Edukacja Etyczna 14(2)/2017 ISSN 2083-8972

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 rzeczywistą przydatność dla życia oraz „niewrażliwość na życie moralne jako część realności 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, dokonanemu z właściwych pobudek, nie niweczą jego moralnej wartości. Możemy odczuwać radość, empatię, tkliwość, chodzi o to, aby te odczucia, jakikolwiek 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 nieutylitarne 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 wyszydzał „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. Nawroczyński, 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 rozpaczy. 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 Spinoza[14]), 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 przekonań, 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 Myślicki, 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 wszak 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: radykalne[16], 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 gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie"[17], Kołakowski powiada: „prawo moralne we mnie tak samo nie zostało przeze mnie stworzone, jak niebo gwiaździste nade mną, jedno i drugie jest gotowe już, gdy na świat przychodzę. 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:] taż, *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 paralelą 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 posiąść 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 marnym[24]. 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 człowieka[26] 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 rezusami, 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 pogrąża się w złu, 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 intelligibilny 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 przezwyciężenia, 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 niezdeterminowane 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 był 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

Kołakowski etykę i antropologię Kanta uznaje za najważniejsze dziedzictwo Oświecenia. Co więcej, zdaniem Kołakowskiego, Kantowska antropologia filozoficzna ma znaczenie dla kluczowych pytań, trosk i niepokojów epoki współczesnej. Teorię poznania i moralności Kanta uznaje wręcz za „konieczne warunki przetrwania naszej kultury”[31]. Należy się zgodzić z Kantem, powiada Kołakowski, 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 dziedzinie

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

[31] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony…*, s.187.

rozumowych konieczności, „a także w sferze bezwarunkowo zniewalających imperatywów moralnych”,[32] które nie są wyznaczane 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 Gasseta, 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 pożyteczne i szkodliwe. Jest tak m.in. dlatego, że nie sposób przyznać, że istnieje jakiekolwiek 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 znajdziemy 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, pozo-

[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 Koneczngo (który wymienił osiemnaście cywilizacji) i wyróżnia cztery rodzaje cywilizacji wpływających (choć w różnym stopniu) na obszar naszego kręgu kulturowego: łacińską, 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 łacińskiej stanowi kult jednostki i jej praw. Cywilizacja łacińska 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 łacińskiej 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 religia 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 miałoby dla samej komunikacji opłakane skutki, to jedno ale jest to argument z empirii (orzeka pewną diagnozę), w dodatku konsekwencjonalistyczny i utylitarystyczny. 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 przekaźnik 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 opłaca 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 czasochłonnych 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 rozstrzyganiu 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, podzielają 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 wypreparowuje 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 rozbrajania 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 negować 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. Leibnitza). 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 pierworodnego zawiera wnikliwą intuicję ludzkiego losu. Nie umniejsza to naszych moralnych predyspozycji. Zarazem wskazuje na związek między świadomością grzechu pierworodnego 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 wykorzenić. 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 niecnych planów."[53] Warto zauważyć, że już Kierkegaard postawił fundamentalne pytanie: skąd pochodzi pokusa? Czy stanowi ona wewnętrzne doświadczenie człowieka, wypływa z własnej pożądliwości 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 sączy 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 ziemska siła 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 zanadto 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 przezwyciężenia, a przede wszystkim jak być bardziej człowiekiem, jedyną spośród żywych istot świadomie odróżniającą dobro od zła.

Kołakowski 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 pragnącą zła dla samego zła. Jak podsumowuje Kanta Kołakowski: „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, niezmierzone i nieopisane okrucieństwa i potworności jakie ludzie sobie nawzajem wyrządzali trudno jest uznać, ze nigdy nie działano dla samej perwersyjnej potrzeby bezinteresownego, diabelskiego zła. Kołakowski 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 Kołakowskiego 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. Kołakowski, *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, znieważać. (…) 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 miałkość 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 jest sprawą te drzwi otwierać albo je zamykać.”[60] Ostateczna decyzja należy do człowieka. Nie jest on bezwolną kukiełką, 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?

Kołakowski 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 przyzwoite 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 Kołakowskiego, 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?

Kołakowski ceni antropologię i etykę Kanta, nie przeszkadza mu cechujący je radykalizm i rygoryzm (poza nielicznymi wyjątkami, kiedy zdarza mu się nań narzekać...dorobek Kołakowskiego 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 Kołakowskiego 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 Kołakowski, *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. Oczywistym 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 zatraca 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 uczynków, 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 wspaniałomyślnie 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 samopobłażliwości w sprawach moralnych. Wreszcie – możemy błądzić 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 Światłocienie 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 uspójnienia 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 kategorycznego statusu prawa moralnego, ale drogą doń jest krytyczne myślenie, wykorzystanie władzy sądzenia, gdy pojawią 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 przesądy wyznaczają schematy, jakie przejmuje 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-

Kołakowski 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 Kołakowskiego. 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 głupkowatym śmieszkiem, stosującym uniki, ani karykaturą mądrości, cynicznie podszywającą się pod cudze zasługi (jak u Nietzschego)[71]. W każdym razie Kołakowski 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.

Kołakowski 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. Kołakowski 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 wielka za 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 postępem 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 prostytucję dla utrzymania rodziny, wypełnienie funkcji surogatki, eutanazję i wspomagane samobójstwo oraz wiele innych. Czy w ramach procedury *in vitro* można się embrionami dzielić? Czy można je odsprzedać albo oddać niepłodnej 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 powiedziałby, 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 jakiekolwiek 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 – produkowaniu dzieci podług określonego projektu. Kant z pewnością sprzeciwiłby się eugenice 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 zezwierzęceniem 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 obarczone dużym ryzykiem. Niedawno wyhodowano świnie wolne 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 zmierzamy 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 wspomagania socjalnego." Zob. taż, *Etyka a transplantacje*, PWN, Warszawa 2003, s.186.

okresie zutylizowane.[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. Gałecki, 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 Myślicki, 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 wester 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.