...) Pragniemy prawdy raczej dlatego, że jest prawdą i nie sądzimy (...) by pragnienie to wymagało usprawiedliwień.”⁴⁶ Kołakowski uzmysławia nam konsekwencje relatywizmu epistemologicznego: „Doktryna głosząca, że nie ma faktów, są tylko interpretacje, unicestwia ideę ludzkiej odpowiedzialności i sądów moralnych; w myśl tej doktryny jakikolwiek mit, legenda czy bajka są po prostu równie ważne, jak każdy fakt zweryfikowany zgodnie z wymogami badań historycznych.”⁴⁷ W istocie ci, którzy głosząc relatywizm twierdzą, że pewien człowiek pozbawiający zdrowia i życia kilkadziesiąt bezbronnych dzieci bawiących się w Manchesterze na koncercie Ariany Grande to dla jednych terrorysta, dla innych bojownik w słusznej sprawie i obydwa te rozpoznania mają sens – promują intelektualne lenistwo, nihilizm i kulturową stagnację. Skoro wszystkie interpretacje są równie uprawnione, nie oplaca się prawdy dociekać. Czy prezydent Lech Wałęsa to cyniczny agent, donoszący na kolegów do służb bezpieczeństwa totalitarnego reżimu czy legendarny bohater, bez którego zmiana ustrojowa nie byłaby możliwa? Czy papież Pius XII chronił Żydów, czy nie przejmował się ich losem? Aby dojść do prawdy, odsłonić racje uzasadniające które z tych określeń jest właściwe potrzeba trudu, niejednokrotnie czasochłonnnych badań, analiz podług różnych kontekstów i perspektyw. Nie oznacza to, że w toku myśli nie wyłoni się prawda,

⁴⁴ Dane podaję za E. Hem, *Suicide Risk in Cancer Patients from 1990 to 1999*, „Journal of Clinical Oncology” nr 20/2004. Zasada autonomii pacjenta stanowi podstawę pozostałych reguł i zarazem punkt wyjścia przy rozstrzygnięciu konfliktu między nimi. Prawidłową aplikację zasady autonomii opisuje m.in. Kazimierz Szewczyk w pracy *Medycyna na granicach życia*, PWN, Warszawa 2009, s.150–162.

⁴⁵ Leszek Kołakowski, *Kultura i fetysze...*, s. 189.

⁴⁶ Tamże, s. 190–191.

⁴⁷ L. Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji...*, s. 92–93.

lub że się doń nie zbliżymy. Być może zdołamy to uczynić, a być może nie, ale próbować trzeba. Czy mord na Wołyniu w 1943 r. miał charakter ludobójstwa? Wiele da się ustalić, choć nie wszystkie niuanse wydarzeń będą nam znane. Ci, którzy deprecjonują wartość prawdy, promują abnegację, wzmacniają intelektualne i duchowe znużenie naszej cywilizacji. Zabawa w wymyślanie nieskorelowanych z faktami, a za to barwnych interpretacji nie przynosi naukowych osiągnięć, nie owocuje rozwojem, ostatecznie rozczarowuje nawet swych zwolenników, okazuje się nużąca i wyjaławiająca.

Dyskusja z Kantem

Jak już zasygnalizowano, argumentacja przeciwna, wyrażona m.in. przez Josepha de Maistre jest następująca: nigdy nie widziałem człowieka jako takiego, tylko zawsze Chińczyka, Polaka, Francuza i ich, wynikające z określonego statusu prawa. Istnieją tylko prawa lokalne, terytorialne, związane z nadaniem przez państwo obywatelstwa. Nie ma żadnych praw człowieka poza prawami obywatela, gdyż jedynie państwo stanowi instytucję władną bronić tychże praw. Przekonanie to jest i dzisiaj obecne, dzielą je m.in. Hannah Arendt i Giorgio Agamben, który zadaje retoryczne pytanie: jaką faktyczną funkcję pełni Deklaracja Praw Człowieka w nowoczesnym państwie? Przecież nie stanowi ona proklamacji wiecznych, metaprawnych wartości! Kiedy mówimy o prawach do wolności, własności, swobody wyznania czy przemieszczania się człowiek nie jawi się nigdy po prostu jako człowiek, ale zawsze jako obywatel.⁴⁸ Główna linia ataku zasadza się na zarzucie, że idea Kantowska odrealnia człowieka. Kant prezentuje uniwersalizm oparty na prawach noumenalnych. Z drugiej strony sporu mamy atak w noumeny – wątpimy, ponieważ ich nie widzieliśmy. Na gruncie tych założeń powiada się, że potrzebne jest ukonkretnienie praw człowieka, że imperatyw zawsze jest przepuszczany przez konkretne osoby. Wyrzuca się Kantowi zbytnią surowość, twierdzi się, że jako filozof nie rozumie rzeczy wyjątkowych, eliminuje wszystko, co nie mieści się w ogólnym porządku. A prawa człowieka regulowane są przez polityków, sama polityka zaś składa się z wyjątkowych sytuacji. Kant to jest filozof prawa, a nie polityki, dla niego liczy się idealistyczny cel i dochodzenie do tego celu.

Zarzuca się jednak Kantowi, iż człowiek w jego ujęciu nie jest uwa-

⁴⁸ Zob. H. Arendt, *The Decline of The Nation State and the End of the Rights of Men*, [w:] *Origins of Totalitarianism 2. Imperialism*, A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, San Diego 1976 Myśl tę powtarza Giorgio Agamben w eseju *My, uchodźcy*, przeł. K. Gawlicz [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. M. Ratajczak, K. Szadkowski, Warszawa 2010, s. 29–30.

runkowany kulturowo, że myśliciel wypręparowuje go nawet z ludzkości gatunkowo rozumianej. Jego myśl nie jest, jak twierdził Kołakowski antropologią, ale nauką o abstrakcyjnych normach. Myśl Kanta nie daje się sfalsyfikować empirycznymi założeniami. Ludzkość musi mieć idealistyczny cel i do niego dążyć w praktyce.

Tymczasem, jak słusznie zwraca uwagę Kołakowski, ludzkość nie jest pojęciem biologicznym, lecz moralnym. Kołakowski przeciwstawia się kwestionowaniu człowieczeństwa jako kategorii uniwersalnej, pod którą podpada każda jednostka. Jedynie tak pojmowane człowieczeństwo gwarantuje wyjątkowy status i niezastępowalność osoby. Jeżeli się tego wyrzekniemy, zrezygnujemy z najbardziej solidnego ugruntowania niewymienialności osoby ludzkiej. Unieważnienie zasady uniwersalnych praw człowieka to prosta droga do uprawomocnienia niewolnictwa czy ludobójstwa. Współcześnie także nie milknie spór o to gdzie szukać uprawomocnienia dla praw człowieka. Kołakowski, za Kantem, nie mówi nic ponad to, że jeżeli staramy się wyprowadzić prawa człowieka z materii historycznej, okazuje się, że są to prawa wyłącznie poszczególnych grup, klas, narodów, że nie dotyczą one wszystkich i siłą rzeczy nie mogą mieć charakteru uniwersalnego. A to już bardzo blisko podziału ludzkości na część lepszą i gorszą, o zabezpieczonych prawach i nie. Faktem jest, że idea godności ludzkiej przysługującej na równi wszystkim ludziom nie pochodzi od samego Kanta, lecz ma źródło w chrześcijaństwie. Kantowi, choć nie jest on jej właściwym pomysłodawcą, udało się jednak dokonać przełomu w jej odbiorze. Filozof świadomie i celowo podjął się zadania ugruntowania wspomnianej idei poza przestrzenią transcendencji, co więcej, spróbował uniezależnić ją od sfery badań antropologicznych, historycznych czy psychologicznych. Nauczył nas nowego myślenia o człowieku i horyzoncie dobra, jaki się przed nim roztacza. Wpoił prawdę, iż jeśli zgodnie z prawem moralnym powinniśmy coś czynić – wynika stąd, że jest w naszej mocy to zrobić. Kołakowski, jak Kant, opowiada się za aktywizmem na rzecz dobra i przeciw złu, pisząc: „Bez przekonania, że żadna statystyka zła nie uniewinnia zła we mnie, pojęcie odpowiedzialności byłoby próżne i zbędne.”⁴⁹

Sen o nawróceniu diabła i ostatecznej porażce zła

Natura diabła na tym właśnie polega, iż nie może zaznać nasycenia w dziele zniszczenia.⁵⁰

Diabeł karmi się nienawiścią. Nie ma innej nienawiści niż ta, która jest ślepa. Nienawiść zawsze jest pełna zaślepienia, bezrozumna, wypeł-

⁴⁹ L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych...*, s. 92.

⁵⁰ Tamże, s. 93.

niająca całą przestrzeń duchową człowieka, w czym poniekąd przypomina miłość. „Unieruchamia wszelkie porozumienie ludzkie (...) i dlatego jest niezastąpiona jako sposób duchowego rozbijania ludzi”.⁵¹ Nie bez powodu na jej podsycaniu bazowały wszelkie totalitaryzmy. Pytanie o możliwość nawrócenia diabła to w istocie pytanie o możliwość wykorzenienia ze świata zła, podłości, nienawiści, krzywdy i winy. Rzeczywiście, nędza człowieka pod wieloma względami ma charakter nieusuwalny, nieuleczalny. Ale czy wszystkie jej formy są nieuchronne? Wydaje się, że nie. Sporo nieszczęść da się odwrócić, wielu zapobiec, niejedną krzywdę wyrównać i ciężar cierpienia złagodzić, a przecież zawsze pozostanie pewna suma nieprawości i nędzy, której nie sposób wyrugować. Nie chodzi o to, by negocjować ontologiczny sens zła. To jest najbardziej zwodnicza iluzja: że zło ostatecznie może zostać unicestwione, także w formie zanegowania jego bytowego statusu i zwrócenia się ku teoriom prywatywnym, chociażby przez usensownienie zła jako równowagi dla ostatecznej harmonii świata (pomysł stoików, replikowany i twórczo przetworzony przez G.W. Leibniza). Kołakowski, podobnie jak Kant miał świadomość, że takie próby nieuchronnie prowadzą nas do ostatecznego usprawiedliwienia wszystkiego, nie wyłączając naszych własnych decyzji, w imię całościowej harmonii, jedności, czy podlegania niemożliwej do zidentyfikowania Opatrzności. Dlatego podjął się zadania podkreślania realności zła. Filozof jest zdania, że pojęcie grzechu pierwotnego zawiera wnikliwą intuicję ludzkiego losu. Nie umniejsza to naszych moralnych predyspozycji. Zarazem wskazuje na związek między świadomością grzechu pierwotnego i postawą biernej rezygnacji wobec nieszczęść i dziejącego się zła. Kiedy mówimy, że zarażeni jesteśmy pierwotnym zepsuciem, że istnieje zło, którego wykorzenić ze świata się nie da, nie oznacza to, że mamy pozostawić sprawy swojemu biegowi, wyrzec się swej wolnej woli, która skutkuje mocą wpływu na świat. Zło nie ma charakteru przypadkowego. Poskramianie zła w sobie skutkuje pomniejszaniem go w świecie, nawet jeśli nigdy nie będzie to misja w stu procentach udana. Nie wyrwiemy wszystkich chwastów z ogródka, ale oporządzając go z zaangażowaniem i poświęceniem, uczynimy go bardziej przyjaznym i urokliwym. Z chwilą gdy pracujemy na jednej grządce, na kolejnej kiełkuje już nowy chwast. Diabeł nie może być zbawiony, a człowiek łatwo może zostać ogłupiony i stać się za sprawą swej bezwoli i gnuśności jego sojusznikiem. Ostatecznie „zło na świecie być musi, ale biada temu, przez którego przychodzi.”⁵² Powodem, dla którego się pojawia, jest ludzka wolność – naucza Kant. Istnieją pojęcia, które bardzo trudno jest zdefiniować, jak dobro, miłość czy wolność. Tego, co

⁵¹ Tamże, s. 94.

⁵² Tamże, s.92.

nie daje się przedstawić w gładkiej definicji, można jednak doświadczyć. Nagle pojęcie wolności nabiera konkretnych rozmiarów, już nie musimy badać czy wolność nas dotyczy, ona jest w nas, a nawet jest nami.

Idea łaski jako jedynej przyczyny zbawienia była ważnym elementem koncepcji św. Augustyna. Jak wiadomo, w średniowieczu (a dokładniej pod koniec IV w.) wybuchł spór, sprowokowany przez Pelagiusza, o rolę wolnej woli człowieka w zbawieniu. Ten ostatni był zdania, że ludzie za sprawą własnych wysiłków mogą osiągnąć doskonałość moralną i Boże wsparcie, choć przydatne, nie jest tu im niezbędne. Na kanwie tej teorii należy założyć, że nieuprawnione jest upatrywanie w braku łaski czynnika odpowiedzialnego za ludzkie grzechy i tym samym czynić Boga sprawcą zła. Gnostycy na przykład twierdzili, że świat materialny jest dziełem sił zła, stąd nie jest on przestrzenią żadnych pozytywnych wartości. Wprost przeciwnie – świat fizyczny, zmysłowy, stworzony przez złośliwego demona, nadal pozostaje pod władzą ciemnych mocy. Natura polega na zepsuciu i dotyczy to także cielesnego człowieka. Chrześcijaństwo nie poszło tym tropem, nie mogąc zgodzić się na założenie, że boskość w dziele przyjęcia ciała stopiła się ze złem.

Możemy zastanawiać się czy możliwe jest całkowite zniesienie zła w świecie, to znaczy czy diabeł może być zbawiony. Jednakże nie potrzeba nam wiary w demona, by uznać, że nie ma takiej możliwości. By podzielać przekonanie, że nie ma żadnych podstaw łudzić się, że któregoś dnia dokona się absolutne zniszczenie zła na ziemi wystarczy inna wiara – w pewien rodzaj przyrodzonego zła w człowieku, którego nie sposób wykorzeńić. Choć natura demona jest dość skryta i nieodgadniona, efekty jego działania są doskonale widoczne. Kołakowski powątpiewa w możliwość zbawienia szatana. Daleki jest jednak od przerzucania nań wyłącznej odpowiedzialności za wszystkie horrory tego świata, które przecież rozgrywane są przy udziale samego człowieka. Zbigniew Dymarski charakteryzuje diabła następująco: „sam niezdolny do tworzenia, potrzebuje naszych rąk i myśli do realizacji swoich niecznych planów.”⁵³ Warto zauważyć, że już Kierkegaard postawił fundamentalne pytanie: skąd pochodzi pokusa? Czy stanowi ona wewnętrzne doświadczenie człowieka, wypływa z własnej pożądlivosti i chciwości i nie potrzebuje żadnego przychodzącego z zewnątrz kusiciela, czy odwrotnie: posiada swe źródło właśnie w tym, co zewnętrzne? Jest to analogiczne pytanie jak pytanie o pochodzenie opisywanego przez Nietzschego ducha ciężkości, którego możemy postrzegać jako obezwładniającego i aplikowanego z zewnątrz, autonomicznego względem Zaratustry, albo jako mroczną część samego podmiotu, która sący jad i zasiewa w sercu wątpliwości

⁵³ Z. Dymarski, *Filozofia diabła Leszka Kołakowskiego* [w]: *Studia z dziejów filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, Toruń 1999, s.188.

odnośnie własnych twórczych możliwości. Zwykle jest to destrukcyjne, blokuje nas jako ludzi wolnych, twórczych, zdolnych do wszystkiego, co wielkie i piękne. Jak pisał Tischner: „Etyka zna sytuacje, w których oskarżycielem człowieka jest jego własne serce. Wtedy żadna nauka, żaden przyjaciel, żadna ziemską siłą nie są w stanie uwolnić człowieka od mroku, który w nim tkwi. Ale właśnie wtedy, dopiero wtedy może człowiek odkryć, czym jest Ewangelia. Trzeba trafiać do ludzi z mrokiem w sercu, aby im powiedzieć to, co już było powiedziane: „A jeśli obwinia cię serce twoje, Bóg jest większy niż serce twoje i wie wszystko”⁵⁴ Nie dla wszystkich jednak stanowić to będzie pociechę. Być może zanedbano skupieni na temacie zła, o ileż bardziej fascynującym niż dobro, zapominamy o tym drugim. A zatem czy prymarne pytanie nie powinno być inne, niż *unde malum*? Idąc tropem Kantowskim: mniej należy pytać skąd zło, czy jakie są możliwości jego przewyciężenia, a przede wszystkim jak być bardziej człowiekiem, jedyną spośród żywych istot świadomie odróżniającą dobro od zła.

Kołąkowski z dystansem odnosi się do doktryny Augustiańskiej, głoszącej, że dobro czynimy za sprawą łaski, która jest konieczna dla zbawienia. Oznacza to, że od momentu grzechu pierworodnego w perspektywie eschatologicznej jesteśmy zależni, a wręcz bezsilni. Na sposób konieczny aniołowie to istoty pełne dobroci, nakazuje im to ich natura. Ale czy diabeł z konieczności czy z własnej woli czyni zło? Pierwsze drugiego nie wyklucza. Nie ciąży na nim przymus, lecz raczej natura pragnąca zła, niezmienna wola bycia złym. To wieczny porządek, który przecież inny być nie może. Dla Augustyna istotą wolności jest czynienie dobra, dla Kanta – wypełnianie imperatywu, które w praktyce oznacza to samo. Kant jednak nie wierzy, że może w człowieku występować wola pragnąca zła dla samego zła. Jak podsumowuje Kanta Kołąkowski: „czynimy zło, żeby mieć z niego jakąś korzyść, a nie tylko po to, by zaistniało zło.”⁵⁵ Polski filozof podważa jednak tą teorię. Biorąc pod uwagę wszystkie okropieństwa, niezmiernie i nieopisane okrucieństwa i potworności jakie ludzie sobie nawzajem wyrządzali trudno jest uznać, że nigdy nie działano dla samej perwersyjnej potrzeby bezinteresownego, diabelskiego zła. Kołąkowski jest jednak świadom jak na tego rodzaju wątpliwości odpowiedziałby Kant: „Powiedziałby może, że sprawca ma jednak jakiś konkretny cel, np. sadystyczną rozkosz albo zaspokojenie dzikiej nienawiści, lecz nie samo zło jako takie.”⁵⁶ Zdaniem Kołąkowskiego takie rozróżnienie jest jednak pozorne. Co więcej nie możemy wyklu-

⁵⁴ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Znak, Kraków 2015. Cytat zawiera odwołanie do Biblii (1J 3,20), s. 61.

⁵⁵ L. Kołąkowski, *Niepewność epoki demokracji...*, s. 153.

⁵⁶ Tamże, s. 154.

czyć, że i diabeł powodowany jest przez zazdrość, żądzę władzy, pychę, złośliwość, wstręt, niespełniające Kantowskiego kryterium czystego zła. Przede wszystkim jednak polski myśliciel stawia pytanie: „czy rzeczywiście w warunkach ludzkich jesteśmy w stanie odróżnić zło będące celem samo dla siebie od zła czynionego dla *przyjemności*?”⁵⁷ Augustyn nie bez powodu podkreślał konsekwencje grzechu pierworodnego dla człowieka. Diabeł uderza tam, gdzie z inicjatywy człowieka dzieją się rzeczy piękne i wzniosłe. „W naszych dobrych, bezinteresownych, inspirowanych miłością do ludzi czynach jest zawsze jakieś pęknięcie, w które zdoła się on wcisnąć, by tę miłość przemienić w zło, tak by można w imię tejże miłości dręczyć innych ludzi, mordować ich, poniżać, zniewalać. (...) Nie ma rzeczy tak szlachetnej ani orędzia tak pełnego dobroci, żeby za diabelskim podszeptem nie dało się go przerobić na narzędzie zbrodni.”⁵⁸ Diabeł wkracza w przestrzeń dobrych intencji i zatruwa je nienawiścią. Stanowi ona rewers miłości. Szatan działa na zasadzie odwrócenia tego, co pierwsze, co wyjściowe. Na początku jest byt, logos, rozum, prawda, które diabeł chce przeistoczyć w nicość, afirmację nihilizmu, fałsz. Żeruje przy tym na osiągnięciach umysłów i serc ludzkich, stara się je wykoślawić, wyszydzić, uczynić zeń karykaturę. Każda wielkość stanowi dlań trampolinę, by ją przemienić w miałość i przeistoczyć w środek destrukcji: „Nie ma takiego osiągnięcia umysłu, takiego dzieła ludzkiego geniuszu, które nie dałoby się obrócić przeciwko człowiekowi i nie mogło być użyte w jakiś sposób jako narzędzie diabła.”⁵⁹ Jak mu się to udaje? Diabeł tworzy swoistą formę odwróconego imperatywu kategorycznego, która mogłaby brzmieć: uznawaj drugiego człowieka zawsze jako środek do własnego celu, nigdy nie traktuj jako cel sam w sobie, wykorzystuj go według własnego upodobania i posługuj się nim. Słabość ludzkiej natury polega na tym, że ulegamy takim pokusom, zatruwamy maksymę, niweczymy dobrą wolę i międzyludzkie relacje. Jak bardzo podatna na destrukcję jest nasza kondycja? Kołakowski pisze w duchu Kanta: „Gdy przyjrzymy się samym sobie, wyraźnie zobaczymy, kiedy diabeł nie ma do nas przystępu, a kiedy szeroko otwieramy przed nim drzwi. I naszą sprawą te drzwi otwierać albo je zamykać.”⁶⁰ Ostateczna decyzja należy do człowieka. Nie jest on bezwolną kukielką, poruszaną za sznurki przez siłę wyższą czy sam świat. Na tym polega przewaga człowieka nad diabłem, że ten pierwszy może pragnąć więcej. Diabeł może pragnąć tylko zła (w poszczególnych sytuacjach, w których działa, różnica ma charakter jedynie ilościowy). Człowiek może pragnąć integralności z mo-

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s.156

⁵⁹ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 222.

⁶⁰ Leszek Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji...*, s. 156.

ralnymi nakazami imperatywu, może zespolić swoją wolę z rozumem. Alternatywą jest autodestrukcja człowieczeństwa, jeśli za tym pójdziemy człowieczeństwo trzeba będzie redefiniować, ale czy wiemy w co?

Kołąkowski wiele razy stawia pytanie czy diabeł może być zbawiony? Dodajmy doń pytanie: czy powinien być zbawiony? Większość ludzi wolałaby przecież, aby tak się nie stało. Wszystkie wyrzeczenia, trudy, duchowe zmagania mają sens w perspektywie dualności życia pośmiertnego, wyznaczanej na zasadzie kontrastu: kary bądź nagrody. Jeśli każdy, nawet sam diabeł, miałby dostąpić zbawienia, oznacza to, że spora część ludzkości niepotrzebnie uiściła dość wysoką cenę za wypełnienie imperatywu i przestrzeganie norm. Wszak scenariusz byłby z góry przesądzony. Owszem, Pascal pospieszyłby im z wyjaśnieniem, że przyzwolone życie to żaden koszt, same profity, lecz pewnie wielu z nas na taką odpowiedź by się obruszyło. Powstrzymywanie się od rozpusty, gniewu, drobnych kłamstewek i wielkich oszustw oznacza często duchowy zysk, ale zarazem w utylitarystyczno-pragmatycznym sensie życiową stratę. Kant powiedziałby jednak: to nie ma najmniejszego znaczenia, jakie były czy będą konsekwencje ludzkich decyzji, także te rzutujące w zaświaty. Z drugiej strony można byłoby pomyśleć z otuchą: skoro i sam diabeł zostanie zbawiony i dla nas jest nadzieja. Jednakże nie nam przyjdzie o tym decydować, jeśli w ogóle decyzje takie zapadać będą. Niemniej jednak, zdaniem Kołąkowskiego, który jest w tej kwestii sceptyczny: „Obietnica totalnego zbawienia, nadzieja na dobroczynną apokalipsę, która przywróci człowiekowi jego niewinność sprzeciwia się rozumowi.”⁶¹

Dlaczego podstawowe zasady moralne są powszechnie ważne?

Kołąkowski ceni antropologię i etykę Kanta, nie przeszkadza mu cechujący je radykalizm i rygoryzm (poza nielicznymi wyjątkami, kiedy zdarza mu się nań narzekać...dorobek Kołąkowskiego jest bardzo obszerny, a z upływem czasu sympatia dla Kanta wzrasta). W jego pismach, ilekroć pojawia się wątek przyszłości naszej cywilizacji (przy po wielokroć czynionym zastrzeżeniu, że ta jest sprawą niepewną, w znaczeniu: niewiadomą), pojawia się także patos i wiele na pozór górnolotnych (ale dalekich od pretensjonalności) stwierdzeń. Styl Kołąkowskiego jest erudycyjny, błyskotliwy, nierzadko ironiczny, sam filozof na ogół przyjmuje postawę zdystansowanego obserwatora rzeczywistości i oddanego żmudnym badaniom skromnego historyka idei, acz we fragmentach poświęconych Kantowi wydaje się być bardzo poważny, a nawet uroczysty. Oryginalność Kanta polegała na tym, że jako jeden z pierwszych nowo-

⁶¹ Leszek Kołąkowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 221.

żytnych myślicieli zrozumiał, że etyka i antropologia stawiają w gruncie rzeczy te same pytania. Etyka Kanta jest uzasadniona tezami antropologicznymi. Kant wierzy, że jesteśmy istotami racjonalnymi, zdolnymi do myślenia. Po wtóre i równie ważne, jesteśmy istotami autonomicznymi, władnymi podejmować samodzielne działania. Oczywiście jest, że nie zawsze tak postępujemy, czasem (z rozmaitych względów) nam się to nie udaje, ale możemy powrócić do właściwego wykorzystywania tych zdolności, które są wspólne wszystkim ludziom. Kant nie neguje sfery popędowej w człowieku, uważa jednak, że może ona podlegać kontroli rozumu. Kołakowski rozumie tę podstawową dychotomię myślenia o człowieku na dwa kontrastowo różne sposoby: jako o istocie o nieco jedynie bardziej rozwiniętym układzie nerwowym (tak postrzega się go z inspiracji Darwina) zanurzonej w empirii, z silnie obecną i stale aktywną sferą popędową, albo jako o kimś wpatrzonym w gwieździste niebo, badającym je, opiewającym w poematach, tworzącym kulturę, a w jej ramach: moralność, tym samym zrywającym ze sferą fenomenów na rzecz noumenów. Jest to *par excellence* myślenie Kantowskie. Jak pisze Kołakowski: „ludzkość, która zaniecha tego sposobu rozumienia siebie i zgodzi się na czysto zoologiczną interpretację, nie będzie już ludzkością, jaką znamy, to znaczy w ogóle nie będzie ludzkością. Nie możemy udowodnić, że nie wolno zabijać niepełnosprawnych dzieci. Mamy jedynie powody uważać, że odrzucenie tego zakazu oznaczałoby wyrzeczenie się człowieczeństwa w znanym nam sensie, czyli oznaczałoby koniec ludzkiego świata.”⁶² Podstawowa przesłanka wszystkich myślicieli, którzy stanowią bohaterów niniejszego artykułu brzmi: człowiek jest wolny. Dla Augustyna człowiek zatracą swą wolność, dokonując zwrotu od Boga do zmysłowej natury. Tak jak pierwszy w dziejach upadek, o doniosłych konsekwencjach, był i ponawiany zawsze pozostaje wyrazem chciwości, tak powrót do Boga to przekierowanie woli, pragnienie umiłowania tego, co zasługuje na miłość. Bóg nie szczędzi tutaj swej łaski, oświeca wielu. Dla Kanta potęga woli jest ogromna: człowiek może uniezależnić się od własnej zmysłowości, ale i od rozstrzygnięć rozumu. Kant przeprowadza apologię uznania prymatu obowiązku wywiedzionego z rozumu, idzie mu o przyznanie rozumowi pierwszeństwa przed skłonnościami i preferencjami w nas. Woluntaryzm u obydwu myślicieli nabiera zupełnie innego charakteru. Dla Augustyna, jak pisze Krzysztof Śleziński, „celem moralności jest utrzymanie istniejącego porządku w dziele stworzonym przez Boga, jej podstawą miłość, a środkiem do jej osiągnięcia – wolność”.⁶³ Etyka Augustyna, głoszącego, że kochając Boga z pewnością zła

⁶² L. Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji...*, s. 120.

⁶³ K. Śleziński, *Filozoficzne reminiscencje*, Wydawnictwo Scriptum, Kraków-Cieszyn 2016, s. 105.

nie popełnimy, to etyka umiłowania dobra, dla której centralną kategorią jest miłość. Wola człowieka prawego jest ukierunkowana na miłość. Kant również jest zdania, że bez wolności bezsensowne byłyby wszelkie rozważania etyczne, gdyż te zakładają możliwość dobrego lub złego, ale jednak wyboru. Rozwijanie dobrej woli jest najwyższym celem człowieka. Fundamentalna norma czynków, jaką proponuje Kant, obowiązuje wszystkich ludzi jako istoty rozumne, każdy rozumny człowiek musi uznać imperatyw. Jak celnie zauważa Tadeusz Kroński: „imperatyw kategoryczny nie składa bynajmniej oferty etycznie neutralnej. Nie wskazuje bezstronnie na czym polegają etyczne zobowiązania, po to by działającemu podmiotowi wspomniałomyślnie pozostawić to, czy chce on zaakceptować takie zobowiązania, czy też raczej nie.”⁶⁴ To dzięki władzy rozumu człowiek potrafi działać zgodnie z nakazem, z poczucia obowiązku, a nie zgodnie ze skłonnościami (w tym – przyrodzoną, skłonnością do zła, do egoizmu). Imperatyw wyklucza wszelkie samolubne racje. Cezary Wodziński podkreśla, że na gruncie kantyzmu skłonność do zła jest stopniowalna, Kant wyróżnia bowiem ułomność (*fragilitas*), polegającą na tym, że choć przyjmujemy dobrą maksymę, to jej nie wcielamy w życie, nieuczciwość (*impuritas*) stanowiącą zanieczyszczenie szlachetnych pobudek innymi, niewłaściwymi – stan ten występuje wówczas, gdy imperatyw kategoryczny nie stanowi jedynej zasady rządzącej wolą, lecz pojawia się i druga determinanta, wreszcie królewiecki filozof wymienia złośliwość (*pravitas*) lub zepsucie (*corruptio*). Ta ostatnia jest dla człowieka najgorsza i określa stan przewagi pobudek niemoralnych nad tymi wywodzącymi się z prawa moralnego.⁶⁵ Zło może mieć zatem różne oblicza i może być intensyfikowane za sprawą przechodzenia przez różne poziomy zwyrodnienia. Wydaje się, że wieloma z nas rządzi niestałość w przestrzeganiu zasad. Człowiek jest słaby, ułomny, brak mu stanowczości i konsekwencji. Stąd już niedaleko do przenikania się pobudek moralnych i niemoralnych. Kant piętnował mechanizm wewnętrznego kłamstwa, swoistej samopobłaźliwości w sprawach moralnych. Wreszcie – możemy błędzić zupełnie, kierując się w życiu złą maksymą. Jak pisze Piotr Nowak; „Istnieje w człowieku niejasna skłonność do odmowy, do mówienia temu światu nie, do negowania jego podstaw, denuncjowania dobra, niszczenia piękna. Człowiek potrafi (...) uniezależnić się od prawa moralnego, a nawet odwrócić jego zasady.”⁶⁶

⁶⁴ T. Kroński, *Kant...*, s. 181.

⁶⁵ I. Kant, *O obecności złego pryncypium obok dobrego albo o radykalnym złu w ludzkiej naturze*, cz. 1 *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Znak, Kraków 1993, s. 51. Więcej i bardziej szczegółowo pisze na ten temat Cezary Wodziński w książce *Świątocienie zła*, Leopoldinum, Wrocław 1998, s. 124–126.

⁶⁶ P. Nowak, op. cit. s. XVIII.

Rozum publiczny i wieczny pokój czyli za co jeszcze należy cenić Kanta

Oddajmy głos Hannie Arendt, komentującej kwestię towarzyskości u Kanta: „Żaden człowiek nie może żyć sam. Ludzie są zależni od siebie nie tylko w swoich potrzebach i troskach, lecz także w swojej najwyższej władzy, jaką jest umysł ludzki, który nie potrafi funkcjonować poza społeczeństwem.”⁶⁷ Towarzystwo jest niezbędne zarówno zawodowemu myślicielowi, jak i każdemu człowiekowi dla uspołnienia i klarownego wyłożenia swych myśli. Poczucie smaku, wyobraźnia, wreszcie sam rozum – wszystkie one potrzebują bodźców zewnętrznych płynących od innych ludzi. Oświecenie, powiada Kant, to czas, w którym człowiek stał się dorosły i może decydować o sobie. Świadectwem dojrzałości, którą nazywa wyjściem z niepełnoletniości, co znamienne, Kant czyni publiczne użycie rozumu.⁶⁸ Ma ono służyć także wzmacnianiu powszechnego i kategoriycznego statusu prawa moralnego, ale drogą doń jest krytyczne myślenie, wykorzystanie władzy sądenia, gdy pojawiają się odpowiednie warunki, także wobec innych ludzi. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bezmyślność, rezygnacja z dyspozycji używania rozumu na rzecz zewnętrznych autorytetów, dogmatów, „obcego kierownictwa”.⁶⁹ Kant, jak i Kołakowski to piewcy krytycyzmu i samodzielności myślenia. Dlaczego człowiek pozostaje w stanie niepełnoletności? Przyczynami są: lenistwo, tchórzostwo, konformizm. Nowe i stare przesady wyznaczają schematy, jakie przejmują bezmyślna masa. Z niepełnoletności trudno się wydostać do tego stopnia, że stała się ona drugą naturą człowieka. Dopiero publiczne użycie własnego rozumu dowodzi oświecenia, samodzielności, niezależności człowieka, jest warunkiem wykształcenia dojrzałej sfery publicznej. Samą autonomię rozumie Kant wielowarstwowo: po pierwsze jako prawo do podejmowania decyzji niezależnie od innych ludzi, jako możliwość podejmowania decyzji przez niezależność rozumu, wreszcie – jako doskonały sposób życia, autonomia jest bowiem konieczna dla moralności.⁷⁰

⁶⁷ H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. R. Kuczyński, M. Moskalewicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2012, s. 21.

⁶⁸ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?* [w:] T. Kroński, *Kant...*, s. 164 i dalsze.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Można by prześledzić jak pojęcie to ewoluowało. Dla Nietzschego autonomia jest powiązana z poszanowaniem siebie, miłością do siebie, afirmacją życia aż do woli powtórzenia w paradygmacie wiecznego powrotu. Wolność wiąże się z odpowiedzialnością, koncepcja Nietzschego ma rys etyki dostojeństwa. Według Jeana Piageta autonomia także pochodzi z wewnątrz, a jej owocem jest wolna decyzja. Autonomia oznacza, że ludzie sami wybierają zasady, za którymi podążają. W tym sensie dzieci uznając zasady wprowadzone autorytarnie za obiektywne nie postępują autonomicznie, lecz heterono-

Kołąkowski odnosił się z szacunkiem i ciekawością do różnych postaw ideowych. Krytykował marksizm z tych samych pobudek, dla których wówczas poddawał krytyce filozofię chrześcijańską, stojąc na stanowisku racjonalizmu. Od zawsze chyba fascynowało go napięcie pomiędzy poszukiwaniem Absolutu a pragnieniem potwierdzenia ucieczki od niego, między tym co irracjonalne i naukowe. Oddziaływało to na wielu, także dziś są w Polsce filozofowie z chlubą określający się po stronie błazna z pamiętnego eseju Kołąkowskiego. Wolny i odważny błazen nie wzdryga się przed wartościami pozaintelektualnymi, nie cofa przed absurdem. Błazna cechuje wolność, a jednocześnie nie boi się on wysiłku, nie jest głupkowskim śmieszkiem, stosującym uniki, ani karykaturą mądrości, cynicznie podszywającą się pod cudze zasługi (jak u Nietzschego)⁷¹. W każdym razie Kołąkowski za sprawą swojej erudycji filozoficznej i ogólnej, a także mocy perswazyjnej argumentów zawsze emanował jakąś niezwykłą, intelektualną charyzmą. Jego potrzeba rozumienia świata była dojrzała i wydaje się, że owocna, można by rzec – zaraźliwa, bo wielu czytelnikom się udzieliła, choć niewielu z równym skutkiem. Co mogą nam przekazać wielkie umysły tego świata, takie jak św. Augustyn, Spinoza, Hegel czy Nietzsche? zdawał się pytać. Nie pragnął on zrozumieć wszystkiego, wiedział, że zdobycie odpowiedzi na wiele ostatecznych pytań jest niemożliwe. Jego filozoficzne zainteresowania były bardzo rozległe, nie ogniskowały się wokół jednej szkoły czy wybranej tradycji, choć oczywiście jest w świecie zasłużenie uznawany za wybitnego znawcę pewnych nurtów, jak marksizm czy pozytywizm.

Kołąkowski jest filozofem, historykiem idei, zajmującym się także badaniem moralności, analizującym ją z perspektywy historycznej i kulturowej. Często odwołuje się do norm, którymi ludzie posługują się w życiu, ale i do wydarzeń historycznych. Stawia przed nami pewne dylematy, takie jak: co to znaczy, że jesteśmy ludźmi? Czy można być bardziej człowiekiem lub mniej człowiekiem? Oprócz fundamentalnych, uniwersalnych zagadnień, jak problem tożsamości czy obecności zła w świecie, dopytuje także o sprawy lokalne, np. o patriotyzm i przyszłość Europy. Cóż jest bardziej naturalnego niż miłość do własnego narodu? Będąc patriotą jestem wobec własnego narodu lojalny. Ale jak to się objawia? Trzeba podejmować wysiłek, także kulturotwórczy, aby naród był lepszy, to gotowość do tego, aby go wzmacniać, a nie osłabiać, ale bynajmniej nie izolując się od innych nacji. Wspólnota narodowa żyje wspólną kulturą. Naród to kultura: nauka, sztuka, moralność, religia, trzeba zatem działać na rzecz ich rozkwitu, przez negację nic się nie zrobi. Kołąkowski podejmu-

micznie. Zob. Wincenty Okoń, *Słownik pedagogiczny*, PWN, Warszawa 1981, s. 83.

⁷¹ Zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Zyski i S-ka, Poznań 2000, s. 141–142 oraz 158–160.

je także wątki współegzystowania różnych grup etnicznych na jednym obszarze i w ramach jednego narodu, jak pisze: „historia na wszystkich kontynentach pokazuje, że różne cywilizacje wzajem się zapładniają i że spotkania kultur zawsze przynoszą korzyści. Naród zamykający się we własnej wsobności, reagujący wrogo na wszystko, co postrzega jako odmienne i zadowolony ze swej niezmiennej izolacji nie tylko wyzbywa się twórczego ducha, lecz jest również na najlepszej drodze do totalitarnego despotyzmu.”⁷² Nie zapominajmy, że to Kant był pomysłodawcą projektu związku państw w ramach zjednoczonej Europy, który przedstawił w traktacie „O wiecznym pokoju”, gdzie dowodził, że obiektywnie nie ma sprzeczności między moralnością i polityką.⁷³

Czy możemy zakładać realne zaistnienie stanu wieczystego pokoju? Każdy podmiot (indywidualny i zbiorowy) realizuje swe własne cele, jak to się dzieje, że w skali globalnej przyjmuje to postać pewnego ładu? Zdaniem Kanta jesteśmy bezradni wobec braku struktury zarządzającej. Wątek projektowanego przez niego porządku międzynarodowego jest zdumiewająco współczesny. Miarą postępu moralnego nie są wydarzenia, które mają miejsce, ale reakcja na owe wydarzenia. Rewolucja francuska, zdaniem Kanta, przyniosła odkrycie pewnego potencjału zmiany, choć sama przyniosła też wiele krzywd. Rzeczywistym źródłem przemian społecznych są przekonania, które w sobie nosimy. Rewolucja francuska okazała się wielką sprawą entuzjazmu, który wywołała. W tym tkwi istota rewolucji, że kształtuje bieg wydarzeń, oddźwięk przemian jest rewolucyjny. Kant zgadza się z jednym z fundamentalnych przekonań rewolucjonistów francuskich, że dominacja religii opartej na objawieniu jest najgorszym z losów, jaki może spotkać ludzkość. Przeciwny dogmatyzmowi religijnemu, zdaje sobie sprawę jak może on być niebezpieczny. Wyzwanie, jakie niesie ze sobą prawo moralne jest rzucone każdemu z osobna, każdemu jako jednostce w grupie istot racjonalnych. Bezmyślność w świecie stanowi przejaw zła. Opozycję stanowi unia ludzi racjonalnych, zjednoczonych wspólnym normatywizmem moralnym i prawnym, marzących o wiecznym pokoju.

Aktualność filozofii Kanta – podsumowanie

Dlaczego spuścizna Kanta jest dziś nam tak potrzebna? Bo imperatyw nie stracił na znaczeniu, wraz z postępującym technologicznym i cywilizacyjnym rozrasta się natomiast liczba moralnych dylematów. Kant twierdzi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa przejawiającego się zarówno w twej

⁷² L. Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji...*, s. 97.

⁷³ I. Kant, *Projekt wieczystego pokoju*, przeł. J. Garewicz, B. Markiewicz, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Warszawa 1995.

osobie, jak też w osobie każdego innego człowieka używał zawsze zarazem jako celu, nigdy zaś jako środka.”⁷⁴ Zaraz potem powiada: „przyjrzyjmy się czy to się da wykonać”⁷⁵ i analizuje przypadek człowieka pragnącego popełnić samobójstwo, czy mającego zamiar złożyć kłamliwą obietnicę. Oczywiście Kant broni zakazu składania fałszywych obietnic i zakazu samookaleczenia czy odebrania sobie życia, wskazując że decydując się na taki ruch czynimy człowieczeństwo środkiem do uzyskania zewnętrznego celu. Listę trudnych sytuacji życiowych moglibyśmy dziś poszerzyć o prostytutkę dla utrzymania rodziny, wypełnienie funkcji surrogatki, eutanazję i wspomagane samobójstwo oraz wiele innych. Czy w ramach procedury *in vitro* można się embrionami dzielić? Czy można je odsprzedać albo oddać niepełnej szwagierce?⁷⁶ Czy można ingerować w takie cechy jak kolor oczu i włosów, wzrost, a nawet inteligencję przyszłego dziecka, co na poziomie diagnostyki preimplantacyjnej jest już możliwe? Przeciwnicy tego rodzaju manipulacji na ogół stosują rozumowanie konsekwencjonalistyczne, wykorzystując, jak Barbara Chyrowicz, argumentację z równi pochyłej.⁷⁷ Sprowadza się ona do ostrzeżenia przed uczynieniem pierwszego kroku, który nawet jeśli czynimy go w dobrej wierze, przekonani o jego słuszności – może nas wprowadzić na drogę, gdzie każdy kolejny krok jest coraz bardziej niebezpieczny, a jej kresem jest niewyobrażalna szkoda.

Kant powiedziałaby, że decydując się na takie rozwiązania, człowieka zaczyna się traktować w kategoriach towaru, który można za określoną cenę sprzedać i kupić. Pewnym rozwiązaniem byłoby dopuszczenie jedynie dawstwa nasienia, komórek jajowych i gamet wykluczającego jakiegokolwiek transakcje handlowe. Byłby to gest solidarności i zatroskania o drugiego. Taka postawa stoi w sprzeczności z opcją odpłatnej donacji komórek płciowych. Jednak po przekroczeniu pewnej granicy diagnostyka preimplantacyjna przestaje spełniać funkcje profilaktyczne i może zacząć służyć genetycznemu udoskonalaniu naszego gatunku – produkcji dzieci podług określonego projektu. Kant z pewnością sprzeciwiłby się eugenicie pozytywnej. Jurgen Habermas zauważał, że wprowadziliśmy nową jakość w medycynę rozrodu. Jest nią warunkowe tworzenie życia ludzkiego, biorące pod uwagę preferencje zdrowotne osób trzecich (rodziców, społeczeństwa) oraz ich hierarchię wartości. Czynimy z człowieczeństwa wysublimowany projekt podług własnych aspiracji i życzeń. Prowadzi to do instrumentalizacji ludzkiego życia, które ma

⁷⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 60–61.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Zaspokojenie preferencji genetycznych znalazło już instytucjonalny wyraz w postaci banków spermy. Największym zainteresowaniem cieszy się zamrożone nasienie pobrane od laureatów Nagrody Nobla. Jest ono jednak najdroższe.

⁷⁷ B. Chyrowicz, *Bioetyka. Anatomia sporu*, Znak, Kraków 2015.

służyć urzeczywistnieniu planu osób trzecich; jego reifikacji – zaciera się różnica między tym co powstaje samo, a tym, co zostaje wytworzone; oraz naruszenia wolności i godności podmiotu, ukierunkowanego już w swych początkach na realizację cudzego projektu. Dlatego Habermas proponuje zaliczyć zarodek do „dóbr nierozporządzalnych”.⁷⁸ Oznaczałoby to, że zarodkiem nikt nie może rozporządzać, niezależnie od tego, czy przyznamy mu status bycia osobą czy potraktujemy go jedynie jak biologiczny zlepek komórek.

Możemy także zadać pytanie: dlaczego nie powinniśmy godzić się na płatne czy wynagradzane dawstwo narządów?⁷⁹ Wszak libertarianie uważają, że człowiek powinien mieć taką możliwość, gdyż jest jedynym dysponentem własnej osoby, ciało stanowi naszą własność i możemy z nim uczynić co zechcemy. Wobec takiej argumentacji, idąc za Kantem należałoby wysunąć pewne zastrzeżenia. Przeszczep narządów wymaga pośrednictwa lekarza, który może z kolei uważać płatne dawstwo organów za niemoralne. Jest to bowiem instrumentalne potraktowanie własnego człowieczeństwa jako źródła zarobku, który staje się nadrzędnym celem. Co oznacza obawa przed zezwierzeniem człowieka, jaką wyraża Kant? Nie chodzi mu przecież o stosowanie ksenotransplantacji, które to w jego czasach było nie do pomyślenia. Choć takie próby podejmowano już wcześniej, dopiero w XX wieku zaczęto odnosić na tym polu sukcesy, ciągle jednak traktując przeszczepy odzwierzęce jako eksperymentalne i obciążone dużym ryzykiem. Niedawno wyhodowano świnię wolną od PERV (fibroblastów), ze zmodyfikowanym genomem, stanowiącym hybrydę komórek świni i komórek ludzkich, aby przeszczep świńskiego serca był bezpieczny. Współcześnie wśród bioetyków toczona jest dyskusja nad wykorzystywaniem procedury *in vitro* do powoływania na świat dawców narządów. Diagnostyka preimplantacyjna umożliwia oznaczenie tzw. antygenów zgodności tkankowej. Można w ten sposób stwierdzić czy przyszłe dziecko nadaje się na dawcę tkanek i narządów do przeszczepów dla potrzebującego ich rodzeństwa czy rodzica. Pierwsze dziecko poczęte przy wykorzystaniu diagnostyki preimplantacyjnej, które potem zostało dawcą szpiku przyszło na świat w Wielkiej Brytanii w roku 1989. Według badaczy z Instytutu Genetyki Reprodukcyjnej w Chicago w latach 2002–2003 narodziny pięciorga dzieci z żądanymi antygenami zgodności tkankowej wymagały uprzedniego wytworzenia 199 zarodków, z których wszystkie zostały zamrożone i po pewnym

⁷⁸ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy mierzymy do eugeniki liberalnej?*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Wyd. Scholar, Warszawa 2003, s.120.

⁷⁹ Maria Nowacka wskazuje, że pojęcia te definiują różne sytuacje. Dawstwo wynagradzane polega na oddaniu organów przez dawcę nie za pieniądze, lecz za „różnego rodzaju korzyści z zakresu ubezpieczeń zdrowotnych lub innych form wspomaganie socjalnego.” Zob. też, *Etyka a transplantacje*, PWN, Warszawa 2003, s.186.

okresie zutyliizowane.⁸⁰ Dziś dyskutujemy nad nowymi kontekstami w transplantologii, co znamienne, Kant jest jednym z najważniejszych filozofów, który dostarcza nam ważkich argumentów w toczących się sporach. Nie pytamy bowiem już o to czy coś jest możliwe, tylko o moralne uzasadnienie pewnych procedur. Możemy tylko przewidywać, że w przyszłości dylematów bioetycznych będzie dużo więcej. Kant daje nam ważną lekcję: moralność nie jest konkurencyjna wobec legalności, lecz stanowi jej spotęgowanie i wzniesienie się ponad nią. I dopowiada: obiektywnym kryterium moralności jest imperatyw kategoryczny.⁸¹ Nie należy go postrzegać przez pryzmat brzemienia. To ostatnie ma inny charakter. Filozof jest pryncypialny, jeśli idzie o nadrzędność moralności, ale zarazem świadomy tego, jak niedoskonały jest człowiek. W „Religii w obrębie samego rozumu” pisze wszak, że zło jest obecne w naturze ludzkiej w sposób nieusuwalny (reminiscencja Augustyńskiego grzechu pierworodnego). Jest realistą, ale pozostawia nam nadzieję i konkretne tropy jak żyć, aby żyć dobrze. To połączenie prostoty i głębi, realizmu i idealizmu, normatywnej, dość abstrakcyjnej teorii z praktycznym wymiarem życia zafascynowało Leszka Kołakowskiego.

Bibliografia

- Agamben. *Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. M. Ratajczak, K. Szadkowski, Warszawa 2010.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu cz. 3 Totalitaryzm*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, NOWA, Warszawa 1993.
- Arendt H., *Origins of Totalitarianism 2. Imperialism*, A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, San Diego 1976.
- Arendt H., *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, Fundacja Augusta h. Cieszkowskiego, Warszawa 2012.
- św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, przeł. A. Trombala, PAX, Warszawa 1953.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, Warszawa 1958.
- Chyrowicz B., *Bioetyka. Anatomia sporu*, Znak, Kraków 2015.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Wyd. Scholar, Warszawa 2003.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2012.
- Hem E., *Suicide Risk in Cancer Patients from 1990 to 1999*, „Journal of Clinical Oncology” nr 20/2004.

⁸⁰ Y. Verlinski i in., *Preimplantation HLA Testing* w „Journal of the American Medical Association” 2004, nr 17.

⁸¹ Więcej i bardziej szczegółowo o relacji między moralnością a prawem, a także o zakresie pojęcia imperatywu kategorycznego jako naczelnej maksymie, z której wyprowadzone zostają pewne zobowiązania pisze Tadeusz Kroński w swojej książce *Kant* na stronach 179–188.

- Historia filozofii politycznej. Część druga*, red. P. Nowak, Wyd. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2016
- Kant I., *Dzieła zebrane*, tom V, przeł. W. Galewicz, M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2004.
- Kant I., *O obecności złego pryncypium obok dobrego albo o radykalnym złu w ludzkiej naturze, cz. 1 Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Znak, Kraków 1993.
- Kant I., *Projekt wieczystego pokoju*, przeł. J. Garewicz, B. Markiewicz, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Warszawa 1995.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984.
- Kołakowski L., *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990.
- Kołakowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków 2012.
- Kołakowski L., *Herezja*, Znak, Kraków 2010.
- Kołakowski L., *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 2000.
- Kołakowski L., *Niepewność epoki demokracji*, Znak, Kraków 2014.
- L. Kołakowski, *Ułamki filozofii*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2017.
- Krąpiec M.A., *O polskiej kulturze humanistycznej, z Ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia Piotr S. Mazur*, Polskie Tow. Tomasza z Akwinu, Lublin 2011.
- Kroński T., *Kant*, PWN, Warszawa 1966.
- Lessing G., *Philosophical and Theological Writings*, tłum. H. B. Nisbet. Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Zyski i S-ka, Poznań 2000
- Nowacka M., *Etyka a transplantacje*, PWN, Warszawa 2003.
- Okoń W., *Słownik pedagogiczny*, PWN, Warszawa 1981.
- Safranski R., *Zło. Dramat wolności*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013.
- Sandel M., *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie?*, przeł. O. Siara, Kurhaus, Warszawa 2013.
- Singer P., *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2003.
- Singer P., *W obronie zwierząt*, tłum. M. Betley, Wyd. Czarna Owca, Warszawa 2011.
- Singer P., *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A.Szczęsna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2004.
- B. Spinoza, *Traktaty*, przeł. I. Halpern Myśliński, Antyk, Kęty 2003.
- Studia z dziejów filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, Toruń 1999.
- Szewczyk K., *Medycyna na granicach życia*, PWN, Warszawa 2009.
- Śleziński K., *Filozoficzne reminiscencje*, wydawnictwo Scriptum, Kraków-Cieszyn 2016.
- Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Znak, Kraków 2015.
- Verlinski Y. i in., *Preimplantation HLA Testing* w „Journal of the American Medical Association” 2004, nr 17.
- Wodziński C., *Światłocienie zła*, Leopoldinum, Wrocław 1998.

Summary

The article presents a deep study of Immanuel Kant's moral philosophy, philosophical anthropology and political philosophy. The second goal of the author is to explain why is ethics essential for western civilisation's survival, according to Leszek Kołakowski. Does Kant in fact provide us with arguments in contemporary bioethical disputes.

Abstrakt

Artykuł stanowi pogłębione studium na temat filozofii moralnej, antropologii filozoficznej oraz filozofii politycznej Immanuela Kanta. Drugim celem, jaki postawiła sobie autorka jest wyjaśnienie dlaczego zdaniem Leszka Kołakowskiego etyka Kanta ma fundamentalne znaczenie dla przetrwania zachodniej cywilizacji. Czy rzeczywiście i w jakim sensie Kant dostarcza nam argumentów w toczących się współcześnie sporach bioetycznych?

Keywords: Kant, Kołakowski, devil, ethics, evil

Słowa kluczowe: Kant, Kołakowski, diabeł, etyka, zło,

Anna Szklarska – a doctor of philosophy, currently an adjunct lecturer in Social Philosophy Chair of Institute of Philosophy and Sociology at the Pedagogical University in Kraków and also a PhD student in Chair in Philosophy of Politics of the Institute of Political Science and International Relations of the Jagiellonian University. She is interested in ethics, history of philosophy, social and political philosophy, philosophical anthropology, philosophy of culture and also bioethics.

Anna Szklarska – doktor filozofii, obecnie adiunkt w Katedrze Filozofii Społecznej Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie oraz doktorantka w Katedrze Filozofii Polityki w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania badawcze dotyczą etyki, historii filozofii, filozofii społecznej i politycznej, antropologii filozoficznej, filozofii kultury, a także bioetyki.

MÁRIA KLOBUŠICKÁ

ORCID 0000-0002-5327-7391

DOI 10.24917/20838972.14.5

Mass Media and Manipulation – ethical considerations

The mass media are now so deeply anchored in public life that they are ascribed the position of “the first government”. They have become the mysterious and great world of man. In their extensive function mass media are the holders of varied good, intended for individuals and society, or a factor of widespread evil. The media enslave the human mind so that they serve the political and social groups which exploit us. Various forms of manipulation, which cause degradation of the personality of man and contribute to actual brainwashing, are today a challenge for competent professionals and scientists, to provide a solution to the problem of mass means of communication. The so-called “new philosophy of communication” plays a very important role in this process – liberty does not mean only freedom and liberalism, but it means upholding truth and responsibility.

Thus, while social communication rightly looks to the needs and interests of particular groups, it should not do so in a way that sets one group against another—for example, in the name of class conflict, exaggerated nationalism, racial supremacy, ethnic cleansing, and the like. The virtue of solidarity, “a firm and persevering determination to commit oneself to the common “good” ought to govern all areas of social life—economic, political, cultural, and religious. The origin of some individual and social problems lies in the replacement of human relations by the increasing use of the media and their passionate identification with fictional heroes. The media cannot replace direct personal contact or relationship between family members or among friends. However, the media may also contribute to the solution of this difficulty when using focus groups, interviews about films and radio broadcasts, communication between people to help stimulate, rather than replace it.¹

¹ Pastoral Instruction “Aetatis Novae” On Social Communications On The Twentieth Anniversary Of Communio Et Progressio (1996), pp. 13-14, p. 7.

Man as a recipient of the media

Man is a creation of God – God is the creator and the creator is an artist. The artist gives his work shape and form. Nowadays mass media has become a great artist, “a rival to God”, especially television and the internet. We can say that since we were born, in principle we have not changed much – we allow them to form our thinking. Therefore it is important that the media and their staff have in mind the moral aspects of the influence of the media. People are influenced in four main areas:

1. Intellectual – our mind has a craving to know something new,
2. Moral – there is an emphasis on the responsibility of the authors as well as the recipients of media products,
3. Aesthetic – desire for beauty, the artistic experience, entertainment, is good as far as it goes, but it can be done in a decent, attractive and dignified manner,
4. Religious – this factor is essential because it permeates all previous areas. Christians should understand and take to heart Christian principles and live by them. About 70% of the population claim to be Christians in Slovakia. Unfortunately this is not reflected in programmes produced by the mass media!

The German thinker, writer on ethics and theologian Dietrich Bonhoeffer during the time of World War II as he addressed himself to the media said. “Anything clothed, veiled, pure, and chaste is presumed to be deceitful, disguised, and impure; people here simply show their own impurity.”² Roman Králik commented upon this and said: “God has been displaced from the world and from the public areas of human existence.”³ In this regard, I am often reminded of the warning statement of the famous professor of Bratislava Andrej Dermek who commented on the impact of mass media. He said: “The mass media do the public harm. We are formed by a certain power, so that we stop thinking like humans: we are only left with great desires and expectations.”⁴

The media have great power in influencing the common man. The media are able to influence attitudes, opinions, values, beliefs, the behaviour of individuals and society as well. They affect every human activity. “In order to live well, man must know the purpose of his activities, his actions. Purpose cannot be recognized without everyday wisdom and

² D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, An Abridged Edition, SCM Classics, 2002, p. 128.

³ R. Králik, , “Dynamika vnútorného prežívania ako výpoveď o človeku a jeho svete – Dietrich Bonhoeffer a jeho zápas,” *Fyzika a etika III*, eds. Cyril Diatka and Ivana Miháliková, Nitra: UKF Nitra, 2009, p. 194.

⁴ M. Klobušická, “Najobľúbenejší profesor,” *Život a dielo dona Andreja Dermeka*, eds. Július Obonya, Bratislava: Don Bosco, 2005, p. 47.

prudence (*fronesis*). These two civic virtues shape the ethically capable, advanced citizen (*spondaios*) to create order, coherence and harmony in a cosmos of his own.⁵

Information from the media affect man in several ways, for they affect his senses. Perhaps the most obvious is their power during campaigns when more and more media are merged into one. Contemporary mass media are characterized by a preference for all that is negative, which often gives the impression that evil always wins. If the media discover the spirit of truth, they have to make an effort to refute the view that the most important news is negative news and that affects the public in that it gives them the impression that it does not always pay to be good. Public media must take a clear stance to this issue, since the recipient is man who is easily influenced.

The media are essentially characterized by the following features: the tendency to monopolization, an increase in size, vertical integration, creating conglomerates (mixture, conglutinate), diversification (subversive and destructive activities), transnational character, cooperation, tendency towards complete domination of the process (production – financing – distribution), notifications of certain values.⁶

Another negative feature is that the media create a distorted version of reality. They cause a secondary cultural and intellectual illiteracy, obscure ethical standards, and even undermine the moral foundations and responsibility of society. This can happen by watching various reality shows or simple-minded soap operas. The negative aspects of mass media can include the possibility of political and ideological manipulation. The media often give partial truth and partial information, which may impede or preclude a critical assessment of individuals, institutions and ideas, because much depends on the method of their presentation.

The Ethics of Mass Media and Manipulation

“Accelerating the pace of life is highly damaging to the moral condition of man’s relationship to the values and the poor condition for the presence of ethics in everyday life.”⁷ The same is true with regard to addressing the issues of Mass Media Ethics.

Mass media are the most important information, cultural, educational and artistic tool that leads and inspires the family and society. If they

⁵ M. Bal-Nowak, *Prawa człowieka a dobro wspólne*, [w:] *Etyka i polityka*, eds. Dorota Probuca, Kraków: Impuls, 2005, p. 361.

⁶ G. Burton, J. Jiráček, *Úvod do studia médií*, Brno: Barrister & Principal, 2001, p. 148.

⁷ J. Byrska, *Pochodzenie treści etycznych w życiu publicznym*, [w:] *Etyka i polityka*, eds. D. Probuca, Kraków: Impuls, 2005, p. 235.

respect the ethical and moral principles they can become an effective instrument for unity and understanding, a messenger of human and societal values. On a daily basis, however, we encounter much negative phenomena stemming from their influence. Therefore, it needs a new philosophy of communication: freedom means responsibility! “Public authority in these matters is bound by special responsibilities in view of the common good, to which these media should be committed... Lastly, the same public authority which legitimately concerns itself with the health of its citizens is obliged, through the promulgation and careful enforcement of laws, to exercise a fitting and careful watchfulness lest grave damage befall public morals and the welfare of society”⁸... “They punish any violation of each man’s right to a good reputation, secrecy and privacy. Nothing can justify resorting to false information in order to manipulate public opinion through the media. Public interventions do not restrict the freedom of individuals and groups.”⁹ From a psychological point of view this is a remarkable reflection of Dorotha Probučka. Regarding the question of the threat of legal proceedings against the media and its educational character she said: “We should also mention the educational function of punishment, intended as moral retaliation. The sharing of experience of what we did to others should be the expiation of wrongs caused and their understanding as well. Only by understanding what we have done to other people can we provide a remedy and one of the methods which leads to such an attitude is a personal experience of injustice we had to face. In the case of people unable to imagine themselves in the place of someone else and for people suffering from moral immaturity only the individual experience of those who suffer can be a condition for internal transformation”¹⁰

All human life is lived in a particular moral context. Even the mass media (especially television) shape the public morality. It is a process which is encouraged if we allow television to shape our morality. According to Thompson, the media enable “... communication from a large spatial and temporal distance ...”¹¹ It was Bernard Cohen who originally suggested that “the press may not be successful much of the time in telling people what to think but it is stunningly successful in telling its readers what to think about.”¹²

⁸ Druhý Vatikánsky koncil, *Inter mirifica* (Vatikán: 12 ACTA APOSTOLICAE SEDIS 56, 1964), 149.

⁹ *Katechizmus Katolíckej cirkvi, V. Používanie prostriedkov spoločenskej komunikácie, b. 2498* (Trnava: SSV, 2002), p. 597–598.

¹⁰ D. Probučka, *Etyka normatívna wobec sytuacji granicznych czyli jak reagować na zło*, [w:] *Etyka wobec sytuacji granicznych*, eds. D. Probučka, Kraków: Impuls, 200), p. 66.

¹¹ G. Burton, J. Jiráček, *Úvod do studia médií...*, p. 18.

¹² M. Howiecki, T. Zasepa, *Moc a nemoc médií*, Bratislava: SAV, 2003, p. 38.

The electronic expansion of the media have raised awareness of people, but on the other hand also increased their manipulation. What is happening today is a proof that the media control and manipulate people like never before. This happens on the basis of how people behave and what they are focused on.¹³

Manipulation (from Latin – *manus*) can be understood as a kind of behaviour in a clever or dishonest way. It is a means of coercing the listener/viewer, by achieving the ideological, political, business, cultural dominance over the individual and society. The recipient of this information, who is the subject of the manipulation, is not simply unaware of being manipulated. These effects on people are aimed at the individual and hidden, often creating a false sense of reality.

According to Polish experts, mass media manipulation is vague, devious, a sly choice of information and language resources with intention to:

- Affect the moods and opinions of other people,
- Obtain the possibility of manipulating the behaviour of people and achieving the goals and benefits of the manipulator.¹⁴

We can say that manipulation is very close to violence. Nowadays it is the most effective way that mass media can obtain money and power. It is created by whole team created of experts from the field of psychology, sociology, mass media communication and public relations.

It would be untrue to say that media reality is emerging as a result of intentional manipulation – it is more an “aesthetic” change of reality – creating pseudo-events, the choice of topics to be discussed, highlighting the negativity and elitism (ethnocentrism), “said Ivan Vagner in his book entitled TV news – psychological pressure? He also defines the main reasons why there is this manipulation.

TV News must follow as certain pattern. There is constant emphasis on a specific “theme for the day”, relating to new affairs and assumptions.

1. It is important not to ignore economic aspects – the desire to sell information. Therefore it is necessary to have information as soon as the incident occurs, even if the report is not detailed enough. It is necessary to bring a varied and interesting picture of the world in order to satisfy the reader or viewer.
2. It should rather provide the information that the reader expects, than those that are available. In practice, this means the selection of a certain press agency as the source of news. In practice, this means that the assumption that an assassination is more impor-

¹³ M. Béreš, *Jak manipulovat s lidmi*, Brno: Computer Press, 2007, p. 89.

¹⁴ M. Howiecki, T. Zasepa, *Moc a nemoc médií...*, p. 36.

tant than a report on a new method of irrigation. A report on an assassination has a limited impact of several hours duration. A report on irrigation can affect the next decade. Elitism states prefer to have more influence in international decision-making environment, they are capable of better business relations and they have better and more stable currency.

3. All this information should be preferably brief, clear, and permit fast processing. Information on disasters, violence and terrorism in general and negative phenomena are also popular because they permit a clear and concise treatment of the event.¹⁵

The media are a reflexion of society. They mainly follow the interests of their owners, the media tycoons. And these are the main reasons for manipulative efforts and practices. Therefore, it is impossible to expect different behaviour and keeping ethical standards. Their social system and internal adjustment leads to the manipulation of people.

Methods and effects of manipulation

Manipulation is understood as a way of influencing individuals or groups, or the community, in order to change their views and opinions, of course, without a group or individuals being aware of this. Information and events which the mass media pay attention to are focused on the topics which the public consider to be of most interest.

Manipulation influences all areas of our life and has an impact on everyone. There is no escape, it is up to each of us how to process it, or we can live a lonely life. But that would mean avoiding contact with other people. Most of the population is characterized as unable and depressed to exist without communication and contact with other people. Simply said we are sociable creatures.

Manipulation can be seen as:

- Elements of processing information: such as fear, emotionalism, or concealment of fact in saying only half the truth, abuse of terms, hiding the real intentions while using people who have some authority
- Means of processing information: the use of stereotypes, myths, political gossip, and camouflage.
- Principles of processing information such as individualization, graduation, creating the illusions of reality, the use of funds accepted by society, incomplete information, or expected information
- Techniques of processing information such as repetition, concealment, misuse of symbols, extraordinary speeches, selection, other attractive manoeuvres, refinement of terms, fashion, indirect influence

¹⁵ I. Vágner, *Televizní zprávy – psychologický nátlak?*, Praha: Argo, 199), p. 150.

- Because of this manipulation it is hard to distinguish truth from falsehood and reality from propaganda. If there is any other opinion, alternative, inadequate current propaganda, manipulators are designed to instantly discredit or ridicule it. Methods for determining the order of the day and influencing public awareness have significantly improved. For one of the modern methods of the processing of information we can say: “Manipulation of any kind, even so delicate and refined as for NLP (Neurolinguistic programming), always results in the total defeat of the individual, and the loss of any human dignity. The subject of loss is a person of different intervention and loser is also the initiator of the influence itself. Defeated person lost dignity and loser resigned by making a decision for such action.”¹⁶ Manipulation can be implemented in different ways. Frequent methods used in the processing of information are: order of presentation, omission of certain facts, the effect of a third person and hidden persuasion.

Hidden persuasion – is the most dangerous method of mass media manipulation for it involves the dishonest processing of information. Journalists who are dedicated to this form of manipulation in the USA are called “the hidden persuaders”. Hidden persuasion, among other things, is when the opinion of a certain group with a political axe to grind is presented as the total truth about reality. This truth is so evident that only fools do not understand it. In using hidden persuasion the most effective way is to deal in vague and ambiguous terms so that the recipient believes that these terms are precise, having only one sense, but which were created by their producer.

A recipient must feel ashamed that he did not understand or ascribed to it another meaning, a very traditional one, so he starts to believe that producer is aware of what he says. In this spirit, a certain order in the presentation of information is considered to be obvious and widely accepted: it is tacitly accepted as the only correct and democratic version, but the most modern, advanced and open form of it.

In hidden persuasion there is always a tacit assumption (hidden of course). Such convictions clash against those of all sensible people, and in addition, give the impression that this is an open-minded approach to the question, as it comes from a group of eminent people. Hidden persuasion carefully avoids the suspicion that it could sow even the slightest doubt in the recipient. Where there are no doubts – because it is a confirmed fact or an obvious truth – hidden persuasion causes them by using ignorance of the matter in hand.¹⁷

¹⁶ D. Probuca, *NLP a imperatywy kateryczne Kanta*, [w:] *Etyka – Psychologia – Psychoterapia*, eds. A. Margasiński, D. Probuca, Kraków: Aureus, 2004, p. 107.

¹⁷ M. Howiecki, T. Zasepa, *Moc a nemoc médií...*, p. 41–42.

Ironically, the educated part of the population then becomes the subject of media manipulation rather than ordinary and simple people. The reason may be the fact that educated people with a higher social status are much more interested in politics and in the economy. They read more, they discuss more, etc.

Advertising as the most common means of media manipulation

Advertisement is a philosophical and psychological phenomenon, especially in the context of creating its own truths about advertising. Sometimes we talk about so-called “innocent lies” which are the part of everyday life. Since the essential characteristic of lies is their vulnerability, in advertising lies this threat becomes more urgent.

People often find advertisements disturbing. It is considered to be unpleasant and even nasty sometimes. People often complain about being disturbed by it while watching TV, listening to the radio or reading newspapers. It is important to remember that without advertising much of media would not be able to exist. Media earn much money by advertising. Without this income, there could be only the media that someone would be willing to finance or state media.

Advertising is a special type of manipulation of human mind and emotions. We have to face it everywhere. Media influence human and cultural life and are financially dependent on advertising. “There is no doubt about the fact that mass advertising is nothing more than handling people, but a controlled one. It happens because most of the people like advertisement and want to be manipulated.”¹⁸

Advertising is often criticized as a tool to manipulate people. Advertising sells an image and the lifestyle more associated with the product than the product itself. Advertising continues to evolve along with the entire society and under its influence people form new ideas of utopia.

Advertising also can be, and often is, a tool of the “phenomenon of consumerism,” as Pope John Paul II delineated it when he said: “It is not wrong to want to live better; what is wrong is a lifestyle which is presumed to be better when it is directed toward ‘having’ rather than ‘being’, and which wants to have more, not in order to be more but in order to spend life in enjoyment as an end in itself.

Sometimes advertisers speak of it as part of their task to “create” needs for products and services – that is, to cause people to feel and act upon cravings for items and services they do not need. “If ... a direct appeal is made to his instincts – while ignoring in various ways the reality

¹⁸ M. Béreš, *Jak manipulovat s lidmi...*, p. 97.

of the person as intelligent and free – then consumer attitudes and lifestyles can be created which are objectively improper and often damaging to his physical and spiritual health.

This is a serious abuse, an affront to human dignity and the common good when it occurs in affluent societies. But the abuse is still more grave when consumerist attitudes and values are transmitted by the communications media and advertising to developing countries, where they exacerbate socio-economic problems and harm the poor.

Similarly, the task of countries attempting to develop types of market economies that serve human needs and interests after decades under centralized, state-controlled systems is made more difficult by advertising that promotes consumerist attitudes and values offensive to human dignity and the common good. ¹⁹

Advertising attacks emotions and instincts, and often exploits human weakness. It is so subtle and sophisticated that it is hard to escape its influence. Someone has jokingly said that word advertising means a repeated lie. Perhaps this statement is not far from the truth. The use of mass media advertising is a tool that has a large, widespread force capable of influencing the attitudes and behaviour of people today. This way they can be controlled and manipulated.

Oliviero Toscani in his book *Advertising Is a Smiling Carcass*, states: “Advertising does not sell products or ideas, but false, intoxicating idea of happiness. It is harmful and hedonistic just by its instructions for the joy of living under idealized standards of wealthy consumers. Advertising offers us a world of increasingly enthusiastic naiveties in times of economic and spiritual crisis.”²⁰

According to J. T. Russell and R. Lana we can distinguish three main periods in the history of advertising:

Pre-marketing period – from the beginning of the commodity exchange in prehistoric times until the mid-18th century – communication between the seller and the buyer takes place in primitive ways – print era began only at the end of this period

Period of mass communication – from the mid-18th century to the first decade of the last century – from the use of printing, film and radio,

Research period – within the last fifty years techniques that enable the identification and achievement of a specific target group with the assistance of modern communications technology have improved.²¹

¹⁹ Pápežská rada pre spoločenské komunikačné prostriedky, *Etika reklamy /10/*, eds. John P. Foley and Pierfranco Pastore, (Vatikán 22. februára 1997), [cit. 2012.08.03.] Dostupné na internete: www.kbs.sk.

²⁰ O. Toscani, *Reklama je navoňaná zdochlina*, Bratislava: Slovart, 1996, p. 20-21.

²¹ P. Štarchoň, *Vademecum reklamy: vybrané teoretické aspekty*, Bratislava: UK, 2004, p. 9–11.

These periods, however, cannot be equated with the revolutionary upheavals in advertising, but we associate them with the development of the means of communication. This development proceeded in an evolutionary manner which was affected by the external influences of the society.

How is advertisement connected with ethics? Ethics in advertising is an area in which adherence to ethical principles is required by public opinion, especially in the sphere of influencing the recipient to purchase goods and services. One of the most famous advertising codes of ethics is the International Code of ads (also referred to as a code of advertising techniques) which is based on the principles of the International Chamber of Commerce.

The ultimate goal of ethics in advertising is a real benefit for all the components of the promotional process. It is beneficial not only for the advertiser, advertising agency and the transmission medium but especially for the consumer.²²

Ethical advertisement should:

- Be true, inform and persuade, respect the dignity and value of man in shaping the personality of man – to be educational, it is also useful if it is aesthetic and contains elements of humour.

Unethical advertising:

- is untrue, disrespectful, rude, unfair – accepts only a certain group of people (the rich), manipulates man, degrades and humiliates man and the real issues are omitted.

View on internet and electronic fraud

Nowadays man is increasingly looking for an information refuge in aesthetics and culture. Supposed transcendentalism, conducted through cyberspace becomes more interesting than the Good News about God, the Gospel. This has become a major challenge to theology. In fact, there is no culture without discernment (nature of the internal content of works of art). The media, especially television and the internet are the opposite of discernment. They attack us in a continuous flow of images and information. We get so embroiled in this chaos which is the exact opposite of culture. It becomes a non-culture or counterculture. One response to this threat of chaos is a general idea of communication. The basic tool of this idea is the internet. Nowadays, the internet is certainly considered to be a modern phenomenon in the media. It is a global network of computers. It is used mainly to transmit different types of information in the form of text, images, photographs, videos, etc. It provides a number of

²² P. Horňák, L. Šefčák, *Etika reklamy. Etika žurnalistiky*, Bratislava: SOSPPRA, 1999, p. 14.

services in the form of “online communication”. Internet connection is almost everywhere.

The internet is based on these three basic principles:

- Connectivity of all computers of the world (the fastest transfer of data at the same time)
- Simple network (connectivity)
- Ability to send all datagrams of the Internet via all media (multimedia).²³

The internet allows us to increase contact with mediated reality, but also causes a lack of direct contact with people, nature or works of art. We have to pay for it all. Modern media gifted us by divine power: we can see into the far future.

However, we have reduced our ability to distinguish between what is real and what is an illusion. For children it can have tragic consequences. There is a limit that cannot be exceeded.

Most Internet violations are associated with widely understood manipulation. A common form of manipulation is to modify the web’s foreign websites. The press has reported the modification of websites in such institutions as the CIA, Department of Justice, and the U.S. Air Force. It is also known that election websites representing different parties in the UK have been changed. In Poland, there was a modification of the Government Information Centre. Hacking unknown websites can be fun, but it can also be a sign of terrorism. The stealing of mailing lists has become notorious. Nowadays even e-mail addresses can be stolen.²⁴

Handling and offenses which has appeared on the Internet do not destroy the value of this new tool of interpersonal communicating. They depend on the man who is responsible for each act – good or bad. Solving complex problems of the Internet depends mainly on education and moral formation of man.

The “image” character of the current mass media culture

The modern media have the power to create symbols that play a significant role in shaping the moral environment of contemporary man.²⁵ However, they can perfectly handle the interpretation of events. Masters of the spiritual life say that ‘God gives facts and their interpretation is shaped by the Devil’.

²³ J. Charvát, L. Šefčák, *Médiá a politika*, Bratislava: MERKUR Print, 1998, p. 23.

²⁴ T. Zasepa, *Media, człowiek, społeczeństwo: Doświadczenia europejsko-amerykańskie*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2000, p. 276.

²⁵ T. Zasepa, *Médiá v čase globalizácie...*, p. 31.

This is a crisis of European culture, particularly the Christian element of European culture. It is a crisis of “European transformation of consciousness in extreme contradictions of Christian heritage. European atheism is a challenge that should be seen from the perspective of a European consciousness. It is more a rebellion against God, and infidelity in relation to God than just simple negation of God. This is a crisis and challenge to Christianity and the Church in Europe.”²⁶

Nowadays, mass media compete with traditional methods of education. They completely occupy time, space and internal adjustment of children and young people. Young people are very fascinated by the behaviour of celebrities and media heroes. In the past children and the young people used to be educated and formed by school or by church institutions. Nowadays the media takes this place thanks to their sophisticated forms of manipulation. The question is whether this process is of educational and enriching quality or whether we can observe rather the opposite tendency.

Igor Lomnický said: “The problem we have to face today is the reality that in the past children used to have their parents as role models. They lived with them and helped them. Nowadays they live individual lives in an isolated world full of complicated and various “media” heroes. This way child loses the live model, a kind word, empathy, positive acceptance and affection. In order to become an empathetic human being a child needs to share the rich human experience. Children miss those positive situations and activities that they once shared with their parents and grandparents as well. There are fewer tasks, which former generations dealt with together. At the present time, there is a lack of cooperation; they who were once united by a common parental pattern are now forced to live as isolated individuals.”²⁷

The mass media have become the status quo rather than the bearers of change. They are able to form a semblance of normality to all cultural and moral deviation, by promoting violence, greed, and sexual deviation. In the world of the media everything all these perversions are presented as being entirely normal.²⁸ Andrea Lesková said: “The currently pressing question becomes what are the real values in the media compared to commercially prioritized media contents, presenting even negative value.”²⁹

²⁶ Ján Pavol II, *Kryzys Európy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie*. Przemówienie do uczestników V. Sympozium Konferencji Episkopatów Europejskich, 5. 10. 1982, *L'Osservatore Romano*, 1982 nr 10, s. 12.

²⁷ I. Lomnický, *Etická výchova ako inšpirácia na každý deň*, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2010, p. 44.

²⁸ T. Zasepa, *Médiá v čase globalizácie...*, p. 33.

²⁹ A. Lesková, “Masmediálne vzory vo vzťahu k adolescentom,” *Podnikanie v konkurenčnom prostredí*, Komárno: EF Univerzita J. Selyeho v Komárne, 2012, p. 280–286.

The knowledge accumulated in seventy years of research shows that the media provide us with a blurry image in which we can see ourselves. Through the glass of this mirror we live, breathe and feel our existence at the same time.

Not only each individual, but the whole human society inherited a rich network of socio-cultural and moral traditions. The media seems to have lost this true value, logic and consistency. Culture is inseparable from public information.³⁰ The source of information is important because in it we can achieve recognition of truth or falsity. Work is important in its sources and facts – making connections, interpretation, presentation methods, the process of selection / prioritization, emphasis, omission /.³¹

The formation of morality in the culture of the media

A media culture has its own system of attitudes that affects:

1. Manipulation of the recipient – using the ethos of profit leads to an infinite demand for various products. When we agree, we lose part of our free will. Consumerist ethos is a combination of “tastes” and “need.” Passion becomes a thing similar to a moral principle.
2. Fear of being left out – one of the most negative consequences of television ethos which impact on people is the destruction of their natural ability to live in solitude, which a person sometimes urgently needs.
3. Self- satisfaction is one of the aspects of culture in which we consider the hypocrisy of any concern for values, particularly religious ones.
4. Sexual stimulation – has to attract the attention of the audience and therefore there is a visible increase of viewership. It is really difficult to find TV shows in which sexual abuse is not used as a backdrop for their plots or entertainment.
5. Taboos remedy – the need to demystify every obedience and values. It would mean the destruction of any poetry of life, especially the religious one and religious rites.
6. Sentimental relationship with people on the margins of society – common sense is less important than emotional sympathy for the “damaged” characters regardless of the values they held.³²

³⁰ T. Zasepa, *Médiá v čase globalizácie...*, p. 40.

³¹ Z. Vybíral, *Lži, polopravdy a pravda v lidské komunikaci*, Praha: Portál, 2003, p. 112.

³² T. Zasepa, *Media, człowiek, społeczeństwo...*, p. 94–95.

Is there any meaningful solution worthy of man?

The overwhelming presence of mass media in the contemporary world by no means detracts from the importance of alternative media which are open to people's involvement and allow them to be active in the production and even in the designing the process of communications itself. Then, too, grassroots and traditional media not only provide an important forum for local cultural expression but develop competence for active participation in shaping and using mass media.

Similarly, we view with sympathy the desire of many peoples and groups for a more just, equitable systems of communications and information which safeguards them against domination and manipulation, whether from abroad or at the hands of their fellow countrymen. This is a concern of developing nations in relation to developed ones; and often, too, it is a concern of minorities within particular nations, both developed and developing. In all cases people ought to be able to participate actively, autonomously, and responsibly in the processes of communication which in so many ways help to shape the conditions of their lives.³³

Cardinal John Chrysostom Korec, who is the highest moral authority in the Slovak Republic on the issue of the media remarked, "If I had my real attitude toward the media, I would say this little prayer for them: Thank you, Lord that we are informed about everything what we know about small and big events of the Earth and humanity. Others help us to understand things and they are not afraid of toil and danger, they are ready to entertain us. We are not indifferent to what is happening in the Far East, Africa and Alaska. For all this we owe our gratitude to journalists and reporters, newspapers, television and the Internet. Lord, save us from reporters looking for lies, crimes and vices, from those who are just looking for sensations and sell them to newspapers, magazines and television. Protect us from disturbing people who are paid for their indiscretion and who publish offensive diaries, photographs and disgusting crimes and who are not positive role-models for young people. Protect us from journalists, who speak half-truths and spread gossip. Lord, bless us with good writers, artists and journalists, who will give a true picture of the world, who would know what is appropriate to write and what to take a photograph of. Protect them from these mistakes and from temptation."³⁴

How should people behave who are working for media? First of all they should be people who value ethics and morality. It is clear that the mass media have great power; they can control, lead, and manipulate society,

³³ *Aetatis novae*, p. 25-26.

³⁴ J.C. Korec, *O kultúre: Rozhovory Márie Bátorovej s kardinálom Jánom Chryzostomom Korcom*, Bratislava: Lúč, 2001, p. 16-17.

as well as public opinion. Ethics relates to professionalism and the moral truthfulness of man. It is determined by the religious responsibility of media professionals and not only towards each other but also towards God.

The basic principles of moral and ethics of the mass media for people working in the media can be formulated as follows:

- The principle of homogeneous words and images in media culture
- Respect for the principle of seeking a common good,
- The principle of good values
- The principle of accountability and veracity
- The principle of the respect for human dignity

Freedom and Mass Media

Freedom is a precious gift from God and each man is called to be free. Using the freedom properly is closely associated with the way man perceives good and evil. When we consider ethics to be a philosophical discipline dealing with moral aspects of human actions, it needs to draw on substantial quality of will which is freedom. Free human creativity is being effectively and permanently developed if it is based on unshaken truth given to man. Knowing the truth goes hand in hand with accountability for decisions and acts. Acts of love and goodness present the most impeccable way of the implementing of freedom.

„The act of faith does not deprive the freedom of a man, but on the contrary, it strengthens it. However, his freedom is inseparably linked to a sense of responsibility before God – the only guarantee of absolute values. This responsibility cannot be expressed in moral categories whereas according to Kierkegaard not virtue, but faith is the opposite of sin. The man of faith is free to such a degree that he can review all values.“³⁵ Pope John Paul II. often points out that man is free when he recognizes the principle of an absolute respect for the truth.

The mass media affect our imagination through images and sounds, creating an ideal image, which is in all of us. Our imagination creates us.

Creating a single person is the role of a lifetime; it is an activity that takes place even outside our mind. “The essence of freedom is the spiritual, inner experience of man, the facts, that is an entity with a constitutive factor. A condition in which there is total integration of personality is the state of religion.”³⁶

³⁵ S.a Lubańska, M. Jozek, “Viera ako dialektický protiklad zúfalstva,” Kierkegaard as Challenge to the Contemporary World /Kierkegaard ako výzva k súčasnému svetu/ eds. R. Králik, Khan Abraham H., T. Máhrík, L. Török, J. Turnbull, Toronto, Ontario, Canada: Kierkegaard Circle 2011, p. 170.

³⁶ S. Lubańska, *Wolność w koncepcji wiary Kierkegaarda*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, eds. Z.J. Zdybicka, J. Herbut, A. Maryniarczyk, A. Łyskawka, N. Szutta, Lublin: KUL 1997, p. 737.

The media reflect the values of the world around us. When deciding on the specific acts and structures that support basic freedom, we can appeal on psychological and moral values. "Culture, based on the mass media can have a positive effect on the formation of moral life in Western societies and the opening-up companies in Central and Eastern Europe."³⁷

The media must take advantage of this great opportunity to further their mission of fostering dialogue, cultural exchange, solidarity and peace in the world. The formation of responsible and critical use of the media allows us to use them wisely and appropriately. Because of their help to shape today's culture they should not manipulate the younger generation. They should rather take the place of educators.

Formation in the responsible and critical use of the media helps people to use them intelligently and appropriately. The profound impact upon the mind of new vocabulary and of images, which the electronic media in particular so easily introduce into society, cannot be overestimated. Precisely because contemporary media shape popular culture, they themselves must overcome any temptation to manipulate, especially the young, and instead pursue the desire to form and serve. In this way they protect rather than erode the fabric of a civil society worthy of the human person.

Participation in the mass media arises from their nature as a good destined for all people. As a public service, social communication requires a spirit of cooperation and co-responsibility with vigorous accountability of the use of public resources and the performance of roles of public trust, including recourse to regulatory standards and other measures or structures designed to affect this goal.³⁸

The social means of communication are a powerful force, which can use the imagination, freedom and reflection can be used to support development of a free man. On the other hand they can destroy balance and order in man as well. The process of restoring balance is hard, unpleasant and painful, but it bears fruit in the form of a morally mature person, who is in harmony with the world. The most sophisticated way of manipulation is a sense of "free will and decision" with the recipient. Affected man is not aware of the manipulator's influence on his mind. On the contrary, he is still convinced of his free will and decisions.

³⁷ T. Zasepa, *Médiá v čase globalizácie...*, p. 341.

³⁸ *Posolstvo Svätého Otca Benedikta XVI. k 40. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov* (Trnava: SSV 2006), p. 14.

Summary – In conclusion

Nowadays media manipulation becomes one of the “worlds” of man living in XXI. century. This should lead to an active stance on the issue of processing information, protecting both the individual and society from its unpleasant adverse effects. Therefore the question of media impact on man becomes the subject of interest for ethical people, educators, practitioners and theorists of education.

There are some possible suggestions as to how to eliminate negative influences of manipulation:

- The family should have a positive influence on the quality of information and making decisions at the local and national level.
- There is a need for information to be available; especially in educational programmes
- Professionalism is necessary, but it does not replace the wisdom of the common man who speaks his mind
- It is essential and necessary to create an independent organization that will protect the interests of consumers.
- It is necessary to restore the social conscience of individuals and social groups.
- Equal access to information that will satisfy the educational, cultural and educational needs of the people.

In autobiographical film John XXIII Pope of Peace by Giorgio Capitanj, John XXIII said: “When storm and darkness is everywhere, follow the teachings of the Gospel and of the Church. It is our duty and our salvation. Blessed are those who demand justice. No need to be afraid. Evil is never equal to God! “

Bibliography

- Bal-Nowak M., *Prawa człowieka a dobro wspólne*, [w:] *Etyka i polityka*, eds. D. Probučka, Kraków: Impuls, 2005.
- Béreš M. *Jak manipulovat s lidmi*, Brno: Computer Press, 2007.
- Bonhoeffer D., *Letters and Papers from Prison*, An Abridged Edition, SCM Classics 2002
- Burton G., Jiráček J. *Úvod do studia médií*, Brno: Barrister & Principal, 2001.
- Byrska J., *Pochodzenie treści etycznych w życiu publicznym*, [w:] *Etyka i polityka*, eds. D. Probučka, Kraków: Impuls, 2005.
- Druhý Vatikánský Koncil *Inter mirifica*, dekrét. Vatikán: 12 ACTA APOSTOLICAE SEDIS 56, 1964, 149.
- Hornák, P., Šefčík L., *Etika reklamy. Etika žurnalistiky*, Bratislava: SOSPra, 1999.
- Charvát J., Šefčík L. *Médiá a politika.*, Bratislava: MERKUR Print, 1998.

- Howiecki M., Zasepa, T., *Moc a nemoc médií*, Bratislava: SAV, 2003.
- Ján Pavol II., *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie*. Przemówienie do uczestników V. Sympozium Konferencji Episkopatów Europejskich, 5.10.1982, L'Osservatore Romano, 1982 nr 10, s. 12.
- Katechizmus Katolíckej Cirkvi, V. *Používanie prostriedkov spoločenskej komunikácie*, b. 2498. Trnava: SSV, 2002.
- Klobušická M., Najobľúbenejší profesor. *Život a dielo dona Andreja Dermeka*, zborník, eds. J. Obonya, Bratislava: Don Bosco, 2005.
- Korec J.CH., *O kultúre: Rozhovory Márie Bátorovej s kardinálom Jánom Chryzostomom Korcom*, Bratislava: Lúč, 2001.
- Králik R., *Dynamika vnútorného prežívania ako výpoveď o človeku a jeho svete – Dietrich Bonhoeffer a jeho zapas*, [w:] *Fyzika a etika III*, zborník, eds. C. Diatka, I. Miháliková, Nitra: UKF, 2009.
- Lesková A., *Masmediálne vzory vo vzťahu k adolescentom. Podnikanie v konkurenčnom prostredí*, Komárno: EF Univerzita J. Selyeho v Komárne, 2012.
- Lomnický I. *Etická výchova ako inšpirácia na každý deň*, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2010.
- Lubańska S., Jozek M. “Viera ako dialektický protiklad zúfalstva,” *Kierkegaard as Challenge to the Contemporary World /Kierkegaard ako výzva k súčasnému svetu/* eds. R. Králik, Khan Abraham H., T. Máhrik, L. Török, J. Turnbull, Toronto, Ontario, Canada: Kierkegaard Circle, 2011.
- Lubańska S., *Wolność w koncepcji wiary Kierkegarda*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze, książka z V Światowego Kongresu filozofii chrześcijańskiej na KUL w Lublinie, Polska*, eds. Z.J. Zdybicka et al., Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1997.
- Pastoral Instruction “Aetatis Novae” On Social Communications On The Twentieth Anniversary Of Communio Et Progressio, 22. 12. 1992. Trnava: SSV, 1996.
- Pápežská Rada Pre Spoločenské Komunikačné Prostriedky, *Etika reklamy /10/*, eds. J.P. Foley, P. Pastore, Vatikán 22. februára 1997, [cit. 2012.08.03.] Dostupné na internete: www.kbs.sk
- Posolstvo Svätého Otca Benedikta XVI. k 40. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov*. Trnava: SSV 2006.
- Probučka D., *Etyka normatywna wobec sytuacji granicznych, czyli jak reagować na zło*, [w:] *Etyka wobec sytuacji granicznych*, eds. D. Probučka, Kraków: Impuls, 2007.
- Probučka D., *NLP a imperatywy kategoriyczne Kanta*, [w:] *Etyka – Psychologia – Psychoterapia*, eds. A. Margasiński, D. Probučka, Kraków: Aureus, 2004.
- Štarchoň P., *Vademecum reklamy: vybrané teoretické aspekty*, Bratislava: UK, 2004.
- Toscani O., *Reklama je navoňaná zdochlina*, Bratislava: Slovart, 1996.
- Vágner I., *Televizní zprávy – psychický nátlak?* Praha: Argo, 1997.
- Vybíral Z., *Lži, polopravdy a pravda v lidské komunikaci*, Praha: Portál, 2003.
- Zasepa T., *Médiá v čase globalizácie*, Bratislava: Lúč, 2002.
- Zasepa T., *Media, człowiek, społeczeństwo. Doświadczenia europejsko-amerykańskie*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2000.

Summary

Mass media are now so deeply anchored in public life, that they are ascribed the position of “the first government“. They have become the mysterious and great world of man. In their extensive function mass media are either the holders of varied good, intended for individuals and society, or a factor of widespread evil. The media enslave the human mind so that they serve the political and social groups, which exploit us. Various forms of manipulating, which cause degradation of the personality of man and contribute to the actual brainwashing, are today the challenge for competent professionals and scientists, to the expeditious solution to the problem of mass means of communication. So called “new philosophy of communication” plays a very important role in this process – liberty does not mean only freedom and liberalism, but it means the truth and responsibility.

Abstrakt

Mass media są dziś tak głęboko obecne w życiu publicznym, że przypisuje się im pozycję “pierwszej władzy”. Stały się tajemniczym i wielkim światem człowieka. W swoim rozległym funkcjonowaniu media są albo nośnikiem różnorodnego dobra, kierowanego do jednostki i społeczeństwa, albo też stają się czynnikiem upowszechniającym zło. Chodzi o to, że środki masowego przekazu zniewalają umysły ludzkie, by służyć w ten sposób wyzyskującym nas grupom politycznym i społecznym. Różne formy manipulowania wywołują degradację osobowości człowieka. Dlatego przedstawiciele nauki powinni pilnie zająć się problematyką mass mediów. Ważna staje się “nowa filozofia komunikacji”, zgodnie z którą wolność oznacza wzięcie odpowiedzialności za prawdę przekazu.

Keywords: Mass Media, Manipulation, Ethics, Responsibility, Person

Słowa kluczowe: środki masowego przekazu, manipulacja, etyka, odpowiedzialność, osoba

Klobušická Mária – ThDr., PhD., doctor, Department of General and Applied Ethics Faculty of Arts, Constantine the Philosopher University in Nitra Slovak Republic. Scientific interests: philosophical anthropology, media ethics, ethics in cultural dialogue. Doctor Mária Klobušická graduated in 2004 – Postgraduate doctorate and PhD. study at Catholic University in Lublin, Poland, Faculty of Theology; Field of study: Pastoral Theology aimed at Mass Media. Doctorate study finished in 2004: academical degrees “Doctor Sacrae Theologiae”- ThDr. and “Philosophiae doctor”- PhD.; Lublin, Poland. The defense of the doctoral thesis “The Church’s tasks in the field of culture in the third millennium based on the teaching of John Paul II“.

Klobušická Mária – ThDr., PhD., doktor, Katedra Etyki Ogólnej i Stosowanej, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Konštantína Filozofa w Nitrze, Słowacja. Zainteresowania naukowe: antropologia filozoficzna, etyka mediów, etyka w dialogu kultur. Doktor Mária Klobušická w 2004 roku ukończyła studia doktoranckie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, Wydział Teologii, w zakresie Teologii pastoralnej z ukierunkowaniem na mass media, obroną pracy doktorskiej “Zadania Kościoła w dziedzinie kultury w trzecim tysiącleciu na podstawie nauczania Jana Pawła II”. Jako jedyna badaczka z Uniwersytetu Konstantyna Filozofa w Nitrze zajmuje się spuścizną Jana Pawła II.

ANDRZEJ SERAFIN

ORCID 0000-0002-2641-2623

DOI 10.24917/20838972.14.6.

Metamorfozy pojęcia cnoty w Akademii

Nauka bez cnoty jako miecz u szalonego

Jan Kochanowski, *Wykład cnoty*

Akademia utraciła cnotę. Trudno dokładnie powiedzieć kiedy. Być może wtedy, gdy przestała być depozytariuszką dobra. Wraz z nim utraciła dostęp do metafizyki, uznając ją za czczą i oderwaną od rzeczywistości grę pojęć, urojenie, projekcję lub – w najlepszym razie – bezzasadną hipostazę. Tradycyjnie jednak, to znaczy u zarania filozofii, w momencie założycielskim, jakim było powstanie pierwszej, wzorcowej Akademii w Gaju Akademosą, metafizyka nie była czymś danym, oczywistym, ani też czymś, co da się niezbić wykazać apodyktycznym wywodem logicznym. Przeciwnie, była związana z określonym sposobem życia, opartym na rygorze, panowaniu nad sobą, wcielaniu w życie dobra, harmonii i ładu. Cnota była fundamentem filozoficznego życia oraz warunkiem możliwości filozoficznego poznania zarówno wtedy, jaki i w późniejszych wiekach. Rzymski republikanizm i średniowieczne chrześcijaństwo były pasami transmisyjnymi doktryny cnoty. Któż śmiałby dziś twierdzić jak niegdyś Seneka, że filozofia „urabia i kształtuje ducha, wprowadza ład do życia” poprzez „doskonalenie duszy ludzkiej”, że jest ona „nauką cnoty, ale zdobywaną na drodze samej cnoty, nie ma bowiem ani filozofii bez cnoty, ani cnoty bez filozofii”¹. Dziś przecież „żaden filozof nie zwróciłby się do ludzi z zamiarem uczynienia ich dobrymi, bo zostaliby natychmiast wysmiany”². Te słowa Jana Patočki trafnie oddają sytuację obecną, lecz zawarta w nich sugestia, że niegdyś było inaczej, wymaga sprecyzowa-

¹ L.A. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 56, 411-412.

² J. Patočka, *Plato and Europe*, przeł. P. Lom, Stanford 2002, s. 195.

nia. Wprawdzie w dyskursie filozoficznym cnota pełniła niegdyś istotną rolę, jednak nie jest tak, że był on powszechnie uznawany i obowiązujący. Wręcz przeciwnie. Anegdota o zupełnym fiasku publicznego wykładu Platona o dobru świadczy o tym, że dzisiejsza sytuacja nie różni się wiele od niegdysiejszej jeśli chodzi o recepcję, natomiast różni się zasadniczo co do postawy samej Akademii, która – w przeciwieństwie do dawnej – utraciła niegdysiejszą misję uprawy i doskonalenia duszy. W niniejszym esaju chciałbym zastanowić się nad przyczyną i konsekwencją tej utraty.

Zestawmy dwa modele Akademii: dawny i dzisiejszy. Pierwotna Akademia stawiała sobie za cel troskę o duszę i samopoznanie, metodą zaś, za pomocą której do owego samopoznania doprowadzała, była dialektyka i cnota. Techniki te służyły do doprowadzania do dobra – za pomocą dialogu oraz praktyki życiowej. Celem nie było zatem studium dawnych tekstów, rekonstrukcja cudzych poglądów ani ich porównywanie. Przedmiotem zainteresowania nie był martwy tekst, lecz żywa dusza. Tekst bowiem ma charakter wtórny. Pierwotne jest spotkanie i rozmowa. Dzisiejsza Akademia opiera się na skrajnie odmiennych założeniach. Cnota jest tylko koncepcją, pojęciem analizowanym podczas kursu etyki, będącym tylko jednym z wielu przedmiotów, a nie narzędziem służącym wcielaniu w życie dobra, które przestało obowiązywać jako cel wykształcenia i jako wzorzec życia filozofa. Zamiast tego celem jest opanowanie wiedzy historycznej na temat rozmaitych stanowisk filozoficznych, wykładanych ze sceptycznym dystansem. Brak własnego stanowiska Akademii, jej pozorna neutralność, wynikać ma z jej bezstronności, a zatem ma być jej zaletą. Dzisiejsze studia filozofii przypominają filmoznawstwo lub muzykologię. A przecież są też szkoły sztuk plastycznych, muzycznych, teatralnych, filmowych, kształtujące rzeczywiste rzemiosło, uczące sztuki. Akademia przestała jednak uczyć uprawy samej filozofii, przestała uczyć sztuki, która pierwotnie była sztuką życia podług filozoficznego wzorca. Miałoby to stała się kultem spetryfikowanej wiedzy. Pierwotna Akademia redukowałą wiedzę nabytą, uznając ją za mniemanie, podważała przejęte z zewnątrz schematy myślenia, uznawała intelektualne oczyszczenie, tzn. krytycyzm wobec zastanych poglądów, za punkt wyjścia dla właściwego poznania. Dzisiejsza Akademia uczy kultu cudzych myśli, propagując jako wzorzec formę dyskursu opartą na hermeneutycznym zapośredniczeniu, degradując wartość samopoznania, poznania rzeczy samej. Analiza tego, czym Akademia była, odsłania to, czym nie jest i czym być by mogła, gdyby zastąpiła sceptycyzm i historyzm założeniem, że możliwe jest doprowadzenie do dobra za pomocą cnoty.

To jednak wydaje się bardzo trudne, być może wręcz niemożliwe. Akademia musiałaby bowiem na powrót stać się Akademią Platońską, podczas gdy platonizm – wraz z metafizyką – został przez Akademię po-

rzucony. Nie jest wszelako tak, że do tego porzucenia doszło niedawno, że kryzys metafizyki jest czymś nowym. Przeciwnie, metafizyka znajduje się w nieustannym kryzysie, o czym świadczy sam Platon, gdy mówi o walce gigantów, gigantomachii, w której „jedni wszystko na ziemię ściągają [...] upierają się przy tym, że istnieje tylko to, co można uderzyć i czego można jakoś dotknąć”, a „jeżeli ktoś inny powie, że istnieje coś, co ciała nie ma, gardzą nim w ogóle i nie chcą już niczego słuchać”, zaś po drugiej stronie są ci, którzy „z góry [...] ściągają jakieś tylko dla umysłu dostępne i bezcielesne idee” (*Sofista* 246–247³). Ten argument powraca w rozmaitych odmianach. Metafizyka, pojmowana klasycznie jako ogląd bytu bezcielesnego, umysłowego, wobec którego świat zmysłowy znajduje się w relacji podrzędnej lub pochodnej, musi wydawać się uroszczeniem dla pospolitego człowieka zmysłowego, *homme moyen sensuel*. Czy jednak filozof ma stawać w pozycji takiego człowieka? Filozofia w klasycznym ujęciu ma przecież wyprowadzać poza zmysłowość, a techniką służącą odkryciu tego, co niezmysłowe, co umysłowe, jest właśnie cnota. Wydaje się zatem, że tego rodzaju argument można sformułować wyłącznie z pozycji jej braku. W platonizmie cnota pojmowana jako zapanowanie nad ciałem i zmysłowością gwoli odkrycia czegoś, co je przekracza, jest wsparta przez dialektyczne doprowadzenie do dziedziny niezmysłowej. Dlatego najdrobniejszy wyłom wystarczy, by dokonąć decydującego zwrotu: „jeśli istnieje sprawiedliwość i rozum [...] jeśli istnieje dusza”, „jeżeli zechcą się zgodzić na jakiś, choćby i niewielki, byt bezcielesny, to wystarczy” (247b-c). Jak to ujął William James: by dowieść, że nie wszystkie kruki są czarne, wystarczy jeden biały kruk⁴.

Celem Akademii jest zatem wskazanie na białego kruka, odkrycie tego, co niezmysłowe, jakkolwiek by tego nie nazwać: umysłu, rozumu, ducha, *voûc*. Zmysłowość ma jednak w sobie coś nieodpartego, nieodparcie wiążącego. Platonizm jako figura przekroczenia zmysłowości poddawany jest nieustannej krytyce, jak gdyby dziedzina tego, co zmysłowe, broniła się przed zakwestionowaniem swej ostateczności. Nietzsche, Marks, Freud, Heidegger – wszyscy oni wystąpili z radykalną krytyką platonizmu, ustawiając się w pozycji „synów ziemi”, którzy „utrzymują uparcie, że w ogóle nie istnieje nic, czego nie potrafią zdusić w rękach” (247c). Rozsądny Kant przyznaje wprawdzie Platonowi, iż „rozum w sposób naturalny wznosi się do poznań, które sięgają o wiele za daleko na to, żeby jakikolwiek przedmiot, o którym może nas pouczyć doświadczenie, mógł się kiedykolwiek z nimi dokładnie zgadzać, ale mimo to mają one swą realność i nie są wcale urojeniami”. Jednak nie chce on zgodzić się

³ Cytaty z Platona w przekładzie W. Witwickiego za wyjątkiem *Ucztę* w przekładzie własnym oraz listów w przekładzie M. Maykowskiej.

⁴ W. James, *The Will to Believe*, New York 1897, s. 319.

z Platonem „w przesadzie, z jaką on je jakby hipostazował”⁵. Argument ten powraca także w krytyce z pozycji marksistowskiego materializmu: „Lenin w *Zeszytach filozoficznych* odkrył gnoseologiczne korzenie idealizmu platońskiego stwierdzając, że idee Platona, jak w ogóle idee idealistów późniejszych, to po prostu zontologizowane abstrakcje, nic więcej”⁶. Sam Platon ma na to kontrargument: „duchowe oczy szerokich kół nie potrafią strzymać tego [...] i słabną” (254a), gdyż „spojrzenie umysłu wyostrza się dopiero, gdy oczy zaczynają zawodzić” (*Uczta* 219a). Celem Akademii, tradycyjnie pojmowanej, nie jest więc wypracowanie systemu ani badanie istniejących systemów filozoficznych, pojęcia – czy też szerzej: językowe modele rzeczywistości – pełnią bowiem jedynie funkcję pomocniczą w dialektyce. Jest nim wyćwiczenie „spojrzenia umysłu”, „duchowych oczu”, a zatem tego, co późniejsza tradycja nazywa naocznością intelektualną, oglądem umysłowym, fenomenologicznym widzeniem. Z tej perspektywy sednem filozofii jest właśnie ta umiejętność, a taki czy inny system, pojęciowe ujęcie rzeczywistości – w języku Platona: „drugie żeglowanie”, tzn. ujęcie rzeczywistości za pośrednictwem λόγοι (*Fedon* 99) – jest tylko pochodną bezpośredniego oglądu. Heidegger wspomina, że nauka u Husserla była przede wszystkim ćwiczeniem „fenomenologicznego widzenia”. Husserlowska ἐποχή jest więc odpowiednikiem tego, co tradycyjnie nazywa się cnotą.

Aby zrozumieć różnicę między Akademią pierwotną i Akademią dzisiejszą warto wyróżnić dwa momenty filozofii platońskiej, które są zarazem decydującymi momentami filozofii w ogóle: moment negatywny, który można też nazwać krytyczno-subwersywnym, związany z zakwestionowaniem pozoru, mniemania, ułudy poprzez przedłożenie niewiedzy ponad wiedzę pozorną, czyli wszelką wiedzę przejętą, oraz moment pozytywny, który można też nazwać systematyczno-dogmatycznym. Ten pierwszy można też nazwać momentem sokratejskim, podważającym lub oczyszczającym. Do niego przynależą ἐποχή Husserla, destrukcja Heideggera, dekonstrukcja Derridy, wszelki ruch sceptycznego podważenia, wycofania wiary, rezygnacji z nieuzasadnionych przekonań. Ta intelektualna asceza jest warunkiem możliwości uprawiania filozofii. To właśnie jej, a nie bogatego repertuaru możliwych reprezentacji rzeczywistości powinna w pierwszym rzędzie uczyć Akademia. Nacisk na moment systematyczno-dogmatyczny i niemożność poradzenia sobie ze sprzecznością rozmaitych stanowisk prowadzą do sytuacji, w której wielość poglądów nie zostaje zintegrowana, Akademia zajmuje pozycję neutralną, nie znajdując podstawy dla przedkładania jakiegokolwiek z nich ponad inne, zaś adept filozofii zamiast do intelektualnego wglą-

⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 24.

⁶ T. Kroński, *Wykłady z historii filozofii starożytnej*, Warszawa 1955, s. 45–46.

du zostaje doprowadzony do umysłowego *embarras des richesses*. Czy rzeczywiście do tego ma prowadzić filozofia? Jeżeli filozofia, która miała wieść do prawdy, wiedzie jedynie do wielości niezgadnialnych prawd, do katalogu możliwych dogmatów, które są przedstawiane jak towar w duchowym supermarkecie, po który należy sięgnąć i wykorzystać, to nic dziwnego, że popadła ona w samozwątlenie. Rozwiązaniem nie jest arbitralnie przedłożenie jednego stanowiska filozoficznego ponad inne, wyznawcze przyjęcie tomizmu lub platonizmu jako ostatecznego systemu dogmatycznego. Rozwiązanie tkwi w samej przyczynie obecnego stanu, którą jest zaniechanie momentu negatywnego w edukacji oraz praktyce filozoficznej. O zaniechaniu tym świadczy nie tylko układ studiów filozoficznych, ale i sposób konstruowania podręczników, w których filozof jest sprowadzany do określonego systemu dogmatycznego, a filozofia do zbioru rozbieżnych poglądów, pieczołowicie katalogowanych i porządkowanych według prawideł historycznego rozwoju. Takie ujęcie filozofii zatracca zupełnie to, co stanowiło jej istotę w pierwotnej Akademii: troskę o duszę. Zatrącenie cnoty jako formy filozoficznego życia, a także sposobu wprowadzania w filozofię doprowadziło nie tylko do zaniku negatywnego momentu filozofii, lecz również – wskutek oderwania momentu pozytywnego (systemowo-dogmatycznego) od zakorzenienia w określonej formie życia, którego jest wyrazem – do sprowadzenia filozofii do systemu tez porządkowanych podług dyscyplin, spośród których jedną z wielu jest etyka, oraz do zredukowania etyki cnot do rangi jednego z wielu systemów etycznych. Cnota jest więc dla dzisiejszej Akademii jedynie zamierzchną przeszłością, którą można rozważać z antykwarecznym upodobaniem historyka porządkującego przeszłość. Przestała jednak być czymś żywym i fundamentalnym, warunkiem *sine qua non* bycia filozofem. Warto zatem przyjrzeć się temu, jak sama Akademia postrzega dziś funkcję cnoty u swojego zarania. W tym celu dokonajmy teraz przeglądu wykładni etyki platońskiej we współczesnych podręcznikach filozofii.

Zacznijmy od Tatarkiewicza, najpopularniejszego obecnie w Polsce podręcznika, źródła kanonicznych interpretacji⁷. Prezentuje on filozofię Platona w ujęciu systematycznym, choć sam zauważa, że „pełnia jego pomysłów rozsadała system”. Za istotę platonizmu uważa Tatarkiewicz fakt, iż „platonizm jest idealizmem”, czyli „teorią” głoszącą pewne poglądy. Prezentacja skupia się więc na zreferowaniu poglądów zgrupowanych w sześciu działach: nauka o ideach, nauka o duszy, nauka o przyrodzie, nauka o poznaniu, etyka, estetyka. To, co jest punktem dojścia w toku dialektycznego treningu duszy w Akademii (teoria idei, czyli ogład umysłowy), tutaj podane jest w sposób dogmatyczny jako „założenie filozofii

⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1995, wyd. oryg. Lwów 1931.

Platona”. W prezentacji platońskiej nauki o duszy Tatarkiewicz referuje jedynie poglądy Platona, zestawiając go z jego poprzednikami, zupełnie przy tym gubiąc praktyczny wymiar filozofii, której celem była przemiana duszy, a nie zajęcie takiego czy innego stanowiska teoretycznego. Tatarkiewicz wymienia wprawdzie „dowody” Platona na nieśmiertelność duszy, jednak nie traktuje ich jako metod przemiany przed doprowadzenie (dowiedzenie, ἐπαγωγή), lecz tylko jako argumentację o wątpliwej wartości dowodowej, „fantazję poetycką”, „wiarę religijną” lub „motywy pozanaukowe”. Zauważa wprawdzie, iż Platon był twórcą „metafizyki opartej na etycznym podłożu”, jednak z tego faktu nie wyciąga żadnych konkluzji, za jedyną praktykę w Akademii uznając „ćwiczenia w metodzie dialektycznej”. Etyka nie jest bowiem dla Tatarkiewicza techniką przemiany duszy, lecz tylko systemem teoretycznym, który można zrekonstruować i zreferować. Referat platońskiego systemu etycznego składa się w ujęciu Tatarkiewicza z trzech części: nauki o cnotach, nauki o miłości i nauki o państwie. Za główne osiągnięcie Platona w tej dziedzinie uznaje on rozróżnienie trzech części duszy (a zatem pewien model teoretyczny), „usystematyzowanie materiału” (tzn. wcześniejszych „jednostronnych teorii”) oraz „zestawienie i klasyfikację różnorodnych dóbr i cnót”. Etyka platońska nie ma więc wedle Tatarkiewicza wymiaru praktycznego, lecz sprowadza się do takiej czy innej doktryny, którą można porównać z inną, zreferować, powtórzyć. Także nauka o miłości, u Platona polegająca przecież na obcowaniu miłosnym z konkretnymi ciałami lub ideami (droga inicjacji przebiega w *Uczcie* od piękna ciał do piękna samego), jest sprowadzona w podręczniku Tatarkiewicza do „poglądu”. Jeśli cokolwiek ulega tutaj przemianie, to nie dusza człowieka, jego postępowanie lub stosunek do świata, lecz tylko pogląd referowanego autora. Nic więc dziwnego, że Tatarkiewicz kończy omówienie poglądów Platona stwierdzeniem, iż „na czele jego filozofii stało pojęcie idei”. Nauczanie tak pojmowanej etyki nie będzie więc troską o duszę konkretnego człowieka lub grupy ludzi, z którymi obcuje nauczyciel, lecz tylko zreferowaniem teorii przed gronem słuchaczy.

W podręczniku Izydory Dąbskiej⁸ rozdział nt. Platona nosi tytuł „W świecie idei”. Stosownie do tego wykład swój rozpoczyna ona od zreferowania idealizmu, który uznaje za hierarchiczny racjonalizm. Zagadnienie duszy, jak twierdzi Dąbska, jest dla Platona „centralnym problemem filozoficznym”, nierozwiązanym ze względu na „trudności racjonalnego ugruntowania wiedzy w tym zakresie”. Także i tu mamy do czynienia z próbą sprowadzenia platonizmu do takiej czy innej doktryny lub argumentacji. Jak wszakże zauważa Dąbska, główne dialogi Platona, w których Platon porusza tematykę duszy, pełne są „natchnio-

⁸ I. Dąbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, wyd. oryg. Lwów 1935.

nych wizji poetyckich”, w których „Platon myśliciel ustępuje miejsca Platonowi poecie i wtajemniczonym”, co prowadzi do „chwijności w odpowiedziach na niektóre pytania”. Dąbska wspomina wprawdzie, iż wedle Platona „złączenie z ciałem przeszkadza poznawaniu prawdy”, toteż „prawdziwy mędrzec pragnie śmierci”. Referuje następnie „dogmat nauki Platona” o nieśmiertelności duszy, aby uznać za sedno etyki, pozostającej „w ścisłym związku” z nauką o duszy, „przewycięzenie intelektualizmu etycznego” i „pojmowanie dzielności jako harmonii duszy”. Pełnię życia ma być harmonijne połączenie dążenia do prawdy z „doznawaniem czystych przyjemności”. Etyka platońska w ujęciu Dąbskiej sprowadza się ostatecznie do zalecenia harmonizacji duszy, czyli „wyposażenia każdej części duszy we właściwą jej zaletę”. Dlaczego duszę należy harmonizować i jakie ma to związku z pozostałymi elementami nauki Platona, Dąbska wszelako nie wspomina.

Na powyższym tle ciekawie prezentuje się Platon w ujęciu Fredericka Coplestona⁹. Zaczyna on swój wykład od teorii poznania, przechodząc następnie do teorii form, psychologii i moralności, państwa, fizyki i sztuki. Analizując *Teajteta*, dochodzi na samym początku do wniosku, że „wiedza nie jest prawdziwym sądem”. Niemniej jest ona osiągalna, choć nie może się sprowadzać do takiego czy innego mniemania. Mając to na uwadze, trudno zredukować platonizm do zestawu tez. Sugeruje także, że „epistemologia Platona ma implikacje religijne”, dopatrując się w niej mistycznej *via negativa*. Postęp poznawczy „wymaga wysiłku i umysłowej dyscypliny” i polega na stopniowym prowadzeniu wychowanka „do ujęcia wiecznych i absolutnych prawd i wartości”. W centrum zainteresowania Platona jest bowiem „postępowanie człowieka, troska o duszę i dobro państwa”. Jak zauważa Copleston, nauka Platona o duszy nie jest „zbiorem dogmatycznych twierdzeń”, lecz eudajmonistyczną etyką, mającą na celu osiągnięcie najwyższego dobra na drodze „upodobnienia się do Boga”. Wzorem jest sam Platon, którego życie polegało „na całkowitym oddaniu się prawdzie [...] trwałej, wiecznej i absolutnej”. Również życie w Akademii, jak podkreśla Copleston, polegało na takim właśnie dążeniu.

Powstały w tym samym czasie podręcznik W. K. C. Guthriego¹⁰ dzieli wykład Platona na dwie części: teorię idei oraz etyczno-teologiczną refutację sofistyki. Twierdzi on, iż Platonowi przyświecały dwa nadrzędne cele: pragnienie przekazania nauk Sokratesa oraz troska o *πόλις*. Obie te kwestie łączą się z problemem religii, szczególnie religii osobistej. Bogo-

⁹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1998, wyd. oryg. London 1946.

¹⁰ W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996, wyd. oryg. London 1950.

wie Olimpu byli „skazani na odejście”, poddani krytyce ze strony filozofii przyrody, sofistyki i mistycyzmu, co zagrażało utratą ładu państwa. Rzecz znamienna, że właśnie od tych uwag Guthrie rozpoczyna wykład platońskiej teorii idei. Ma ona więc od samego początku wymiar polityczno-religijny, a celem jej jest zjednanie metafizyki i etyki. Podstawowym jej założeniem jest to, że „niedoskonałe nie byłoby nigdy w stanie doprowadzić nas do znajomości doskonałego”. To na nim opiera się wezwanie do doskonalenia i oczyszczania duszy. Jest to proces trudny i żmudny: wychowanek musi być poddany surowej dyscyplinie, ćwiczeniom fizycznym, przez dziesięć lat uczyć się wyższej matematyki, by wreszcie przez pięć lat poświęcić się „najwyższym regionom filozofii”. Doskonalenie duszy nie jest jednak tylko zestrojem wewnętrznym. Pełną koncepcję duszy prezentuje bowiem Platon – wedle Guthrie’go – w *Państwie*. Nie tylko oddzielny człowiek, lecz także wspólnota polityczna jest żywym organizmem, a więc całością, którą należy zharmonizować. W tym właśnie sensie etyka platońska nabiera wymiaru religijno-politycznego.

Najbardziej nowatorskie ujęcie prezentuje podręcznik Giovanniego Reale¹¹, który jako pierwszy usiłuje przeprowadzić rekonstrukcję „nauk niepisanych” (metafizycznych pryncypiów warunkujących teorię idei). W związku z tym główny nacisk kładzie on na „metafizyczno-dialektyczny składnik myśli platońskiej”, uznając składnik „etyczno-religijno-ascetyczny” za pochodny. Niemniej jednak Reale podkreśla, że Platon jest nie tylko metafizykiem i dialektykiem, lecz również – przytaczając słowa Proklosa – „przewodnikiem i tłumaczem najświętszych misteriów”. Dopiero bowiem doktryna nieśmiertelności duszy „nadaje nowe oblicze etyce i polityce”. Życie dla duszy oznacza „stopniowe odrywanie się od tego, co cielesne”, co stanowi warunek odkrycia „świata inteligibilnego” oraz poznania „rzeczy niezmiennych i wiecznych”, gdyż tylko nieśmiertelna dusza ma pokrewną im naturę. Dusza pragnąca prawdy (dusza filozofa) powinna więc stronić od ciała. W tym sensie prawdziwy filozof pragnie śmierci, a prawdziwa filozofia jest ćwiczeniem się w umieraniu. Tak oto Platon dokonuje przewartościowania wszystkich wartości, łącznie z pozornie najwyższą, czyli życiem. Troska o duszę jest najwyższym zadaniem człowieka, a polega ona na oczyszczaniu duszy, wznoszenie się do poznania inteligibilnego. Mistyka platońska nie jest więc ekstatycznym doznaniem, lecz stopniowym oczyszczaniem, „procesem nawrócenia moralnego”, będącym zarazem procesem poznawczym: od poznania zmysłowego do ponadzmysłowego. Owo poznanie nie jest wszelako czystą kontemplacją, lecz miłosnym zespoleniem z „pierwszym oblubieńcem”, którym jest „pierwsze i absolutne dobro”. Reale podkre-

¹¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2001, wyd. org. Milano 1975.

śla także, iż polityka stanowi element platońskiej „troski o duszę”. Ideal harmonijnego ustroju przedstawiony w Państwie jest bowiem możliwy do urzeczywistnienia w duszy człowieka. Państwo stanowi zatem zwięźczenie platońskich rozważań na temat doskonalenia duszy. Konkludując, Reale przytacza cytat z *Paidei* Wernera Jaegera: „Nie można urzeczywistnić rzeczypospolitej Platona poprzez naśladowanie jej zewnętrznej organizacji, a jedynie przez wypełnienie jej prawa absolutnego dobra, które stanowi jej duszę. Dlatego bardziej przyczynił się do urzeczywistnienia państwa platońskiego ten, komu udało się wprowadzić w życie ten boski porządek w swej indywidualnej duszy, aniżeli ten, kto buduje całe państwo przypominające z zewnątrz platoński schemat polityczny, ale pozbawione jego boskiej istoty, idei dobra, źródła jego doskonałości i szczęśliwości”. Również centralny dla Państwa mit jaskini ma przede wszystkim wymiar etyczny (περιαιγωγή, czyli nawrócenie, zwrot duszy). Konkludując, Reale stwierdza, iż oczyszczenie duszy, czyli „upodobnienie się do Boga w takiej mierze, w jakiej jest to dla człowieka możliwe”, prowadzi do wykształcenia zdolności spojrzenia synoptycznego, zbierającego wiele w jedno, dostrzegania i urzeczywistniania jedności w wielości.

Podsumujmy powyższe ujęcia platońskiej doktryny cnoty. Tatarkiewicz redukuje platonizm – a zatem pierwotną, wzorcową postać Akademii – do poglądu; podobnie Dąmbska – do dogmatu. W ten sposób gubią oni istotę filozoficznego życia w Akademii, czyli cnotę, której pochodną jest taki czy inny system pojęć wyrażający umysłowy wgląd, wyrażający go w sposób nieostateczny, co podkreśla sam Platon w swojej krytyce pisma (*Fajdros* 271–278). Copleston ukazuje wprawdzie kluczową rolę cnoty w pierwotnej Akademii, jednak – jak na jezuitę przystało – postrzega ją z perspektywy religijnej, podczas gdy Akademia była instytucją świecką, jej patron, Sokrates, został skazany za bezbożność (ἀσεβεία), a figura Boga, do którego wedle przytoczonego przez Coplestona cytatu z *Teajteta* ma się upodobnić na drodze cnoty adept filozofii, jest dla Platona pojęciem regulatywnym, oczyszczonym z wszelkich kultowych odniesień, sprowadzonym do abstrakcyjnego wzorca etycznego – dobra, prawdy, piękna oraz prostoty w czynie i słowie w stopniu najwyższym, gdyż funkcją teologii jest ustanowienie wzorców etycznych (*Państwo* 379–382). Również Guthrie i Reale czytają Platona kluczem religijnym. Wszelka lektura tego rodzaju wpisuje jednak platonizm w obce mu ramy pojęciowe. Z perspektywy momentu negatywnego, sokratycznego, nie możemy zakładać żadnej religijności, żadnego uprzedniego systemu pojęć, żadnej doktryny, do której ma dogmatycznie doprowadzać Akademia. Tym bardziej, że same dialogi Platona są niekonkluzywne, aporetyczne i pozwalają na mnogość rozmaitych interpretacji, od bliskiej

Tatarkiewiczowi neokantowskiej wykładni Natorpa¹² po religijną wykładnię neoplatońską, bliską autorom o proveniencji chrześcijańskiej. Możliwe są jednak zupełnie inne odczytania, np. materialistyczne¹³, fenomenologiczne¹⁴ czy nawet postmodernistyczne¹⁵. Dlatego właśnie niezbędne wydaje się wydobycie na pierwszy plan praktycznego wymiaru życia filozoficznego w dawnej Akademii. Parafrazując słowa Heideggera nt. fenomenologii: „Wyrażenie platonizm oznacza przede wszystkim metodę. [...] To, co w platonizmie istotne, nie polega na dążeniu do urzeczywistnienia się w postaci określonego kierunku filozoficznego. Wyżej od urzeczywistnienia stoi możliwość”¹⁶.

Metodą platonizmu jest dialektyka i cnota. Przyjrzyjmy się zatem temu, jak sam Platon je pojmuje. Dialektyka jest metodą doprowadzania do synopsy, do jednowidztwa („dialektyk jest synoptykiem”, *Państwo* 537c) za pomocą umiejętnego zadawania pytań i udzielania odpowiedzi (*Kratylos* 390c). W tym sensie dialektyką jest sokratejska $\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ i $\xi\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\varsigma$, to znaczy metoda demaskowania pozornej wiedzy przez odsłanianie nieuzasadnionych założeń, prowadzące ostatecznie do oświecającej niewiedzy. Ten sam Sokrates, który powszechnie uchodzi jedynie za mąciociela umysłów, odsłania jednak z czasem odmienne oblicze: „Gdy ktoś zechce słuchać mów Sokratesa, z początku wydadzą mu się śmieszne. [...] niedoświadczony i nierozumny człowiek może wykpić jego mowy. Kto jednak otworzy je i dostanie się do ich wnętrza, ten odkryje najpierw, że są to jedyne mowy, które mają sens, a następnie dostrzeże w nich najbardziej boskie, niezrównane obrazy cnoty, obejmujące większość, jeśli nie wszystkie rzeczy odpowiednie dla kogoś, kto zamierza stać się dobrym i pięknym” (*Uczta* 221–222). Kluczowe jednak dla zrozumienia tego, czym była cnota w Akademii, jest to, co mówi Platon w *Państwie*. Warunkiem wolności i samostanowienia jest okiełznanie cielesności i zmysłowości. W tym celu dusza musi wykształcić instancję nadrzędną, której funkcją będzie obserwowanie i kontrolowanie zachowań organizmu. Platon mówi w tym kontekście o sterowaniu, dbaniu i panowaniu. Wprowadza także metaforykę muzyczną, mówiąc o zestroju, który utożsamia z uporządkowaniem, ładem i sprawiedliwością. Ci ciekawe, za zaletę tak rozumianej sprawiedliwości uznaje on wewnątrz-

¹² P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903, 1921.

¹³ F. Nietzsche, *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge*, w: *Gesammelte Werke*, t. 4, München 1921, s. 367–443, w szczególności s. 439–443.

¹⁴ T. Arnold, *Phänomenologie als Platonismus*, Berlin/Boston 2017; B. C. Hopkins, *The Philosophy of Husserl*, Durham 2011, w szczególności rozdział I (*Plato's and Aristotle's theory of eide*) oraz II.5 (*Pure phenomenology and Platonism*).

¹⁵ C. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago 1996.

¹⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 39, 54 (przekład zmieniony).

ną moc (366e). Funkcją cnoty nie jest więc wygaszenie, lecz kumulacja energii i właściwe nią dysponowanie, to znaczy takie, które kieruje się dobrem. Tę zasadę wyraża w *Uczcie* ironiczne zdanie, którym Sokrates kwituje nachalne zaloty Alkibiadesa: „namyślny się, a następnie uczynmy, co wyda nam się najlepsze w tej oraz w innych sprawach” (219b). W innych dialogach, zwłaszcza w *Fedonie* i *Fajdroście* Platon ukazuje cnotę jako metodę nie tyle miarkowania pożądlivości, cielesności i zmysłowości, ale wręcz zupełnej ich negacji. Takie rozumienie cnoty pojawia się też w *Państwie* (509 i nast.). Ma ono prowadzić do widzenia duszą, widzenia samą myślą, do „obrócenia się całą duszą od świata zjawisk, które powstają i giną” (518c), jednak po to, aby następnie do porzuconej dziedziny zjawisk powrócić.

Jak powiada Platon w końcowych partiach *Państwa*, mamy stać się lepsi i szczęśliwsi przez zmianę stosunku do pożądania, przykrości i przyjemności (606d). Platońska perfekcja duszy to zatem nie antyświatowa asceza, lecz harmonizacja życia i rozwój pierwiastka umysłowego. Platonizm to nie przyjęcie metafizycznego dogmatu, lecz rozwój duchowy oraz przejście mozolnej, indywidualnej drogi samodoskonalenia i samopoznania. Przemiana duszy, do której prowadzi wdrożenie cnoty w życie, jest zatem konstytucją autonomicznego i samoświadomego podmiotu. Metafory zastosowane przez Platona w *Państwie* stanowią opis ruchu upodmiotowienia, który jest sednem tej przemiany. Droga ta jest mozolna i trudna. Nie dziwi więc zastrzeżenie Arystotelesa rozpoczynające *Etykę Nikomachejską*, iż „młodzieniec nie jest odpowiednim słuchaczem [niniejszych] wykładów [...]; brak mu bowiem doświadczenia w kwestiach życia praktycznego, które są podstawą i przedmiotem odnośnych wywodów. [...] Wszystko przy tym jedno, czy ktoś jest młodzieńcem ze względu na swój wiek, czy też niedojrzałym jako charakter, albowiem brak ów tkwi nie w ilości lat, lecz w kierowaniu się namiętnościami w życiu i w poszczególnych dążeniach” (1095a). Z dotychczasowych rozważań wyłania się zatem wieloraka funkcja cnoty w dawnej Akademii. Po pierwsze funkcja kierownicza. Cnota jest wówczas rozumiana jako miarkowanie popędów. Porfiriusz w *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά* nazywa taki wymiar cnoty praktycznym lub politycznym. Po drugie funkcja poznawcza. Cnota wówczas polega na zupełnym zanegowaniu zmysłowości i odkryciu dziedziny umysłowej. Porfiriusz nazywa ten wymiar cnoty oczyszczającym, katartycznym. Co ważne, odróżnia on wymiar oczyszczający od wymiaru teoretycznego, to znaczy od właściwego oglądu, który nie jest tożsamy z negacją zmysłowości, lecz jest jej następstwem. Wymiar ten nazywa on kontemplacyjnym bądź teoretycznym, a tego, który opanował umiejętność umysłowego oglądu, nazywa widzącym, teatykiem (od *θεάομαι*, widzieć). Istotne wszelako jest to, że w tradycji platońskiej za-

wieszeniu nie podlegają jedynie zmysły, ale również wiedza. Oczyszczenie – a zatem cnota – polega nie tylko na zanegowaniu wszelkich danych zmysłowych, lecz również wszelkiej wiedzy. Konstytucja podmiotu wymaga więc uprzedniego radykalnego odpodmiotowienia. Warto w tym miejscu wspomnieć, że Mistrz Eckhart w kazaniu *Beati pauperes spiritu* mówi o trzech rezygnacjach: z wiedzy, z woli i z mienia. Pierwotna tradycja platońska nie posuwa się jednak aż tak daleko w cnocie jako metodzie doskonalenia duszy.

Podsumowując, w praktyce cnoty, będącej fundamentem pierwotnej Akademii, można wyróżnić trzy jej wymiary: powściągnięcie zmysłowości, popędowości i mniemań. Te trzy ruchy dostrzegamy już u samego Sokratesa. Po wycofaniu, które uosabia „zwrócony do umysłu”, zastygły w katalapsji filozof (*Uczta* 174–175), następuje jednak powrót do świata, ciała, zmysłów, pożądań, poglądów. Ten ruch wyjścia i powrotu jest następnie wielokrotnie powtarzany. „Wspinanie się w górę i schodzenie na dół poprzez poszczególne stopnie mozolnie rodzi wiedzę o tym, co dobre, w tym, który jest dobry” (*List VII* 344e; przekł. zmieniony). Czy zatem Sokrates, uosabiający ten ruch, jest postacią akademicką? Czy może być dla Akademii wzorcem ktoś, kto nie napisał żadnej książki, kto tylko podważał zastane poglądy, mącił umysły młodych Ateńczyków i tak wychował swych podopiecznych, że najznamienitszego spośród nich uznaje się za „mistyfikatora, który nie tylko mami sam siebie, lecz równocześnie jest sekciarzem i tylko kiedy mówi do swych adeptów, a nie do ludu [...] ma sposobność popisać się swą domniemaną filozofią”¹⁷? Wbrew temu twierdzą, że ten ateński obrazoburca jest figurą akademicką *par excellence*, o ile Akademia ma być instytucją krytyczną – właśnie ze względu na radykalną subwersję, jakiej dokonał Sokrates. Zadaniem Akademii jest zachowanie jego postawy jako wzorcowej i jej kultywowanie. Sama ufundowana przez Platona Akademia jest bowiem jej żywym pomnikiem. Książki są tylko jednym z filarów jej gmachu, jej materialnym, tekstualnym nośnikiem. Istotą jest jednak filozoficzna praktyka, filozoficzny sposób życia, to znaczy: cnota i dialektyka. Bez nich filozofia staje się działalnością antykwaryczną, komentatorską. Jak zauważył niegdyś Henri Corbin, nie można nauczać platonizmu, samemu nie będąc platonikiem¹⁸. Nie można nauczać dobra, samemu nie będąc dobrym. Akademia, o ile ma być godna swego miana, powinna być ostoją dobra.

Na zakończenie chciałbym wskazać na powiązanie miejsca i funkcji cnoty w Akademii z tym, jak ona sama pojmuje swą misję, czy też, mó-

¹⁷ I. Kant, *O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*, przeł. M. Żelezny, w: *Dzieła zebrane*, t. 6, Toruń 2012, s. 385.

¹⁸ H. Corbin, *Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique*, w: *Cahier de l'Herne: Henry Corbin*, Paris 1981, s. 51.

więc językiem klasycznym, swój cel. Stoicy – zgodnie z tradycją pierwotnej Akademii – uznawali etykę (a zatem naukę cnoty) za sedno, za żółtko jaja filozofii, by użyć stosowanej przez nich metafory (białkiem była fizyka, a skorupką logika). Dziś jajo Akademii stało się pustą wydmuszką, w którą na powrót trzeba wlać życie. Cnota w pierwotnej Akademii pełniła funkcję naczelną. Dobro oraz dobrostan były kluczowymi wartościami, warunkującymi filozoficzne życie. Ich zanik wiąże się z przemianą funkcji Akademii w życiu społecznym, gdyż z elitarnej instytucji kontemplacyjno-naukowej stała się ona częścią nowoczesnego, świeckiego, stechniczowanego społeczeństwa masowego, co zasadniczo zmieniło warunki jej funkcjonowania, a przede wszystkim jej cele. Jest nie do pomyślenia, by dzisiejsza Akademia postawiła za cel „upodobnienie się do Boga” – chociażby ze względu na to, że jest ona instytucją świecką. Dlaczego jednak, jak twierdzi Patočka, uznanie dobra za cel edukacji jest równie niemożliwe? Zapewne właśnie ze względu na odmienny kontekst społeczny. Wprawdzie tradycyjna metafizyka i wiążąca się z nią etyka zostały poddane w ostatnich wiekach druzgoczącej krytyce, nie znaczy to jednak, że bezpowrotnie odeszły one do lamusa. Gadamer twierdzi wręcz, że filozofia klasyczna wraz z jej wizją świata i człowieka jako organicznej całości może być znakomitą antidotum na zgubne tendencje współczesnego społeczeństwa: „Kryzys ludzkiej cywilizacji, w którym znajdujemy się za sprawą rewolucji przemysłowej, ma swój filozoficzny wyraz w nowożytnym subiektywizmie oraz w konstruktywizmie naszej wiedzy i technicznych zdolności. Dlatego winniśmy nauczyć się od Greków, jak restytuować ideę uporządkowanej całości – duszy, państwa i wszechświata – by nie popadać w złudzenie *homo faber*. Największym nauczycielem jest dla nas Platon.”¹⁹ Ażeby jednak Akademia mogła propagować klasyczną wizję świata, musiałaby zająć pozycję odmienną od panującego dziś sceptycznego dystansu i uznać za swój cel dobro samo. Być może, wbrew pozorom, dobrze by jej to zrobiło. W tym celu musiałaby również przywrócić cnotę.

Rozważania moje chciałbym zamknąć wypowiedzią Krzysztofa Maurina, zmarłego w 2017 roku matematyka, który postrzegał świat po platońsku i usiłował wprowadzać w życie platońskie ideały, także w życie Akademii, mianowicie w ramach założonej przez siebie Katedry Matematycznych Metod Fizyki. Otóż dla Maurina platoński system idei jest czymś prawdziwym i żywym, do czego jako matematyk i filozof ma on intelektualny dostęp. „Straszne byłoby, gdyby stał się schematem, martwym rusztowaniem, szkieletem, strukturą. Takie niebezpieczeństwo zawsze istnieje: myli się – jakże często – pamięciowe opanowanie tych

¹⁹ Nieopublikowany rękopis Gadamera dedykowany Tischnerowi do jego Księgi Pamiętkowej na 60-lecie.

już martwych terminów i sprawne operowanie nimi z prawdziwym wewnętrznym doświadczeniem.” Wedle Maurina sam platoński system idei – jak każdy system pojęć – jest *par excellence* etyczny. Idee bowiem są niczym naczynia gromadzące ludzkie doświadczenie i poznanie. „Są to pojęcia [...] pojęcie jest »naczyniem«, czymś, co chce ob-jać, po-jać istotę, żywą ideę. Lecz gdy pojęcie obumiera, staje się martwą powłoką, skorupą, pęka, a treść, której pojąć nie może, wylewa się [...]. Pojęcie musi żyć, musi się rozwijać, by mogło pojmować, stać się z (martwego) naczynia organem poznawania-pojmowania. Wtedy jest ono nie tylko naczyniem, mającym kształt »płynnej« idei, lecz polewa owemu kielkowi – „logosowi nasiennemu” – w rozwinięciu się, rozkwitnięciu i przyniesieniu owocu. Wiemy dobrze – najlepiej widać to we współczesnej matematyce – jak trudnym i bolesnym procesem jest rośnięcie, ożywianie pojęć. [...] A my? Naczynia naszych serc i umysłów nie tylko nie potrafią pojąć-zobaczyć tego bogactwa dobra, życia i prawdy. A nawet gdy wykształtowaliśmy to naczynie jakiegoś pojęcia, czy zespołu pojęć – gdy pojęliśmy jakąś wielką ideę (matematyczną czy filozoficzną) to przez powtarzanie jej często niepostrzeżenie zaczyna się ono (to pojęcie) wyswiechtywać, obumierać – mowa nasza »drętwieje«, staje się pusta, gorzej: nudna i niszcząca: naczynie pęka”²⁰. Etyka filozofa – etyka Akademii – jest więc nie tylko odpowiedzialnością wobec człowieka, ale też wobec idei, jest obowiązkiem trzymania pieczy nad depozytem tradycji, ponawiania nieustannej próby jej rozumienia, przekazywania, rozwijania i utrzymywania przy życiu.

Bibliografia

- Arnold T., *Phänomenologie als Platonismus*, Berlin/Boston 2017.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 1, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1998, wyd. oryg. London 1946.
- Corbin H., *Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique*, [w:] *Cahier de l'Herne: Henry Corbin*, Paris 1981.
- Dąmbska I., *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, wyd. oryg. Lwów 1935.
- Gadamer H.-G., Niepublikowany rękopis dedykowany Józefowi Tischnerowi do jego Księgi Pamiątkowej na 60-lecie, z archiwum Tadeusza Gadacza.
- Guthrie W.K.C., *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996, wyd. oryg. London 1950.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- Hopkins B.C., *The Philosophy of Husserl*, Durham 2011.
- James W., *The Will to Believe*, New York 1897.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957.

²⁰ Niepublikowany manuskrypt Krzysztofa Maurina z archiwum KMMF UW.

- Kant I., *O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*, przeł. M. Żelezny, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 6, Toruń 2012.
- Kroński T., *Wykłady z historii filozofii starożytnej*, Warszawa 1955.
- Maurin K., Niepublikowany rękopis z archiwum KMMF UW.
- Natorp P., *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903, 1921.
- Nietzsche F., *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge*, [w:] tenże, *Gesammelte Werke*, t. 4, München 1921.
- Patočka J., *Plato and Europe*, przeł. P. Lom, Stanford 2002.
- Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Uczta*, przeł. A. Serafin, Warszawa 2012.
- Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2001, wyd. oryg. Milano 1975.
- Seneka L.A., *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1995, wyd. oryg. Lwów 1931.
- Zuckert C., *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago 1996.

Summary

The concept of virtue was the fundamental idea of the initial Academy established by Plato and his fellows. Virtue was not only a subject of philosophical debates. It was the essential philosophical practice, a prerequisite and a necessary condition of philosophical knowledge. A theoretical consideration of the nature of virtue was only an auxiliary mean of obtaining it in practice, and practical virtue was not a goal as such, rather it was a way to order and harmonize one's living. This harmonization, becoming virtuous, or, to state it otherwise, becoming good, was a means of obtaining the knowledge of the good. One cannot know what virtue is without being virtuous. One cannot know the good without being good. Hence in the initial Academy all philosophical knowledge, including metaphysical knowledge, was based on practical experience and self-knowledge. One can claim that the later detachment and crisis of metaphysics and the abstraction of philosophical problems from practical life was a result of the loss of the central role of virtue in philosophical life and philosophical education

Abstrakt

Pojęcie cnoty stanowiło fundamentalną ideę pierwotnej Akademii ustanowionej przez Platona i jego towarzyszy. Cnota była nie tylko przedmiotem dysput filozoficznych, lecz przede wszystkim stanowiła filozoficzną praktykę, wymóg oraz warunek konieczny filozoficznego poznania. Teoretyczne rozważania na temat natury cnoty stanowiły jedynie środek do osiągnięcia jej w praktyce, ale również cnota praktyczna nie była celem samym w sobie. Była ona raczej sposobem uporządkowania i zharmonizowania własnego życia. Ta zaś harmonizacja, to

znaczy stanie się człowiekiem cnotliwym, czy też, innymi słowy, człowiekiem dobrym, służyła poznaniu samego dobra. Nie można poznać cnoty nie będąc cnotliwym. Nie można poznać dobra nie będąc dobrym. Wszelkie poznanie filozoficzne, w tym poznanie metafizyczne, było zatem w pierwotnej Akademii oparte na doświadczeniu praktycznym, na samopoznaniu. Można więc twierdzić, że późniejszy kryzys metafizyki oraz oderwanie się problematyki filozoficznej od życia praktycznego było wynikiem utraty centralnego miejsca cnoty w życiu filozoficznym oraz w edukacji filozoficznej.

Keywords: virtue, academy, pedagogy, paideia, metaphysics, history of ideas, Plato

Słowa kluczowe: cnota, akademia, pedagogika, paideia, metafizyka, historia idei, Platon

Andrzej Serafin – Editor of the Philosophical Journal “Kronos”. Assistant Professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Pedagogical University in Cracow. Translator. His recent translations include Rilke’s *Letters on Cézanne* and Taubes’ *Occidental Eschatology*. His doctoral dissertation is devoted to the problem of truth in Heidegger’s reading of Aristotle.

Andrzej Serafin – członek redakcji kwartalnika „Kronos”. Pracownik IFiS UP w Krakowie. Tłumacz. Ostatnio opublikował przekłady *Zachodniej eschatologii* Jacoba Taubesa i *Listów o Cézanne* Rilkego. Rozprawę doktorską poświęcił pojęciu prawdy w Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa.

Miłość i urzeczywistnienie się osoby ludzkiej w ujęciu Spaemanna

*Miłość wychodzi poza siebie*¹

W niniejszych rozważaniach nieprzypadkowo zostaną podjęte łącznie dwa zawarte w tytule zagadnienia. Kwestia miłości i urzeczywistnienia swojego osobowego ja ściśle się ze sobą wiążą. Jak podkreśla Robert Spaemann: „żyjemy w pełni tylko wówczas, gdy kochamy”².

Pierwsza część analizy ukazuje wybrane aspekty personalistycznej koncepcji miłości wybitnego myśliciela – Spaemanna. Druga dotyczy problematyki spełnienia człowieka w tej szczególnej relacji.

Spaemann swoją koncepcję miłości rozwija w kontekście jej zasadniczego źródła, tj. myśli chrześcijańskiej i klasycznej (Arystoteles, Tomasz z Akwinu). Podejmuje również dyskusję z niektórymi nowożytnymi propozycjami filozoficznymi (przede wszystkim Kartezjusza, Hume’a i Leibniza). Niemiecki myśliciel nie wprost, ale w sposób niebudzący wątpliwości, ukazuje jak bardzo koncepcja miłości jest uzależniona od sposobu pojmowania człowieka³. To właśnie dlatego koncepcja ta, w jego realistycznej wizji bytu ludzkiego, będzie się radykalnie różnić od ujęcia Hume’a i Kartezjusza. Spaemann odczytuje Leibnizowskie ujęcie miłości

¹ Zdaniem św. Tomasza uczucie miłości przyjacielskiej zasadniczo „wychodzi poza siebie”, gdyż chce dobra dla przyjaciela. Czyni dobro, starając się i troszcząc się o nie ze względu na ukochaną osobę. Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, zag. 28, art. 5, Skrótu dokonał i w objaśnienia zaopatrzył F. W. Bednarski, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Warszawa 2000, s. 222.

² R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 95.

³ Rozumienie miłości ściśle wiąże się z rozumieniem człowieka. Koncepcje miłości uwarunkowane są określoną filozoficzną antropologią. Zob. A. Gudaniec, *Miłość*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 237.

w oryginalny sposób. Wbrew temu, co się utrzymuje, filozof ten na nowo interpretuje zakorzenione w tradycji rozumienie miłości w perspektywie jej dwóch zasadniczych fenomenów: *amor concupiscentiae* i *amor*⁴.

Miłość pod znakiem zapytania

David Hume, wypowiadając słowa: „We never advance one step beyond ourselves”⁵, wyraził – według Spaemanna – ideę określającą główny nurt filozofii nowożytnej⁶. Stanie się to się jeszcze bardziej jasne, gdy dodamy zdanie Thomasa Hobbesa, zgodnie z którym poznać rzecz, to nic innego niż mieć odpowiednią wiedzę na temat jej funkcjonowania⁷. Tymczasem występujące w Biblii hebrajskie *jadaħ*, czyli „poznać”, znaczy: „Mężczyzna zbliżył się do swej żony Ewy. A ona poczęła i urodziła Kaina” (Rdz 4,1). Teza Arystotelesa: *Intelligere in actu et intellectum in actu sunt idem*⁸ ściśle łączy się z przeświadczeniem, że poznanie to zjednoczenie się z poznany (z obiektem poznawanym)⁹. W tym akcie zjednoczenia (miłości) poznany uświadamia sobie kim jest (miłość oświeca poznawanego).

Kartezjańskie widzenie jest inne. Prototypem poznania jest piekło bez okien zamkniętego w sobie samym podmiotu, który zabezpiecza swe panowanie (np. nad swymi myślami). Wszakże według Hume’a podmiot pozostaje sam ze sobą (*bleibt bei sich selbst*), a wszystko, co jest poza nim, jawi się jako iluzja. „Nie jest moim zadaniem – podkreśla Spaemann – wykazanie logicznej niedorzeczności tej tezy. Jeśli uznalibyśmy ją za prawdziwą, nie byłibyśmy jej świadomi i zdolni do wyartykułowania”¹⁰. Tymczasem teza ta ujawnia i określa panujący we współczesnej

⁴ Na przykład Ute Kruse-Ebeling twierdzi, że Spaemann w istocie swe pojmowanie miłości łączy ze średniowiecznym, chrześcijańskim jej rozumieniem. Ute Kruse-Ebeling, *Liebe und Ethik, Eine Verhältnisbestimmung ausgehend von Max Scheler und Robert Spaemann*, Unipress, Göttingen 2009, s. 321.

⁵ Cyt za: Spaemann, *Antinomien der Liebe*, [w:] *idem, Schritte über uns hinaus, Gesammelte Reden und Aufsätze* II, Klett – Cotta, Stuttgart 2011, s. 9. Stwierdzenie „Nigdy nie wychodzimy nawet o krok poza samych siebie” znaczy, że my nie znamy rzeczywistości, lecz tylko wrażenia zmysłowe i ich kopie (idee). W gruncie rzeczy odnosimy się zawsze tylko do wrażeń, a nigdy do samej rzeczywistości (np. widzę jabłko, ale nie mogę stwierdzić, czy odpowiada mu realny byt). Pewne jest, że istnieje ja, które posiada wrażenia i idee. Jednak na pytanie „Kim jestem właściwie”, nie można odpowiedzieć w ten sposób, że istnieje jakieś ja substancjalne (skrajny empiryzm).

⁶ *Ibidem*.

⁷ Nie chodzi więc o to, aby poznać istotę bytu i jego podmiotowość, ale o to, jak się ona przejawia.

⁸ Rzeczywiste poznanie i rzeczywistość poznany są tym samym.

⁹ Zjednoczenie rzeczywistości następuje w poznaniu. Ja identyfikuję się z poznawaną rzeczą, czyli jakbym poznawczo się stawał psem, kotem, poprzez pojęcie tego czegoś, itd.

¹⁰ Tamże, s. 10. Nie byłibyśmy w stanie nawet zdać sobie sprawy z tego, że jesteśmy, ponieważ określamy się w relacji do czegoś. Gdyby nie było niczego, to na jakiej podsta-

filozofii trend. Nie oznacza to jednak, że większość społeczeństwa myśli w ten sposób. Zdrowy rozsądek nie pozwala im na to. Nie odnajdziemy go jednak w wypowiedziach oficjalnych interpretatorów rzeczywistości. Usiłują oni bowiem sprawić, abyśmy uwierzyli, że nie jesteśmy tymi, za których się uważamy. Ich zdaniem to, co rozumiemy pod pojęciem prawdy nie istnieje i nie ma tego, co kryje się w słowie „miłość”¹¹.

Nawet z pobieżnie zarysowanych poglądów antropologicznych Kartezjusza i Hume’a wynika jednoznacznie, że człowiek w ich rozumieniu nie posiada ontycznych podstaw, aby transcendować siebie samego. Jawi się on jako zamknięty w sobie samym. Odnosi się tylko do samego siebie wewnątrz swego jestestwa. Skoro tak się dzieje, nie ma również ontycznych podstaw miłości w jej klasycznym pojmowaniu. Wiąże się ona zawsze z ujawnieniem się zdolności do transcendencji jej podmiotu w stronę (kierunku) dobra i drugiego człowieka¹². Takiej możliwości nie znajduje miłość w koncepcji człowieka według Hume’a i Kartezjusza (zostaje ona po prostu wykluczona), ponieważ przypomina on Leibnizowską monadę¹³. Nie istnieje jednak dla niej bezpośrednia droga do drugiego człowieka, jakkolwiek marzy ona o tym, aby dotrzeć do innych ludzi.

Czym jest miłość – jej rozumienia

*Pierwszym drgnieniem woli jest miłość*¹⁴

W klasycznym ujęciu miłość to między innymi charakterystyczne wyjście z siebie, przejaw transcendencji osoby, podstawa jej otwartości na obiektywne byty i wszelki przedmiot poznany jako dobro¹⁵. W filozoficznej koncepcji Spaemanna taka perspektywa miłości odślania się niejako w naturalny sposób. Ma swą podstawę w rozumieniu człowieka i dostrzeżeniu, że jego byt i egzystencja mają charakter osobowy. Nasze życie nie jest takie, jak wszelkie życie pozaosobowe, skoncentrowane na sobie. Nie jest zdefiniowane przez tendencję do samozachowania i do zacho-

wie moglibyśmy siebie wyodrębnić? W relacji do czego byłoby to możliwe? W jaki sposób moglibyśmy uzyskać świadomość swej podmiotowości?

¹¹ Tamże.

¹² W wizji Kartezjusza „ja” odnoszę się tylko do samego siebie wewnątrz mego jestestwa.

¹³ U Hume’a i Kartezjusza podmiot, będąc zamknięty w sobie, redukuje się do wiązki przeżyć u pierwszego z nich i aktów poznania (wiedzy) u drugiego.

¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna 2. O Bogu*, zag. 20, art. 1, przełożył i objaśnieniami opatrzył o. Pius Bełch, Veritas, Londyn 1975, s. 157.

¹⁵ A. Gudaniec, *Miłość...*, s. 250. W filozoficznej antropologii nawiązującej do Arystotelesa miłość określa się ogólnie jako skłonność woli ku przedmiotowi poznanemu jako dobro. Zob. M. Żardecka, *Miłość*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. nauk. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 369.

wania gatunku. Jego wyróżniającą cechą jest samotranscendencja, której najwyższą formą jest miłość¹⁶. Miłość przejawia się także jako życzliwość i pragnienie, aby druga osoba otrzymała to, co dla niej najlepsze. Życzliwość zaś kierujemy nie tylko ku człowiekowi, ale ku wszystkiemu, co żyje. Nie pozwala ona, żeby zadać ból zwierzęciu, gdy nie jest to konieczne¹⁷.

Jeśli jednak mówimy o miłości między ludźmi – czy jest to pojęcie jednoznaczne, jasne i wyraźne (*clara et distincta perceptio*)? W istocie nie ma innego słowa – być może oprócz terminu „wolność” – które łączyłoby w sobie taki konglomerat (*Sammelsurium*) różnych znaczeń, jak słowo miłość. Oznacza wzajemną relację między rodzicami i dziećmi, czy między przyjaciółmi. Przede wszystkim słowo „miłość” określa uczucie łączące męża i żonę oraz służy w Biblii i w wielu wypowiedziach świętych jako metafora do opisu relacji między Bogiem a człowiekiem.

Możemy też mówić o miłości do ojczyzny. Jeden z dawnych niemieckich prezydentów – pisze Spaemann – zapytany o kwestię miłości do państwa, odpowiedział wymijająco: „Ja kocham moją żonę, a nie państwo”¹⁸. Owszem, nikt nie musi kochać państwa, ale powinien kochać swoją ojczyznę, być gotowym do ofiarowania za nią swego życia.

Używamy również słowa „miłość” dla oznaczenia czysto seksualnego pożądania i jego zaspokojenia. Dwuznaczność tego słowa jawi się tutaj z całą oczywistością. Ten sam akt seksualnego zjednoczenia może zostać odczytany jako najgłębszy wyraz miłości oraz jako czysta instrumentalizacja wynikająca ze skrajnego egoizmu¹⁹. Człowieka kocha się ponad wszystko, życząc mu, by gdziekolwiek się znajdzie, cieszył się wielkim szczęściem. Jednocześnie ktoś, kto udaje się do agencji towarzyskiej twierdzi, że będzie tam „uprawiać miłość”. A zatem – według Spaemanna – słowo to bywa odnoszone do spraw, które nie mają z nim nic wspólnego²⁰. Kwestia ta jest jednak o wiele bardziej subtelna. Entuzjastyczne uczucie miłości może być wyłącznie środkiem do wzmożenia własnego emocjonalnego doznania. W tym przypadku drugi człowiek zostaje sprowadzony do funkcji narzędzia dostarczającego narkotycznych przeżyć. I jeśli obietnica wierności zostaje zerwana, intensywność nawiązania nowej miłości nie pozwala dostrzec w niej czegoś złego.

Z jakiego jeszcze powodu należy postawić pod znakiem zapytania przytoczone określenie miłości jako uczucia²¹? Spaemann konstatuje, że miłość wydaje się być uczuciem. Jeśli żona pyta swego męża (lub vice versa), czy on ją jeszcze kocha, a ten odpowiedziałby, że kocha, ale nic nie odczu-

¹⁶ Zob. Spaemann, *Osoby...*, s. 141.

¹⁷ Zob. Idem, *Moralische Grundbegriffe*, Verlag C.H. Beck, München 1996, s. 62-63.

¹⁸ R. Spaemann, *Die Liebe überwindet alles*, wywiad z dn. 14. 06. 2010, s. 2.

¹⁹ Idem, *Antinomien...*, s. 10.

²⁰ Idem, *Die Liebe überwindet alles*, s. 2.

²¹ Idem, *Antinomien...*, s. 11.

wa wobec niej, wówczas żona słusznie poczułaby się nieswojo. Przecież nikt nie powie, że dzisiaj przed południem nie kochał swojej żony, ponieważ całe przedpołudnie nie miał czasu, aby o niej myśleć. Jeśli człowiek rzeczywiście kogoś kocha, wtedy często o nim myśli i chętnie przebywa blisko niego. Jest to dokładnie to, co Arystoteles nazywa *heksis*, a łacinicy *habitus* (trwała zdolność, cnota). W tym sensie, wiedza to *habitus*.

Na wiedzę składa się to, że znajdujemy się w określonym stanie umysłu i jednocześnie posiadamy przekonanie o tym, że wiemy (przeświadczenie to może być błędne)²². Wiedzę posiada się tylko wtedy, jeżeli rzeczy faktycznie są takie, jak ja myślę, że są, a więc zachodzi zgodność faktów w przekonaniu o faktach. Z miłością rzecz ma się inaczej, chociaż również mogą podlegać złudzeniom. Mogę sądzić, że kocham, podczas gdy faktycznie nie kocham. Złudzenie to nie dotyczy jednak stanu faktycznego świata, lecz mnie samego.

Personalny charakter miłości i jej antynomie

To, co jest zawarte w słowie „poznać” realizuje się tylko na drodze miłości. Spaemann podkreśla: „Gdzie miłość, tam i oko”²³. Tradycja ludowa twierdzi wręcz przeciwnie: miłość zaślepia. Według niej człowiek zakochany tworzy wyidealizowany obraz osoby będącej przedmiotem jego uczuć²⁴.

Tymczasem personalna miłość transcenduje wszelkie przymioty ukochanego. Kieruje się ku samej osobie, a nie jej cechom²⁵. Gdyby bowiem tylko w nich miała swą podstawę, ich utrata oznaczałaby kres relacji miłosnej²⁶. Miłość do drugiej osoby budzi się w sercu człowieka za sprawą jej przymiotów. Z chwilą, gdy miłość rozkwita, właściwości schodzą na dalszy plan. Nawet jeśli ktoś wie, dlaczego kocha właśnie tę konkretną osobę, nie jest to jeszcze prawdziwa miłość. Kochający jest gotów zaakceptować wszelkie przyszłe decyzje ukochanego i związać swą przyszłość z jego osobą w sposób nieodwołalny, na dobre i złe. „Jedna z antynomii, o której chciałbym powiedzieć – akcentuje Spaemann – występuje właśnie tutaj”²⁷. Bezwarunkowy charakter oddania, tzn. obietnica wierności, jest konstytutywna dla miłości. Jednak przyrzeczenie to jest często

²² Wskazać tu trzeba dwa poziomy poznania: przedmiotowy, na którym coś wiemy i meta przedmiotowy, na którym jesteśmy przekonani o tym, że wiemy to, co wiemy. Wiemy, na przykład „a” i jesteśmy przekonani, że wiemy „a”. Do wiedzy dochodzi treść obiektywna, która nie sprowadza się do stanu umysłu. Jest to stan umysłu o czymś.

²³ Cyt za: Spaemann, *Antinomien der Liebe*, s. 12.

²⁴ *Ibidem*, s. 13.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Idem*, *Die Liebe...*, s. 5.

²⁷ *Idem*, *Antinomien...*, s. 13.

niedotrzymywane. Przyczyną łamania obietnicy nie jest brak akceptacji kochającego dla zmian zachodzących w drugiej osobie, ani też zbyt wielki ciężar nałożony przez to uczucie na jego barki. Otóż patrząc retrospektywnie na swą relację, wydaje się mu, że on właściwie nie kochał. Miłość zaczyna tracić blask. Często dzieje się tak, gdy na horyzoncie pojawia się uczucie do innej osoby.

Według nauki Kościoła katolickiego nikt nie może mieć całkowitej pewności, czy naprawdę miłuje Boga. Z pewnością możemy za to wiedzieć, czy jesteśmy zakochani, czy nie. W doktrynie chrześcijańskiej jest jednak mowa nie o zakochaniu, lecz o *habitus amor benevolentiae*, czyli miłości życzliwej jako cnotcie, równoznacznej z niewzruszonym trwaniem w raz dokonany wyborze. Tutaj napotykamy na istotę wszelkich antynomii, które pojawiają się w kontekście pojęcia miłości. Już Arystoteles mówił o trzech formach przyjaźni: jedna jest pielęgnowana ze względu na przyjemność, druga z uwagi na korzyść, trzecia natomiast dlatego tylko, że przyjaciel jest człowiekiem szlachetnym, więc warto go kochać dla niego samego. Z tego właśnie powodu tradycja mówiła o *amor concupiscentiae* i *amor benevolentiae*. Nowy Testament ze względu na przyjaciela przyjaźń nazywa *agape*, *caritas*. Dla kogoś, kto żyje w przyjaźni z Bogiem, każdy człowiek potencjalnie jest przyjacielem. Tutaj jednak znowu wkrada się sprzeczność. Gdyby każdy człowiek był przyjacielem, potrzebowałibyśmy nowego słowa dla określenia fenomenu ekskluzywnej przyjaźni. Fenomen ten nie zaginął przecież w chrześcijaństwie, a w Biblii wyraża szczególną relację między Bogiem, a Jego ludem. Z drugiej strony *amor concupiscentiae* i *amor benevolentiae* wydają się być określeniami tak przeciwstawnych sobie fenomenów, że dziwi nazywanie ich obu „miłością”. A jednak jeden fenomen musi mieć coś wspólnego z drugim. Tezę tę potwierdził Benedykt XVI w encyklice *Deus Caritas est*. W dokumencie tym papież niezwykle docenił *amor concupiscentiae*, skoro przypisał ją nawet Bogu²⁸. Bóg wydaje się być u proroków zazdrosnym oblubieńcem swej narzeczonej, czyli narodu Izraelskiego. We wcieleniu Bóg wchodzi w położenie tego, który jest zdany na miłość innych. Niemniej jednak nie wpłynęło to na tradycyjny przekaz, zgodnie z którym istnieje wewnętrzna sprzeczność w pojęciu miłości. Rozróżnia bowiem dwa jej rodzaje, nie pytając o ich wewnętrzną wzajemną przynależność. Również Friedrich von Spee w swej pracy o cnotach *Guldenen Tugendbuch* wyszczególnia „miłość pożądlivą” i „miłość przyjaźni”. Dla niego o miłości w pełnym sensie można mówić tylko wtedy, gdy oba jej

²⁸ Miłość Boga, podkreśla Benedykt XVI, może być równocześnie określana jako *eros*, jak i *agape*. Nie tylko dlatego, że zostaje dana zupełnie bezinteresownie, bez żadnej zasługi, ale także dlatego, że jest miłością przebaczącą. Zob. Benedykt XVI, *Encyklika Deus Caritas est*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2006, s. 14.

typy są ściśle ze sobą związane. Jego zdaniem o tym, że obie miłości występują razem, świadczy poniższy przykład: narzeczony kocha swą wybraną tak jedną, jak i drugą miłością. Niewątpliwie kocha ją miłością pożądania, gdyż pragnie ją osiągnąć z głębi swego serca. Jest ona jego zbawieniem i największą radością. Kocha ją również miłością przyjaźni, ponieważ nade wszystko chce i pragnie dla niej wszelkiego dobra. Spee na innym miejscu przedstawia „czystą miłość” i „czystą przyjaźń wolną od pożądania”. Podobnie jak Tomasz z Akwinu i później François Fenelon sięga po przykłady z przestrzeni politycznej. Doktor Anielski mówi o miłości do ojczyzny. Fenelon, co jest charakterystyczne, o miłości obywateli w antycznej republice, zaś Spee o miłości do cesarza: „[...] naszego najlaskawszego pana Ferdinanda II, którego, ja nie kocham szczególnie miłością pożądania, ale silną miłością przyjaźni. I tę miłość traktuję jako bezinteresowną, ponieważ jako mu poddany nie czerpię żadnej bezpośredniej korzyści ze szczęścia cesarza i jego zwycięskich bitew. Nie mogę się też radować jego tryumfami, gdyż przebywa on zbyt daleko”²⁹. Wszakże polityczne przykłady ukazują, że *amor benevolentiae* pozbawiona pożądania nie egzemplifikuje owej doskonałej miłości. Między *amor concupiscentiae* i *amor benevolentia* musi istnieć wewnętrzny konstytutywny związek³⁰. Do miłości w pełnym sensie przynależy bowiem to, że kochanej osobie daje się możliwość bycia dawcą. Ktoś, kto zawsze chce tylko dawać, a nigdy brać, nie daje dosyć. Musi on również drugiemu człowiekowi stwarzać możliwość dawania i obdarowywania. Tak więc rzeczywiście miłość życzliwości i miłość pożądania w istocie rzeczy wzajemnie się ze sobą wiążą³¹. Ponieważ te różne postacie miłości w rzeczywistości nie okazują się względem siebie antagonistyczne, należałoby raczej mówić o dialektyce miłości³². Umiejętność ich zharmonizowania warunkuje spełnienie człowieka³³.

Miłość to radość – Leibniz

Radość to odpowiedź na akt obdarowania nas miłością i kierowania się mową serca w stosunku do drugiego. Radość zatem nie jest celem, lecz skutkiem miłowania. W swej naturze okazuje się czymś pochodnym³⁴.

²⁹ Spaemann, *Antinomien...*, s. 15 – 16.

³⁰ Ibidem, s. 16.

³¹ *Philia, amor amititiae* jest czymś innym niż tylko przypadkowym dodawaniem dwóch elementów naszego stanu ducha – *Gemütsverfassung*. Zob. R. Spaemann, *Die Liebe...*, s. 4.

³² Spaemann mówi tu o dialektyce z uwagi na rozróżnienie dwóch przeciwstawnych form miłości, to jest miłości w postaci pożądania (realizacji własnych życzeń, tęsknot, itp.) i zwrócenia się do drugiej osoby (samo transcendencji) w postawie życzliwości.

³³ R. Schönberger, [b.t.], Pismo doręczone autorowi artykułu w grudniu 2017 r.

³⁴ J. Pieper, *Über die Liebe*, Kösel – Verlag, München 1972, s. 113.

(Zresztą jest tak, że każdy z nas chce mieć powód, by się radować). Rozważania te jednak nie zmierzają do wskazania relacji między miłością i radością. Zostanie bowiem zaakcentowany motyw radości z uwagi na zaprezentowaną przez Spaemanna leibnizjańską definicję miłości. Brzmi ona: miłość to radość ze szczęścia drugiego³⁵ – *delectatio in felicitate alterius*³⁶. Miłość jest więc stanem ducha (*Gemütsverfassung*) osoby kochającej, *delectatio*, czyli przeżywaniem radości³⁷. Według Leibniza zatem miłość wiąże się z radością, gdyż treścią radości jest szczęście drugiej osoby³⁸. Zauważmy, że definicja: miłość to radość ze szczęścia drugiego (*Delectatio in felicitate alterius*) różni się od definicji: miłość oznacza radość za sprawą szczęścia drugiego (*delectatio per felicitatem alterius*). Pierwsza z nich akcentuje bezinteresowną relację, uczestnictwo w czyimś szczęściu, zanurzenie się w nim, a druga raczej zakłada koncentrację na osobistej radości. Jest to kwestia rozstrzygająca. Jeśli celem jest osobista radość, a szczęście drugiego tylko środkiem do jej osiągnięcia, wtedy nie może być mowy o prawdziwej miłości. *Delectatio in felicitate alterius* znaczy: radość jest nie tylko stanem podmiotu, gdyż ma ona intencjonalną treść, która tę radość konkretyzuje (uszczegółowia)³⁹.

³⁵ Stanowisko Leibniza ujmuje się również w stwierdzeniu: miłość do drugiej osoby to działanie lub aktywny stan duszy, znajdujący przyjemność w zadowoleniu i szczęściu tej osoby, zaś to, co przynosi przyjemność, ma udział w naszym szczęściu. A. Gudaniec, *Miłość...*, s. 239 – 240.

³⁶ Zdaniem Spaemanna, autor monadologii zaproponował ją dlatego, aby załagodzić słynny spór o czystą miłość – *amour – pur* – między Bossuetem i Fenelonem. Ma ona dlatego, jego zdaniem, formułę ugodową. R. Spaemann, *Antinomien...*, s. 16.

³⁷ Ujęcie to sprzeciwiało się krytyce jansenizmu ze strony Fenelona. Janseniści mówili o najwyższym delektowaniu się (*delectation superieur*). Powiedzenie Wergiliusza *trahit sua quemque voluptas* – każdy ulega własnej rozkoszy – uznali za swe własne. Dla Fenelona bezinteresowność miłości przejawia się w silnym ukierunkowaniu woli również wtedy, gdy dusza nie doznaje niczego błędnego w kontakcie z boskimi rzeczami. Doświadcza natomiast oschłości duchowej, która jest znakiem własnej metafizycznej nicości. R. Spaemann, *Antinomien...*, s. 16.

³⁸ Na marginesie uważam, dodaje Spaemann, że Leibniz jako przykład dla tak zdefiniowanej miłości, wskazuje radość, której ktoś doznaje, gdy ogląda obraz Raphaela, chociaż nie chce z tego powodu czerpać jakiegokolwiek korzyści. „Bezinteresowne upodobanie” – tak definiuje Kant za Leibnizem estetyczne uczucie. Leibniz odrzuca zarzut, że przykład jest źle dobrany, ponieważ obrazy nie mogą uszczęśliwiać. Akcentuje on bowiem, że *delectatio* jest tylko subiektywną formą przeżycia obiektywnej doskonałości. W rezultacie miłość można zdefiniować jako *delectatio in perfectione alterius* – przeżywanie radości z doskonałości drugiego, czyli jakościowego uposażenia jego indywiduum. To jednak nie mogłoby się odnosić do obrazu Rafaela. Zresztą jest to niezadawalająca odpowiedź. Personalna miłość bowiem wykracza poza wszelkie możliwe do spostrzeżenia cechy, podczas gdy radość z obrazu dotyczy tylko ich i dlatego nie pociąga za sobą żadnej obietnicy wierności z powodu wszelkiego rodzaju ewentualnych w nim zmian. R. Spaemann, *Antinomien...*, s. 16 – 17.

³⁹ Najważniejsza jest tutaj treść, która tę radość indywidualizuje (konkretyzuje), przez co jest radością z tego oto zjawiska albo zdarzenia (nie jest radością w ogóle). Radość jest radością z powodu czegoś, na przykład, z wygranego meczu, z przeczytania

W tym kontekście Spaemann przywołuje dzieło XVIII -wiecznego teologa, Antoine'a Arnaulda *Dissertation sur le prétendu bonheur des plaisirs des sens*. Francuski myśliciel wskazuje na intencjonalny charakter radości, a nie wyłącznie na jej przyczyny sprawcze, którymi mogą być także leki psychotropowe. Radość ma treść, która ją (czyli radość) indywidualizuje (specyfikuje). Radość z kwitnącej jabłoni w maju, ze spotkania się z ukochanym człowiekiem lub słuchania ulubionej muzyki ma nie tylko odmienne przyczyny, ale jest też radością innego rodzaju. Arnauld nazywa *delectatio* przyczyną formalną w przeciwieństwie do przyczyny sprawczej *causa efficiens*⁴⁰.

Nasuwa się tu pytanie, czy istnieje analogia w rozumieniu miłości między Spaemannem i Leibnizem? Wspólne dla nich jest jej utożsamienie z życzliwością. W czym zatem zaznacza się różnica tych ujęć? Wprawdzie Leibniz znał pojęcie osoby, ale nie ma ono dla niego żadnego znaczenia. Sądził, że miłość (życzliwość) kieruje się ku indywidualium danego człowieka, którego pojmuje jako sumę predykatów (cech). Odmienne rzecz tę widzi Spaemann. Miłość (życzliwość) odnosi do samej osoby – nosiciela i podmiotu predykatów. Osoba w żadnym przypadku nie jest przez nie określona⁴¹.

Urzeczywistnienie się osoby przez miłość

*Miłość Boga najbardziej udoskonala
i ulepsza człowieka*⁴²

Miłość jest nie tylko wyrazem działania, ale przede wszystkim spełniania się w istnieniu bytu osobowego. Spaemann analizuje problematykę samorealizacji człowieka w kontekście miłości Bożej, czyli oddania naszego życia i naszej osoby samemu Bogu. Nie jest to decyzja łatwa. Wprawdzie Boże światło ogarnia⁴³ każdego człowieka, który przychodzi na świat, ale my wciąż odwracamy się od tego światła w obawie, że oddając siebie, moglibyśmy coś utracić⁴⁴. Nie ma jednak żadnych obiektywnych podstaw, by odczuwać tego typu niepokój⁴⁵. Nie kochamy Boga dlatego, że

interesującej książki. Radość jest przeżyciem intencjonalnym.

⁴⁰ Charakterystyczne, że św. Tomasz z Akwinu odróżnia *beatitudo formalis* od *beatitudo obiectiva*. R. Spaemann, *Antinomien*, s. 17.

⁴¹ R. Schönberger, Pismo doręczone autorowi artykułu w grudniu 2017 r.

⁴² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, s. 222.

⁴³ W zrozumieniu naszej sytuacji metafizycznej otwarcie się na światło Boże jest nieodzowne zgodnie z tym, co stwierdził św. Augustyn: *Noverim te, noverim me* (Chcę poznać Ciebie, chcę poznać siebie". Za D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, przełożył J. Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 42.

⁴⁴ Za Spaemann, *Osoby*, s. 249.

⁴⁵ „Przed wszystkim miłość Dobra Najwyższego, czyli Boga czyni ludzi dobrymi”. Cyt

wprowadza nas w stan błogiej satysfakcji, lecz dlatego, że jest dla nas obiektywną treścią szczęścia. W tego rodzaju samotranscendencji miłości tkwi nasze spełnienie. Jest to działanie odpowiadające ludzkiej naturze. Potwierdza to św. Tomasz z Akwinu⁴⁶, zdaniem którego każdy człowiek kocha bardziej Boga niż siebie samego, podobnie jak część odnosi się z większą miłością do całości niż swego jestestwa⁴⁷.

Według Spaemanna tylko osoba ludzka może być radykalnie egoistyczna, jednocześnie będąc zdolną do bezinteresownej życzliwości. Całkowite wyrzeczenie się egoizmu nie jest samowyrzeczeniem się osoby, lecz właściwym jej samourzeczywistnieniem⁴⁸. Miłość nacechowana ofiarą i poświęceniem daje nam absolutną godność. Najdoskonalsze urzeczywistnienie osoby następuje właśnie na tej drodze. Jak podkreśla Spaemann: ojciec Maksymilian Kolbe, gdy ofiarował swoje życie za bliźniego, nie unicestwił się, lecz urzeczywistnił swą osobę w najwyższej mierze. Kwestii tej liberalizm (indywidualizm) nie jest w stanie zrozumieć. Nic dziwnego – twierdzi Spaemann – skoro za istotę życia ludzkiego uznaje maksymalizację własnego szczęścia. W liberalizmie zasadniczo liczy się jednostka i zabezpieczenie jej korzyści partykularnych, czyli indywidualnego dobrobytu oraz możliwości nasycenia się przyjemnościami życia. Nie dziwi więc, że poświęcenie uważa za coś niezrozumiałego, a nawet skandalicznego, gorszącego⁴⁹. Dlatego liberalizm (neoliberalizm) kwestionuje religie, a zwłaszcza chrześcijaństwo (katolicyzm), które opiera się na miłości (jako ofierze) i naśladowaniu Chrystusa⁵⁰. W ujęciu ideologii liberalistycznej człowiek jest postrzegany jako istota społeczna, kreująca życie społeczne na zasadzie konwencji. W ideologii tej liczy się przede wszystkim indywidualum z pominięciem społecznych więzi. Owszem, według liberalizmu istnieje społeczeństwo, które integruje jednostki, ale tylko po to, by mogły ze sobą współistnieć z uwagi na dobro własne. W liberalizmie nie zauważa się i nie chce się uznać, że osoby urzeczywistniają się w życiu wspólnoty. Dlatego zamiast dobra wspólnego, na pierwszy plan wysuwane jest zawsze dobro osobiste. Tymczasem osoba najwięcej zyskuje, gdy składa w ofierze własne dobro⁵¹.

za: św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, księga III, CXVI, przekł. z wyd. łac. dokonanego na rozkaz papieża Leona XIII, nakładem „Wiadomości Katolickich”, Kraków 1935, s. 322.

⁴⁶ Według Tomasza z Akwinu miłość Boga odpowiada naturze (istocie) człowieka, ponieważ ją udoskonala. Natomiast miłość grzechu nie odpowiada naszej naturze, gdyż ją osłabia i psuje. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, zag. 28, art. 5, s. 222.

⁴⁷ Spaemann, *Antinomien...*, s. 18.

⁴⁸ Idem, *Osoby*, s. 248 – 249.

⁴⁹ Idem, Pismo doręczone autorowi artykułu w październiku 2004 r.

⁵⁰ Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, Wydawnictwo KUL, s. 204.

⁵¹ R. Spaemann, *Pismo...*

Spaemann porusza zagadnienie urzeczywistnienia się osoby przez miłość także w aspekcie rozważań o śmierci ukochanej osoby. Jest to, jak zaznacza, bolesne zrządenie losu, przeżywane szczególnie dramatycznie na samym początku. Z miłością łączy się bowiem nierozzerwalnie obietnica więzi dwóch serc i dusz na zawsze, która nie kończy się wraz ze śmiercią. Gdy się kogoś naprawdę kocha, miłość nie ma kresu⁵². Spaemann ujął to obrazowo: imiona tych osób zostały razem zapisane w gwiazdach; nikt nie jest w stanie ich wymazać. Z jednej strony miłość jest równie silna jak śmierć, ponieważ oznacza w pewnym sensie umieranie tego, co egocentryczne i co jawi się jako przywiązanie do swego życia. Z drugiej zaś strony nowością radosnego orędzia chrześcijan jest fakt, że miłość okazuje się silniejsza od śmierci: przewycięża bowiem wszystko⁵³.

Streszczenie

W artykule zostały zaprezentowane dwa, ściśle ze sobą powiązane zagadnienia, w ujęciu znanego niemieckiego myśliciela, Roberta Spaemanna. Są nimi kwestia miłości oraz perspektywa, jaką ona odślania, czyli urzeczywistnienie osobowej egzystencji człowieka. Zaprezentowano wybrane aspekty Spaemannowskiej teorii miłości: rozumienie miłości, jej personalny charakter, pojawiające się w niej antynomie oraz odniesienie do radości. Zaakcentowano, że u podstaw koncepcji miłości znajduje się konkretna wizja człowieka. Spaemann wskazał tę zależność w sposób klarowny i przekonujący na przykładzie wizji zamkniętego w sobie ludzkiego „ja” u Kartezjusza i Hume’a. Ujęcie kartezjańsko – hume’owskie stawia pod znakiem zapytania możliwość miłości w jej klasycznym rozumieniu jako wyrazu transcendencji naszego bytu i sprawia, że miłość ma charakter solipsystyczny. Spaemann oryginalnie interpretuje Leibnizjańską koncepcję miłości oraz usiłuje na nowo odczytać sporną kwestię dotyczącą wzajemnego odniesienia do siebie jej dwóch fundamentalnych form: *amor concupiscentiae* i *amor benevolentiae*. Autor artykułu wskazuje zasadniczą różnicę w rozumieniu miłości u Spaemanna i Leibniza, która nie pozwala się bezpośrednio wywieść z analiz monachijskiego myśliciela. Dla Spaemanna miłość kieruje się ostatecznie ku osobie, a nie jej przymiotom i dlatego w relacji małżeńskiej trwa niewzruszenie. Natomiast według Leibniza akty miłości odnoszą się do indywidualium ludzkiego, które jest wyłącznie sumą cech (właściwości). Autor artykułu starał się również wyjaśnić, iż koncepcja miłości bezpośrednio wiąże się z rozumieniem człowieka, o czym Spaemann nie pisał wprost w swych tekstach o miłości.

⁵² R. Spaemann, *Osoby...*, s. 199.

⁵³ R. Spaemann, *Die Liebe...*, s. 9.

Bibliografia

- Bartnik C., *Personalizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2006.
- Gudaniec A., *Miłość*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006.
- Hildebrand D. von, *Przemienienie w Chrystusie*, przeł. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1992.
- Kruse-Ebeling U., *Liebe und Ethik, Eine Verhältnisbestimmung ausgehend von Max Scheler und Robert Spaemann*, Unipress, Göttingen 2009.
- Pieper J., *Über die Liebe*, Kösel-Verlag, München 1972.
- Schönberger R., [b.t.], Pismo doręczone autorowi artykułu w grudniu 2017.
- Spaemann R., [b.t.], Pismo doręczone autorowi artykułu w październiku 2004.
- Spaemann R., *Antinomien der Liebe*, [w:] idem, *Schritte über uns hinaus, Gesammelte Reden und Aufsätze II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011.
- Spaemann R., *Die Liebe überwindet alles (Interview)*, 14. 06. 2010.
- Spaemann R., *Glück und Wohlwollen Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1993.
- Spaemann R., *Moralische Grundbegriffe*, Verlag C.H. Beck, München 1996.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przełożył J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna 2. O Bogu*, zag. 20, art. 1, przeł. i objaśnieniami opatrzył o. Pius Bełch, Veritas, Londyn 1975.
- św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, zag. 28, art. 5, skrótu dokonał i w objaśnienia zaopatrzył F. W. Bednarski, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Warszawa 2000.
- św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, księga III, CXVI, przekład z wydania łacińskiego dokonanego na rozkaz papieża Leona XIII, nakładem „Wiadomości Katolickich”, Kraków 1935.
- Żardecka M., *Miłość*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. nauk. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997.

Abstrakt

W artykule zostały zaprezentowane dwa, ściśle ze sobą powiązane zagadnienia, w ujęciu znanego niemieckiego myśliciela, Roberta Spaemanna. Są nimi kwestia miłości oraz perspektywa, jaką ona odsłania, czyli urzeczywistnienie osobowej egzystencji człowieka. Zaprezentowano wybrane aspekty Spaemannowskiej teorii miłości: rozumienie miłości, jej personalny charakter, pojawiające się w niej antynomie oraz odniesienie do radości. Zaakcentowano, że u podstaw koncepcji miłości znajduje się konkretna wizja człowieka. Spaemann wskazał tę zależność w sposób klarowny i przekonujący na przykładzie wizji zamkniętego w sobie ludzkiego „ja” u Kartezjusza i Hume’a. Ujęcie kartezjańsko – hume’owskie stawia pod znakiem zapytania możliwość miłości w jej klasycznym rozumieniu jako wyrazu transcendencji naszego bytu i sprawia, że miłość ma charakter so-

lipsystyczny. Spaemann oryginalnie interpretuje Leibnizjańską koncepcję miłości oraz usiłuje na nowo odczytać sporną kwestię dotyczącą wzajemnego odniesienia do siebie jej dwóch fundamentalnych form: *amor concupiscentiae* i *amor benevolentiae*. Autor artykułu wskazuje zasadniczą różnicę w rozumieniu miłości u Spaemanna i Leibniza, która nie pozwala się bezpośrednio wywieść z analiz monachijskiego myśliciela. Dla Spaemanna miłość kieruje się ostatecznie ku osobie, a nie jej przymiotom i dlatego w relacji małżeńskiej trwa niewzruszenie. Natomiast według Leibniza akty miłości odnoszą się do indywiduum ludzkiego, które jest wyłącznie sumą cech (właściwości). Autor artykułu starał się również wyjaśnić, iż koncepcja miłości bezpośrednio wiąże się z rozumieniem człowieka, o czym Spaemann nie pisał wprost w swych tekstach o miłości.

Keywords: philosophy, love, person, self-realization, Hume, Descartes, Leibniz, Spaemann

Słowa kluczowe: filozofia, miłość, osoba, samorealizacja, Hume, Descartes, Leibniz, Spaemann

TIBOR MAHRİK

ORCID ID: 0000-0001-7799-5841

DOI 10.24917/20838972.14.8

The End Justifies the Means – Ethical Analysis

Annotation

In the context of the transformation of post-communist European countries, we consider teaching ethics in schools to be a perpetual and urgent task. One reason is life in an open society, which directly confronts one with a panorama of various, oftentimes contradictory ethical attitudes and moral bases. The axiologically and morally disoriented cultural environment of the V4 countries is currently faced with significant ethical challenges, which can only be overcome through a deeper analysis from the perspective of moral philosophy. International Student Assessment, PISA, have brought the most attention to problems with comprehensive reading among students in Slovakia. As a consequence, ethical formation of the young generation becomes much more difficult. This study presents an analysis of the well-known Machiavellian slogan in a broader ethical context with an ambition to join the discourse on the fundamentals of morality through presenting relevant stimuli and current arguments.

Introduction

Historical documents prove that the phrase “Exitus acta probat”¹ was used as early as the start of our century by Ovid in his *Heroides*. However, this concept is usually ascribed to Nicollò Machiavelli (1469–1527), who elaborated it to such an extent that he had a significant impact on Western political thought. It has survived until this day in various forms,

¹ P. E. Knox, *Ovid Heroides – Selected Epistles*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 128.

in both the democratic political systems of the current world and in ordinary life. Machiavelli inspired personalities such as F. Bacon, J. Milton, J. Rousseau and D. Hume, as well as several American presidents². Various forms of this particular concept have also been appearing in the current political landscape. The statement uttered in 2014 by the former speaker of the Slovak Parliament, Pavol Paška³ – “Win the elections and you can do anything...” – would certainly fall into this category. Its meaning could be paraphrased in the following way: “If we won the elections and we are to govern, we can and, in fact, need to do everything in our powers to accomplish the government program.” That is to say, legality is becoming a basis for the definition of morality and is therefore leading into the implementation of formal decisions of the government entity, which would ensure that the steps necessary to complete their goal are legal. In itself, this particular approach is not problematic as long as the legislature is not infiltrated by principles which are in moral conflict with metaethical and normative ethical frameworks. However, this philosophical stance is not sustainable. If we are to critically reflect the consequences and the philosophical and ethical bases of this thesis, we need to focus on questions such as: Is it really legitimate to undertake morally wrong steps in the name of a good cause? Is it that we *must* undertake such steps, or is it that we *may* undertake them? On the other hand – is it possible to achieve truly good goals without completely avoiding morally wrong steps? Is there a particular line or a way to discern the extent of evil which needs to be endured on the road to good? It is evidently an ambitious topic.

Machiavellism

In his most known work, *The Prince* (1513), Machiavelli analyzes the mechanism of exercising authority and his recommendations have broken away from any Christian or conventional morality.

Therefore it is unnecessary for a prince to have all the good qualities I have enumerated, but it is very necessary to appear to have them. And I shall dare to say this also, that to have them and always to observe them is injurious, and that to appear to have them is useful; to appear merciful, faithful, hu-

² G. Gilbert-Hamerling, *Exitus Acta Probat: George Washington and the American Civil Religion*, University of California, Berkeley 1993.

³ Pavol Paška, a member of the governmental party Smer, uttered these words as a speaker of the National Council of Slovak Republic during one of its official sessions. After receiving pressure from the opposing parties and influential media, he resigned from his post a month after the incident. (<https://aktualne.centrum.sk/paskov-najslavnejši-vyrok-ma-rok-v-smere-nan-uz-zabudli/slovensko/politika/>)

mane, religious, upright, and to be so, you may be able and know how to change to the opposite.

And you have to understand this, that a prince, especially a new one, cannot observe all those things for which men are esteemed, being often forced, in order to maintain the state, to act contrary to fidelity, friendship, humanity, and religion. Therefore it is necessary for him to have a mind ready to turn itself accordingly as the winds and variations of fortune force it, yet, as I have said above...

For this reason a prince ought to take care that he never lets anything slip from his lips that is not replete with the above-named five qualities, that he may appear to him who sees and hears him altogether merciful, faithful, humane upright, and religious... Every one sees what you appear to be, few really know what you are, and those few dare not oppose themselves to the opinion of the many, who have the majesty of the state to defend them; and in the actions of all men, and especially of princes, which it is not prudent to challenge, one judges by the result.⁴

Machiavelli connects his efforts to build a firm system of society to various forms of possible violence, deception and camouflage, anchoring it in the reasoning that real life does not happen in a moral world, but rather in the real world, where one needs to live and survive. The goal is to enforce one's will, one's project, one's concept into the society at any cost. The prerequisite for this, however, is that the result will be welcomed by the given society, because that is what it had hoped for. The market has its own expectations and the leaders that are able to fill these expectations are brought into the attention of the society; they gain influence. The masses, however, do not care how the "expectation" came to be. When it comes to public opinion, everything is fine as long as such unfair practices remain secret.

Thus, a machiavellist is someone who decides to act in a morally faulty, pragmatic and cynical way, while attempting to achieve a goal widely perceived as beneficial – in Machiavelli's case, a functioning and powerful state. Yet, in a wider sense of the word, we might speak of an effort to build a powerful company, a powerful church, a powerful family, community system, etc. Having experienced years of turbulent revolution in tsarist Russia, Lev Trockij (1879–1940) adds to the address of Machiavelli: "The end can justify the means as long as there is something to justify the end."⁵ Similarly, Kierkegaard deals with perennial questions about the nature and the status of morality while bringing

⁴ N. Machiavelli, *The Prince*, Dover Publications, Inc., New York 1992, p. 46–47.

⁵ B. Dupre, *50 Philosophy Ideas You Really Need to Know*, Quercus, New York 2013, p. 65.

them into contact with important and active debates in metaphysics, the philosophy of language, moral psychology, and epistemology.⁶ This opens up a new metaethical scope for reflection upon this problem.

Moral Complexity

Life is not simple, but hard; at times very hard. Oftentimes it is not merely due to complications, which come about in the form of an illness, economic bankruptcy or family breakdown. Sociology recognizes numerous turbulent events and crisis modes besetting higher social entities, or alternatively, the whole society. These conditions become a catalyst in the process of applying deeper moral justifications for human actions, which can be an arduous process in and of itself. In this particular study, moral complexity represents something deeper and more fundamental. We have to think of and recover some of the complexity of the phenomena, which ought to be dealt with by moral philosophy. The types of complexity that concern us are fundamental and pervasive, not framed by any specific moral problem within a particular historical context, but rather constitutive of morality in general. We have to deal with the foundation of philosophical anthropology and understanding of the universe. As Larmore relevantly points out:

The two dominant traditions of modern moral philosophy, Kantianism and utilitarianism, have been at one in seeking a fully explicit decision procedure for setting moral questions. As a result, they have missed the central role of moral judgment, or the faculty of insight into how general rules are to be applied to particular situations. Rules are undeniably, a necessary feature of morality, but morality does not consist merely in the conscientious adherence to rules. A second simplification involves the assumption that what may be a decisive moral consideration in one area of social life must carry an equal weight in other areas. Nowhere has this assumption played a more insistent and harmful role than in the domain of political theory.⁷

It concerns the complexity of the outer and inner environment, in which we make decisions, or rather moral judgments. From a certain perspective, our environment is not homogenous, and thus it is not possible to mistake a particular dimension of morality with the universal one. Moreover, it is true that we sometimes find ourselves in a situation where none of the available solutions are completely satisfactory and

⁶ T. Máhrik, *Kierkegaard's Metaethical Fragments*. KUD Apokalipsa, Ljubljana 2017.

⁷ Ch.E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. ix.

morally clean. It is not that we would be unable to find such a solution, and it is neither due to an insufficient awareness or any other internal or external limiting factor. One of the reasons could be the essential character of such phenomena and the foundational aspect of reality itself. It is then that we speak of significant ethical conflicts and moral dilemmas. In cases such as this one, each solution will prove to be problematic, no matter our choice. Some go even further in claiming that in its existential state of depravity, humanity is unable to do anything deemed morally clean and perfect. If that were so, would it mean that a man can do evil in the name of good?

Zacharias reflects in an interesting way on the contemporary society as a social entity characteristic of fragmentation and atomisation. The high rate of work specialisation results in the disintegration of the original and firm “system” into smaller units, all in order to achieve more effectiveness in work and more effective reactions to the changes in the market and the cultural environment. On the other hand, this leads to a gradual loss of context, interconnection and coordination. It is a sort of metaphorical analogy between the disintegration of man and the disintegration of the functioning of society. Zacharias presumes that the solution hinges on the man and his ability to integrate divergent social forces and trends.

Where there is no coherence, there is no meaning. We look for coherence between law and life. We look for coherence between word and deed. We look for coherence between love and trust. In short, there is a longing to find a connectedness in life. Cultures seek coherent answers within themselves because without coherence in community there is evil in the home and on the streets. And there is no coherence in our communities because there is no coherence in our individual lives. We cannot put into living what we do not have in life. We cannot give to others what we do not have ourselves or know where to find.⁸

Is the call for coherence valid? Is coherence attainable? If yes, under what conditions and using what means? Why is it not achievable yet – given that we ask this question in light of the evolutionary understanding of the society’s development? If coherence is unattainable, why is it so? How can we find a satisfactory explanation for the need to attain something unattainable? The questions certainly do not end there, as in this way of reasoning, there is room for detailed reflection on the fragmented state of the world and, simultaneously, a search for a way

⁸ R. Zacharias, *Deliver Us from Evil*, Word Publishing, Nashville-London-Vancouver-Melbourne 1997, p. 113.

out. It is no doubt that a man, being a creative agent in the world and society, is directly responsible for the state of the moral quality of his own environment. The dialectics of the relationship between an individual and a group uncover the complexity of these subjects; how they influence each other and how they determine and condition each other. In this context, man is also becoming a limiting factor in the given system – otherwise – if a man does not carry coherence within himself, he can neither produce it, pass it on, or catalyse it in the society. If a man carried coherence within himself, why, then, does it vanish in the given sociological system? Why is it so scarce? It seems that the complexity of reality conceals certain mysteries, which remain hidden from the knowledge of men.

Moral Dilemmas

Paradoxes and moral dilemmas can be found on all levels of human activity and in all conceptual expressions of the observed world. All knowledge in the field of natural sciences, as well as humanities and social sciences, is paradoxical in nature. No profession and no area of human life or the life of a society can avoid the phenomenon of paradox. It is obvious among current scholars that the account of reality and human consciousness is inherently and ineradicably paradoxical in its structure:

Paradox, ambiguity, contradictory positions that are equally true, is the world of poetry, and the language of poetry is capable of holding tensional relationships together. The world of logic, clarity and systematization is the world of philosophy, and the language of philosophy is designed to classify, demystify, and articulate difference. In a paradoxical world a paradoxical mode of symbolization that allows for ambiguity, tension, and incommensurate competing truth may be a better guide and interpreter than a mode of symbolization that organizes and orders.⁹

The consequences of the paradoxical character of the universe significantly influence our understanding of moral dilemmas. Firstly, we cannot expect any ethical theory to aptly and completely express the complexity of reality. Whether it be the development of ethical thinking, critical reflection on ethical preferences or openness towards other concepts, they are becoming an integral part of research in the field of ethics. It is thus necessary that even in the educational process, we are capable of leading the students towards uncovering the positive aspects of a given ethical

⁹ Ch.R. Embry, B. Cooper, *Philosophy, Literature and Politics*, University of Missouri Press, Columbia 2005, p. 152.

concept, while alerting them to its limitations and boundaries. Secondly, we stumble upon the natural question concerning the anthropological perspective in moral philosophy. What is the nature of man? What does it mean that a man is a moral being? How shall we interpret the moral basis of an individual and later the society as a whole? In this regard, Keith Thomas points out that a human being was described by Aristotle as a political animal, by Thomas Willis as a laughing animal, by Benjamin Franklin as a tool-making animal, by Edmund Burke as a religious animal, and by James Boswell, the gourmet, as a cooking animal.¹⁰ Our perspective on human nature correlates with how we account for the moral character of its existence.

Kierkegaard works with the Judeo-Christian understanding of a man created in the image of God. Under this approach, one can quite successfully interpret several phenomena connected to the diversity of moral cultures, to the incompleteness of ethical concepts, and to the fact that no system of formal axioms can grasp the complexity of the phenomenon of the world and morality. The biblical approach to the nature of the dilemma phenomenon is quite simple – a reality of two worlds, good and evil, meeting in the space-time continuum and culminating in the existentials of man. Stott puts it this way:

Here, then, is the paradox of our humanness: our dignity and depravity. We are capable both of the loftiest nobility and of the basest cruelty. One moment we can behave like God, in whose image we were made, and the next like the beasts, from whom we were meant to be completely distinct. Human beings are the inventors of hospitals for care of the sick, universities for the acquisition of wisdom, parliaments for the just rule of the people, and churches for the worship of God. But they are also the inventors of torture chambers, concentration camps and nuclear arsenals. Strange, bewildering paradox!¹¹

In his works of fantasy, C. S. Lewis masterfully describes the fundamental principles which play a key role in human decisions. Humanity is at the centre of Lewis's interest, which becomes apparent when reading the stories situated in metaphorical and symbolic realities. In Narnia, for example, humans are consistently referred to as „sons of Adam” or „daughters of Eve“, to distinguish them from nonhumans. Among the plethora of different kind of creatures, this is significant when Aslan talks to Caspian: „You come of the Lord Adam and the Lady Eve,” said

¹⁰ K. Thomas, *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500–1800*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 31.

¹¹ J. Stott, *The Contemporary Christian*. Inter Varsity Press, Leicester 1992, p. 42–43.

Aslan. „And that is both honour enough to erect the head of the poorest beggar, and shame enough to bow the shoulders of the greatest emperor on earth.“¹² Contradictions abound once again. Humanity’s incredible potential for evil is matched by an opposing potential for good.

However, the objective reality of the depravity of creation and a man’s place in the concept of depravity, himself being depraved, in no way reduces the problem of ethical dilemmas, nor does it make the search for solutions easier. On the other hand, it intensifies them. In fact, both Machiavelli’s and Trockij’s perspectives stall when it comes to the subject of man, because man is the one who sees. Man is the one who thinks. Man is the one who sets a goal and man is the one who decides – therefore – man is the one who justifies both means and ends. Is this truly so? If yes, how would it touch Ovid’s thesis, *Exitus acta probe*? It is partly so in the perspective of the Judeo-Christian perception of the world, but ultimately, it is not so. The legitimacy of autonomous and heteronomous paradigms in ethics is questioned. In other words, what is a man’s mandate when judging ethical principles?

The Air Balloon

We find that when researching the field of moral philosophy, mental projects or simulation models – which can concisely illuminate the researched issue and help students gain an understanding during the educational process – have proven to be most successful. For instance, during our seminars we enjoy using the *air balloon* example – the balloon is transporting a university professor, a policeman, a politician, a pregnant mother, a pensioner and a student of medicine. The balloon malfunctions mid-flight and a fall is imminent. The only possible solution is to get rid of one passenger. The task assignment is as follows: How should the passengers decide? Provide a reason for your solution.

Such a task creates a particularly rich and fruitful opportunity to reflect upon and critically analyze the available ethical frameworks. Who shall decide – the strongest one? The youngest one? Can Habermas’s discourse ethics provide a satisfying solution? Shall they cast a lot? Who will be the one to cast the lot of death? Alternatively, will the passengers resort to an analysis of significance and value of each individual and base their decision upon it?

Some may see the pensioner as the one who will save the society. Our statistics show that this very alternative is the most popular among the students – chosen by 60% of them. The responders usually support their decision with arguments in the likes of: He has lived his share of

¹² C.S. Lewis, *Prince Caspian*, Harper Collins, New York 2002, p. 233.

life, he has had family... he had a chance to enjoy his career as well, unlike the student who is yet to live... During the discussion, we usually touch on another perspective on this solution: the pensioner has lived a fruitful and valuable life in the eyes of the society; it is his very taxes that provide support for the student and the pregnant mother... he has a right to make use of his retirement and enjoy life! Once the moderator suggests the alternative where the balloon is rid of the politician or the policeman, it usually releases the tension and the group reaches a rapid agreement, but it does not mean that the solution is morally clean. Only rarely did we witness students presenting the following solution: Someone should voluntarily offer to sacrifice his or her own life for the sake of others. This solution, however, provokes a plethora of questions: Who should it be? What would be the motive behind it? ...

The Enigma Code

The year 2014 marked the release of a British-American film titled *The Imitation Game*, which received eight Oscar nominations. The plot is based on true historical events, which unfolded during the Second World War. In their attempts to crack the German code used to encode war messages and battle instructions, the Brits approached the prominent mathematician Alan Turing with the request to form a team of experts and solve the problem. Turing was successful and they were offered a peek into the German kitchen, where all the attacks were being planned.¹³ Paradoxically, by solving the problem, they merely gave rise to another. Of what sort?

It was a serious philosophical problem: to know or not to know? The nature of the problem is such: if British military headquarters were to undertake particular steps based on the deciphered German messages, i. e. to save their endangered ships, it would immediately result in the Germans learning that the Brits had cracked the code. The Germans would then swiftly change their coding in order to remain successful in the war, which would render obsolete the two years of the Brits' arduous research. The allied forces would be faced with destructive consequences. The British headquarters, then, opted for another solution – pretending to not possess the deciphering machine in order to gain a strategic upper hand against Germany. What were the real implications of this decision? They had to sink some of their ships and submarines, all consciously and purposefully. That might even pose a more challenging moral problem than if I simply hadn't known the enemy's code and had sent my troops to die in the battle. Causing death due to lack of knowledge is signif-

¹³ A. Hodges, *Alan Turing: The Enigma*, Princeton University Press, Princeton 2014.

icantly different from causing death with the knowledge that it could be prevented, and yet it cannot be so due to this or that reason.

Mathematics and Morality

Through the addition of mathematics, the story of Enigma created an intriguing interdisciplinary room for ethical reasoning. After cracking the German encryption code, the British military headquarters established a new team comprised of mathematical analysts, psychologists and war strategists. Through mathematics they were to find an answer to an ethical dilemma: what portion of troops should be surrendered to death and how much should moral values be compromised, so that the enemy will not learn the truth and the Brits will gradually gain a military advantage? The mathematicians counted it, the politicians reached a conclusion and the generals executed it. Contemporary war historians and analysts presume that because of this decision, the Second World War had been cut short by two to three years, thus sparing a great many lives and preventing grave material damage.¹⁴ Similar arguments are used when justifying the release of atomic bombs above Hiroshima and Nagasaki. It is therefore understandable that Britain issued a strict embargo on all information about the Enigma, which lasted until the 1990s, when they released certain information and became a subject of art as well as fervent scientific debate.

The Snowden Affair

Another noteworthy case is the case of Edward Snowden, a top-ranking IT expert, who participated in the U. S. Special Forces training, worked for the NSA (National Security Agency) and later leaked sensitive information to global media, which resulted in him having to request asylum in Russia, where he lives to this day.¹⁵ His case reemerged into the public eye during the recent presidential elections in the USA, with accusations that claimed that Russian IT experts hacked internal information connected to Hillary Clinton's e-mail communications and used it in favor of the candidate Donald Trump. What is the nature of the ethical problem in the case of Edward Snowden? Is this an issue of whistleblowing or should we examine something else, potentially deeper?

¹⁴ D.J. Sexton, *Signals Intelligence in World War II: A Research Guide*, Greenwood Publishing Group, London 1996, p. 81.

¹⁵ G. Greenwald, *No Place to Hide: Edward Snowden, the NSA, and the U. S. Surveillance State*, Metropolitan Books, New York 2014.

Snowden was employed by the NSA and he signed a code of ethics legally binding him to an appropriate handling of information. By leaking it, he violated the code. Snowden claims that NSA violated its own code of ethics, especially imperative 1.7 – “respect the privacy of others”, particularly in how they wiretapped not only Americans, but also Brits, Chinese... What are the implications for the ethical solution, especially considering the protection of national interests? In this case, is it possible to violate the code of ethics? Another recent affair provoked mixed reactions, when security forces needed to gain access to a phone, but the phone manufacturer refused to provide it in the name of “protecting the clients’ interests”. What if the interests of an individual or a group are in direct conflict with the interests of the society? Should we then give the green light to Machiavelli’s principle? What if the society is a totalitarian regime and the problem concerns a dissident?

We must bring forth one more noteworthy aspect. In this regard, Luke Harding makes interesting points:

Outside, in central Moscow, the skies were darkening. Snowden ordered a bowl of chocolate and vanilla ice cream and strawberry sorbet. Why had he decided to become a whistleblower? What had driven him? He recounted his disillusionment with government spying. It had happened, he said, “very gradually”. He’d begun to have doubts about the ethics of what he was doing as he moved from “merely overseeing” powerful tools such as PRISM and XKeyscore to working as an analyst and you literally drive it like a [remote-controlled] car, Snowden explained.¹⁶

In such casuistic we must be very careful before resorting to conclusions, as they concern an ethical precedence of global meaning. At the same time, if we adopt the perspective of the coherence of ethical frameworks, we can expect that the critical reflection on this case through the lens of moral philosophy will rely on the standard bases. It concerns individuals with very particular skills and their status in non-standard projects, and as a result, experts are thus faced with very special ethical dilemmas. They are expected to present a non-standard solution, which, under certain circumstances, does not have to be in accordance with the code of ethics. Such solutions usually stem from the inner world of values and world views of the given individual. If we take Snowden’s decision to request political asylum in Moscow, what value system does it point to? The answer to these questions is beyond the mandate, the topic and the scope of this study, and yet, we must think about it. In

¹⁶ L. Harding, *The Snowden Files: The Inside Story of the World’s Most Wanted Man*, Vintage Books, New York 2014, p. 331.

fact, whether it be the handling of sensitive information or access to the international and intimate world of an individual or a community, they are both becoming a significant ethical challenge from the perspective of responsibility towards oneself, towards the company one works for and towards the society where one does or does not belong. The world of contemporary social networks, nanotechnologies and cyber reality has become a space where the absence of ethical normatives grows more and more striking each day. It is due to this reality that there is a renaissance of metaphysical reflections among experts and researchers in the field of ethics, while its foreground is occupied by the redefining of the term “truth”. Whether it be postmodern relativism and the question of how we define “truth”, or philosophical pluralism producing a plethora of different ethical frameworks, they have both hit rock bottom and pose a great many unanswered questions.

Possible Solutions

If we are to look deeper into this issue, we should primarily speak of two groups of ethical theories. The first group represents the consequentialist concepts, which are used to deem an act morally right or wrong mainly on the basis of consequences, which are produced by the given act in the given system or social entity. In this regard, a moral act is considered to be a mere means to the desired end. Its wrongness or rightness is perceived from the perspective of the rate of effectiveness, with which it contributes towards the achievement of the goal. In the case of the question whether to shoot down a plane which has malfunctioned and is now uncontrollably falling into a densely populated area with the possible threat of a disaster and massive casualties, it is possible to eventually reach the decision to shoot the plane down. If we are to judge the quality of “means” leading towards a chosen end, we need to examine the fundamental issue in their ethical analysis – the nature of the chosen end: the purpose that is meant to be fulfilled by the decision (using the means). Judging an end, goal or purpose presents a complex problem without concrete bases or concrete criteria. They are, in fact, culturally, socially and religiously conditioned. Even utilitarianism does not provide the instrumentarium necessary to conclusively define the rate of correctness of a certain end or purpose.

On the other hand, the given issue might be analysed from the perspective of deontological ethics. In this case, actions are not regarded merely as means of reaching an end; we perceive an intrinsic dimension of the action itself in the ethical sense. Moral actions, or rather moral rules are the centre of attention. Actions are, consequently, regarded as

“right actions” and “wrong actions” for the values that they carry themselves. Such an attitude offers a certain guarantee of the stability of ethical environment and a high degree of discipline and organization. On the other hand, what is lacking is the necessary flexibility, so that the system is able to react to a particular curious or non-standard circumstance in order to survive or protect its own interests. In this case, consequences of actions are ignored and ends become secondary. Following this principle, the decision to shoot down the plane would not be made, despite the fact that it will crash and kill many more people than the number of passengers. It would also not be possible to eat another person’s body, as was the case after a group of sportsmen crashed in the Andes on October 13, 1972.¹⁷

Conclusion

We do not deem unreasonable the claim that in the contemporary society, Machiavellianism blossoms and presents a significant ethical challenge which cannot be ignored, as its negative consequences impact the society in all levels of its existence. One of the ways to avoid this phenomenon is to understand its root system and identify the fruit that it bears in the life of an individual as well as the society. For that reason, we used this study to present the basic historical overview and key theses upon which depends the Machiavellian concept of ethics of purpose. It is through critical reflection and analysis that we have reached the following findings:

- the paradoxical character of the universe postulates elemental limits, within which it is necessary to judge all ethical concepts or systems of moral imperatives,
- the complexity of the moral order of the world and life implies carefulness when judging ethical patterns and prevents hasty preferences in favor of one ethical principle at the expense of other ones.
- as a natural part of human life, ethical dilemmas present an empirical phenomenon, which on one hand proves that the paradoxicality of the nature of the world is indeed truthful, and on the other hand proves a challenge for a society-wide discourse on the legality and codification of moral solutions and ethical approaches,
- the criterion of coherence, which corresponds to the methodological approaches used in scientific research, is a suitable mode of orientation in the search for answers to ethical questions,

¹⁷ <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3455568/Die-break-ultimate-taboo-Survivor-s-moving-account-Andes-plane-crash-victims-forced-eat-friends-bodies-story-haunts-world-40-years-on.html>

- in terms of ethical education, it is appropriate to interconnect theory with practice, which can be properly achieved through using a particular example from life or a thought project that we put through a thorough critical analysis,
- in regard to the weak standard of comprehensive reading among the contemporary young generation, it is necessary to use the subject of ethics to work with texts and examples, to analytically develop them and teach the students to create holistic images with a clear cognitive message out of partialities.

In many regards, Machiavelli was right, and in others, he was not. If only it could be acknowledged by those who have adopted *Exitus acta probe* as their lifestyle.

Bibliografia

- Dupre B., *50 Philosophy Ideas You Really Need to Know*, Quercus, New York 2013.
- Embry CH.R., Cooper B., *Philosophy, Literature and Politics*, University of Missouri Press, Columbia 2005.
- Gilbert-Hamerling G., *Exitus Acta Probat: George Washington and the American Civil Religion*, University of California, Berkeley 1993.
- Greenwald G., *No Place to Hide: Edward Snowden, the NSA, and the U. S. Surveillance State*, Metropolitan Books, New York 2014.
- Harding L., *The Snowden Files: The Inside Story of the World's Most Wanted Man*, Vintage Books, New York 2014.
- Hodges A., *Alan Turing: The Enigma*, Princeton University Press, Princeton 2014.
- Knox P.E., *Ovid Heroides - Selected Epistles*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Larmor Ch.E., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Lewias C.S., *Prince Caspian*, Harper Collins, New York 2002.
- Máhrík T., *Kierkegaard's Metaethical Fragments*. KUD Apokalipsa, Ljubljana 2017.
- Machiavelli N., *The Prince*, Dover Publications, Inc., New York 1992.
- Sexton D.J., *Signals Intelligence in World War II: A Research Guide*, Greenwood Publishing Group, London 1996.
- Stott J., *The Contemporary Christian*. Inter Varsity Press, Leicester 1992.
- Thomas K., *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500–1800*, Oxford University Press, Oxford 1996
- Zacharias R., *Deliver Us from Evil*, Word Publishing, Nashville-London-Vancouver-Melbourne 1997.

Keywords: ethics, telos, Machiavelli, metaethics, enigma

Słowa kluczowe: etyka, telos, Machiavelli, metaetyka, enigma

Tibor Mahrik – (PhDr., MSc., PhD.) is Assistant Professor at the Department of General and Applied Ethics at the Faculty of Arts at Constantine the Philosopher University in Nitra, Slovakia. He is also a fellow of the Central European Research Institute for S. Kierkegaard in Nitra and of the Hong Kierkegaard Library in USA. His previous publications include *Ethical Bridges: Interdisciplinary Insights into Ethical Challenges of Contemporary Philosophy, Theology and Technology* (2011) and *Kierkegaard's Metaethical Fragments* (2017).

Tibor Mahrik – (PhDr., MSc., PhD.) jest adiunktem w Katedrze Etyki Ogólnej i Stosowanej na Wydziale Sztuki Uniwersytetu Konstantyna Filozofa w Nitrze na Słowacji. Jest także członkiem Środkowo-Europejskiego Instytutu Badawczego dla S. Kierkegarda w Nitrze i biblioteki Hong Kierkegaard w USA. Jego poprzednie publikacje to *Mosty etyczne: interdyscyplinarne wglądy w etyczne wyzwania współczesnej filozofii, teologii i technologii* (2011) oraz *Fragmenty metaetyczne u Kierkegarda* (2017).

Czy bohater powieści Josepha Conrada – Lord Jim – zasłużył na karę?

Poziom edukacyjny: gimnazjum, szkoła średnia

Cel główny: uczeń rozumie, iż postępowanie moralne człowieka oceniać można z perspektywy samej czynności (np. deontologia kantowska) lub konsekwencji owej czynności (np. utylitaryzm);

Cele szczegółowe

Uczeń:

- rozstrzyga dylematy moralne,
- rozumie, iż emocje wpływają na podejmowane przez nas decyzje,
- zastanawia się nad konsekwencjami zaniechania działa,
- formułuje własną opinię na temat zjawiska obojętności uczniów wobec przemocy rówieśniczej,
- usprawnia umiejętność komunikowania się z innymi,
- rozwija swą wyobraźnię moralną, zdolność do kreatywnego myślenia,
- poszerza swe kompetencje językowe i zdolność argumentowania na rzecz własnego stanowiska,
- dostrzega, iż w kwestiach moralnych czy etycznych mogą istnieć różne stanowiska i opinie,
- rozwija swą skłonność do empatii i zdolności aktorskie;
- Czas: 90 minut

Formy pracy: drama, pogadanka, burza mózgów, elementy wykładu;

Zajęcia prowadzone są wedle modelu tzw. „cyklu Kolba” tj. kolejno według czterech kroków: doświadczenie → refleksja → teoria → praktyka

I. Przygotowanie do przeprowadzenia dramy

- nauczyciel wprowadza uczniów w problem przy użyciu narracji (załącznik nr 1),

- wspólny podział na role: Lord Jim, obrońca, oskarżyciel, sędzia, ława przysięgłych (pozostali uczniowie),
- nauczyciel rozdaje każdemu z uczniów zeznanie Lorda Jima,
- podział zadań, przygotowanie do roli: obrońca i oskarżyciel formułują swe argumenty, które następnie przedstawią na forum klasy; sędzia odpowiada za przebieg procesu; oskarżony odpowiada na pytania (każdy z uczniów ma prawo do zadania kilku); po zakończeniu procesu członkowie ławy przysięgłych wychodzą na zewnątrz by pisemnie ustalić wyrok, który odczyta sędzia,
- uczniowie ustalają zasady, które będą ich obowiązywać podczas zajęć dramowych np. nie przerywamy kolegom podczas ich wypowiedzi, głosu każdorazowo udziela sędzia, nie przekrzykujemy się itp.;

II. Doświadczenie (drama)

- drama powinna trwać do momentu wyczerpania argumentacji bądź w momencie, w którym zaobserwujemy impas,
- funkcja nauczyciela powinna ograniczyć się do minimum,
- przykładowy przebieg dramy: sędzia rozpoczyna rozprawę, obrońca i oskarżyciel w formie przemowy przedstawiają swą argumentację i zadają Jimowi pytania, sędzia udziela głosu członkom ławy, którzy mają prawo na bieżąco odnosić się do argumentacji pojawiającej się podczas procesu,
- ława przysięgłych udaje się do oddzielnego pomieszczenia i ustala wyrok pisemnie go uzasadniając,
- sędzia odczytuje decyzję na forum całej klasy;

III. Refleksja

- nauczyciel prosi uczniów o przywołanie argumentów, które pojawiły się podczas zajęć dramowych, zapisuje je na tablicy,
- przykładowe argumenty: Jim nie dopełnił obowiązków wynikających z pełnionej na *Patnie* funkcji, zachował się jak tchórz, jako jedyny stanął się na procesie, działał pod wpływem silnych emocji, jego działanie nie doprowadziło do szkody (statek nie zatonął),
- prowadzący prosi uczniów o próbę podziału wskazanych argumentów wedle dowolnego kryterium,
- zauważamy, iż część argumentów dotyczyła charakteru samej czynności tj. ucieczki Jima ze statku, inne odnosiły się do konsekwencji i przemawiały na korzyść oskarżonego (statek nie zatonął);

IV. Teoria

Nauczyciel wyjaśnia, iż ze wskazanej argumentacji wyłaniają się dwa wielkie stanowiska etyczne. Wedle pierwszego (określanego mianem

deontologii, a reprezentowanego np. przez autora imperatywów kategorycznych Immanuela Kanta) postępowanie moralne człowieka oceniać możemy z perspektywy samej czynności. Wedle drugiego ze stanowisk (w etyce najpopularniejszym tego typu jest utylitaryzm) czynność należy oceniać z perspektywy jej konsekwencji (w tym ujęciu Jim powinien zostać uznany za niewinnego, wszak *Patna* nie zatonęła).

V. Praktyka

Tematyka zajęć wiąże się także z kwestią zaniechania działania. Ostatnią część zajęć warto poświęcić na dyskusję oscylującą wokół pytań związanych z problemem przemocy rówieśniczej. Przykładowo:

- Czy bywasz świadkiem lub ofiarą przemocy w swojej szkole?
- Czy można być ukaranym za obojętność, brak reakcji na zło?
- Czy nie reagując na przemoc jesteśmy jej współwinni?
- Czy człowiek musi zdobywać się na heroizm i poświęcenie w imię dobra drugiego człowieka?
- Dlaczego odcinamy się od osób, które doświadczają przemocy w szkole?
- Dlaczego nie potępiamy jawnie oprawców?
- W jaki sposób możemy walczyć ze zjawiskiem prześladowania swoich kolegów?

Załącznik nr 1 (narracja wprowadzająca do dramy)

Bohater powieści Josepha Conrada – Jim – zostaje pierwszym oficerem na parowcu *Patna*, wiozącym 800 pielgrzymów do Mekki. W czasie spokojnego rejsu okręt nagle uderza w niezidentyfikowany obiekt. Powstaje dziura w dziobie. Jim, wysłany w celu sprawdzenia ewentualnych uszkodzeń, stwierdza, że okręt niechybnie rychło zatonie. Okręt ma bowiem tylko jedną gródź, która z powodu starości i korozji nie ma prawa wytrzymać naporu wody. W obliczu tych faktów kapitan okrętu i mechanicy nie mają wątpliwości jak postępować. Decydują się po cichu, nie budząc pasażerów, opuścić statek. Nie ma bowiem wystarczającej liczby szalup, by wszyscy zostali ocaleni. Jim się waha. Wie, że właśnie przyszedł moment, na który tak bardzo czekał. Zdaje sobie sprawę, że może popisać się heroizmem i przyczynić się do uratowania pielgrzymów. Paraliżuje go jednak strach. Pozostanie na okręcie oznaczałoby bowiem pewną śmierć. Gdy do okrętu zbliża się sztorm, Jim skacze na szalupę. Po kilku chwilach *Patna* znika im z oczu. Gdy jednak rozbitkowie docierają do brzegu okazuje się, iż *Patna* wcale nie zatonęła. Gródź wytrzymała, a okręt przyholowano do brzegu. Rozpoczyna się więc proces przeciwko załodze. Kapitan ucieka, mechanicy udają chorobę, jedynie Jim stawia się na procesie.

Załącznik nr 2 (zeznanie Lorda Jima)

Gdy dowiedziałem się o awarii na Patnie wcale nie miałem zamiaru uciekać. Mechanik wciąż wzywał mnie na pomoc, wszyscy byli w coraz większej panice, bo nagle niebo zaczęło robić się czarne, co zapowiadało silny deszcz i wzburzenie morza, a więc jeszcze rychlejsze zatonięcie *Patny*. Widząc zbliżające się niebezpieczeństwo, jakby w transie zacząłem nerwowo przecinać rejki, tamci mocowali się dalej z łodzią ratunkową. W końcu kapitan i reszta uwolnili łodzie. Obserwowałem żałosne zmaganie swoich towarzyszy, w pewnym momencie któryś z mężczyzn upadł (potem okazało się, że zmarł). Gardziłem kapitanem i resztą uciekinierów. Myślałem o podparciu grodzi ale nie było czasu, nie było ludzi do pomocy ani drzewa. Jeden z ludzi krzyknął w moją stronę: *Nie chcesz się uratować – ty piekielny tchórze* – na co jeszcze wtedy gorzko się zaśmiałem. Śmiał nazwać mnie tchórzem – on ! Stałem nieruchomo, usłyszałem plusk spuszczonej na wodę łodzi. Na parowcu podniósł się gwar, jak w ulu. Ci w łodzi krzyczeli do Georga (mężczyzny, który upadł), żeby skakał i się ratował. Słuchałem tych krzyków i nagle jakby poza swoją świadomością, skoczyłem. Nawet nie wiedziałem, kiedy to się stało. Gdy zobaczyłem z dołu wielki parowiec, chciałem umrzeć. Ale nie było już powrotu.

Zrobiło się cicho. Chciałem wyskoczyć z łodzi i płynąć z powrotem w stronę parowca. Chłodne powietrze nocy zdawało się ciężać na moich członkach jak płyta marmuru. Po chwili kapitan i jego towarzysze zaczęli rozprawiać o swoim ocaleniu, tylko ja milczałem. Mówili o zatonięciu *Patny*, jakby statek poszedł na dno pusty. Mechanik zaczął uskarżać się na zranioną rękę. Nagle mężczyźni rzucili się na mnie, pytając, czemu tak ociągałem się ze skokiem, ku mojemu zdziwieniu cały czas nazywali mnie George'em. Ich zaskoczenie było ogromne, gdy dostrzegli, że w łodzi ratunkowej siedzę Ja, a nie ich kamrat, który już nie żył. Sam nie wiem dlaczego skoczyłem. Nie potrafię tego wyjaśnić. Gdybym mógł cofnąć czas... Gdy dotarliśmy na ląd kapitan opowiedział żałosną historijkę o tym, jak trzeba było uciekać z *Patny* i jak uszkodzony parowiec z pasażerami na pokładzie zatonął pod wpływem sztormu. Nie mogłem się przeciwstawić – przecież sam skoczyłem. Potem dowiedziałem się, że *Patna* nie zatoniła. Niezależnie od wyroku wiem jedno – utrata honoru to największe z nieszczęść – nie da się żyć bez niego.

Bibliografia:

Conrad J., *Lord Jim*, przeł. A. Zagórska, Warszawa 1981.

Filozofia: edukacja interaktywna. Metody – środki – scenariusze, red. A. Pobjewska, Warszawa 2012.

Tolerancja – szacunek dla odmienności – 16 XI Międzynarodowy Dzień Tolerancji

*Tolerować to, czego nie powinno się,
nie jest nietolerancją...*

Poziom edukacyjny: szkoła podstawowa, kl. V-VI

Czas trwania: 45 min.

Cele:

zapoznanie ze znaczeniem pojęcia: *tolerancja*;

kształtowanie wśród uczniów umiejętności dostrzegania i rozróżniania zachowań które mogą i które nie powinny być tolerowane;

kształtowanie wśród uczniów szacunku dla odmienności człowieka: wyglądu, poglądów, zdolności, sytuacji materialnej, itp.;

kształtowanie wśród uczniów szacunku dla człowieka, zwłaszcza osób starszych;

rozwijanie ekspresji twórczej oraz wyzwalanie uczuć i emocji poprzez wykonywanie pracy plastycznej – *Drzewko Tolerancji*

Pomoce dydaktyczne: *Ulgowe Bilety Tolerancji* dla każdego ucznia, gumka recepturka, materiały do wykonania pracy plastycznej m.in.: gałązki, plastikowe doniczki, papier kolorowy, szpulka nici, długopisy, kredki, nożyczki, klej, itp.

Metody pracy: **podająca** – wyjaśnienie, opis, **aktywizująca** – burza mózgów, metoda decyzyjna, **waloryzacyjna** – impresyjna, ekspresyjna, wprawki dramatyczne (ćwiczenia intonacyjne), metoda ćwiczeń **praktycznych**.

Przebieg spotkania:

I. Część wstępna

Nie toleruję...

Nauczyciel wybiera chętnych uczniów do wcielenia się w wylosowane kolejno role: KIEROWCY, KSIĘDZA, POLITYKA, RODZICA, NAUCZYCIELA, SIEBIE. Poleca dokończyć zdania w zależności od pełnionej roli rozpoczynającego się od słowa: *Nie toleruję.....!*

Konkluzja w formie pytania otwartego: *Dlaczego nie tolerujemy pewnych zachowań lub postaw u innych?*

II. Część główna

1. *Gumka recepturka*

Prowadzący za pomocą gumki recepturki ukazuje model tolerancji. Gumka po rozciągnięciu ma szeroki zasięg, ale i swoją wytrzymałość. Podobnie jest z tolerancją. Nie powinniśmy godzić się „na siłę” na czyjeś zachowanie (lub tkwić przy własnym), gdy jest ono krzywdzące dla innych lub dla nas samych.

Uczniowie wymieniają zachowania, które absolutnie nie mogą być tolerowane i te, na których akceptację mogą się zgodzić. Prowadzący rozciąga gumkę, w zależności od stopnia tolerancji przez uczniów wymianego zachowania. Interpretuje wspólnie z uczniami sytuację rozerwania gumki jako przekroczenia granicy tolerancji.

Należy zwrócić uwagę na bardzo istotną kwestię tolerancji dla upatrywanej przez nas inności, którą dostrzegamy wokół nas (niepełnosprawność, kolor skóry, status materialny, poglądy innych, itp.). Są to zmienne, które nie są zależne od człowieka i nie powinny mieć wpływu na nasze postawy. Kwestia dotyczy tego jak postępuje i żyje człowiek.

2. *Tramwaj Tolerancji*

Prowadzący opuszcza klasę wraz z uczniami. Po wyjściu na zewnątrz uświadamia uczniom, że sala jest **Tramwajem Tolerancji** nr...(nr klasy). Prowadzący rozdaje uczniom „bilety” z napisem: *Bilet Tolerancji*. Każdy z uczniów zapisuje na nim to, co chciałby aby w jego zachowaniu było tolerowane przez innych. Po zapisaniu swojej cechy wchodzi do klasy-tramwaju i zajmuje swoje miejsce. Nauczyciel-jako kontroler odczytuje

cechy i podejmuje wraz z klasą decyzję czy bilet może zostać „skasowany”, (czy dane zachowanie, postawa może być tolerowane przez innych czy nie). Dodatkowym wariantem ćwiczenia może być wskazywanie przez uczniów, czy dany bilet jest lub **normalny** czy **ulgowy**. (**Normalny** – jednoznaczna akceptacja zachowania; **ulgowy** – akceptacja, tylko pod pewnymi warunkami.).

Konkluzja: Prowadzący zwraca uwagę, co możemy tolerować, a czego nie powinniśmy.

III. Część kończąca

Praca twórcza – W ogrodzie Tolerancji

Nauczyciel poleca uczniom wykonanie grupowego *Drzewa Tolerancji*. Uczniowie wkładają do plastikowej doniczki gałązkę umocowaną na styropianie. Gałęzie ozdabiają papierowymi liśćmi, na których na jednej stronie zapisują wszystkie te cechy, zachowania, które postarają się tolerować u innych. Na drugiej z kolei te, które nie będą przez nich tolerowane.

Nazywają swoje drzewka, układają hasła reklamujące je.

Po zakończonej pracy uczniowie prezentują swoje okazy, odczytują napisy na liściach tworząc *Szkółkę krzewów ozdobnych*.

Zadania dodatkowe dla chętnych

Tematyka prac (do wyboru):

1. W rytmie rymu. Zredaguj po 5 stwierdzeń odnoszących się do tego, co należy i tego, czego nie należy tolerować. Zastosuj rymy.
2. Każdy różny, wszyscy równi. Rozwiń temat w odniesieniu do przestrzegania zasad Tolerancji, pomimo odmienności w wyglądzie i poglądach wśród ludzi.
3. Murzynek Bambo w Afryce mieszka (...), Szkoda, że Bambo czarny, wesoły, Nie chodzi razem z nami do szkoły. A gdyby tak Bambo chodził z nami do szkoły, co mógłbyś/łabyś zrobić, aby czuł się w niej dobrze?

Spis treści

JACEK BRECKZO Pochwała jedności oraz pochwała wielości a tolerancja (esej o dwóch skrajach)	3
DARIUSZ GZYRA Studia nad weganizmem – nowy obszar badawczy.....	13
HONORATA KORPIKIEWICZ Etyka wobec zwierząt. Teorie <i>versus</i> praktyka.....	27
ANNA SZKLARSKA Czy diabeł może być zbawiony? Leszek Kołakowski czyta Kanta.	42
MÁRIA KLOBUŠICKÁ Mass Media and Manipulation – ethical considerations	75
ANDRZEJ SERAFIN Metamorfozy pojęcia cnoty w Akademii	95
JÓZEF KOŻUCHOWSKI Miłość i urzeczywistnienie się osoby ludzkiej w ujęciu Spaemanna.....	111
TIBOR MAHRİK The End Justifies the Means – Ethical Analysis	124
ALEKSANDRA WĘGRECKA Czy bohater powieści Josepha Conrada – Lord Jim – zasłużył na karę?	139
ALDONA RUMIŃSKA-SZALSKA Tolerancja – szacunek dla odmienności – 16 XI Międzynarodowy Dzień Tolerancji.....	143