

Rafał Abramciów · Joanna Mysona Byrska

PRZENICOWANA RZECZYWISTOŚĆ

Świat konsumpcji a etyka Immanuela Kanta

Rafał Abramciów

dr, psycholog, filozof, kierownik Katedry Psychologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Opiekun studiów podyplomowych z zakresu diagnozy i terapii psychologiczno-pedagogicznej. Od 2015 roku podnosi swoje kwalifikacje zawodowe w Krakowskim Centrum Psychoterapeutycznym. Jego zainteresowania naukowe dotyczą problematyki filozofii psychologii, fenomenologii psychologii emocji, psychologii osobowości oraz psychoterapii. Jest autorem wielu artykułów w języku polskim, angielskim i francuskim oraz tłumaczem książek z języka francuskiego z dziedziny filozofii, psychologii emocji i osobowości.

PRZENICOWANA
RZECZYWISTOŚĆ

Uniwersytet Pedagogiczny
im. Komisji Edukacji Narodowej
w Krakowie
Prace Monograficzne 832

Rafał Abramciów · Joanna Mysona Byrska

PRZENICOWANA RZECZYWISTOŚĆ

Świat konsumpcji a etyka Immanuela Kanta



Recenzenci

Priv. Doz. Dr. Dr. habil. Zbigniew Waleszczuk
dr hab. Witold Nowak, prof. UR

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2018

redaktor: Jolanta Grzegorzek
projekt okładki: Janusz Schneider
łamanie: Jadwiga Czyżowska-Maślak

ISSN 0239-6025

ISBN 978-83-8084-117-8

e-ISBN 978-83-8084-143-7

DOI 10.24917/9788380841178

Wydawnictwo Naukowe UP
30-084 Kraków, ul. Podchorążych 2
tel./faks 12 662-63-83, tel. 12 662-67-56
e-mail: wydawnictwo@up.krakow.pl

druk i oprawa: Zespół Poligraficzny WN UP

WSTĘP

Rzeczywistość ludzkiego życia podlega ciągłej przemianie. Już Heraklit z Efezu w VI wieku przed Chrystusem powtarzał: Jedyną stałą rzeczą w życiu jest zmiana. Na przełomie XX i XXI wieku zmiany zachodzą wyjątkowo szybko; zanim człowiek zdąży się z jakąś zmianą oswoić, już jest zaliczana do standardowych rozwiązań. Tempo i intensywność zmian mocno wpływają na człowieka, jego kondycję, poglądy na świat, sposób rozumienia tego świata (lub – w skrajnych przypadkach – całkowite niezrozumienie) oraz, co bardzo istotne, na działanie. Nauką traktującą o działaniu człowieka jest etyka, która w swojej tradycyjnej postaci etyki normatywnej określa, jakie postępowanie człowieka jest dobre, a jakie złe. Etyka stara się odpowiedzieć na proste pytanie: jak żyć? Pytanie jest proste, ale odpowiedź na nie już taka nie jest.

Wśród wielu różnych koncepcji etycznych mocno zaznacza swoją obecność etyka Immanuela Kanta. Filozof ten zwraca uwagę na zapisane w strukturze człowieka prawo moralne, które to prawo, z racji bycia częścią struktury człowieka, powinno być bezwarunkowo przestrzegane. W świecie przełomu XX i XXI wieku wymagająca etyka Kanta wydaje się zapomniana. Jej postulaty, maksymy i obowiązki przerastają człowieka, który boryka się na co dzień z bardzo szybkimi zmianami rzeczywistości, w której żyje.

Czy jednak na pewno etyka Kanta straciła na aktualności, a dzieł królewieckiego myśliciela nie warto już czytać? Traktuje o tym pierwsza część niniejszej monografii, w której starano się wykazać, że etyka oparta na imperatywie kategorycznym pozostaje dobrym punktem odniesienia również dla współczesnego człowieka i nadal daje wiążącą odpowiedź na pytanie, jak żyć. Co więcej, mimo swoich nie-

dostatków, ta właśnie wymagająca etyka może stanowić odpowiedź na kłopoty współczesnego człowieka, który coraz częściej staje się tylko konsumentem.

Druga część monografii poświęcona jest rozpowszechnionemu współcześnie zjawisku konsumpcjonizmu, ze szczególnym zwróceniem uwagi na zmiany, jakie zachodzą w preferowanych przez współczesnego człowieka wartościach, oraz na zasady, jakimi rządzi się świat konsumpcji.

Konsumpcjonizm stanowi przedmiot wielu analiz, przede wszystkim socjologów. Dla filozofów zagadnienie to wydaje się często zbyt banalne, ponieważ uleganie konsumpcjonistycznym postawom świadczyć ma o słabości charakteru człowieka, nieumiejętności wyznaczania celów i sensów we własnym życiu itp. Jeśli jednak konsumpcjonizm i postawy konsumpcyjne stale się szerzą, a miarą sukcesu współczesnego człowieka jest coraz częściej ilość posiadanych środków finansowych, to problemowi warto się przyjrzeć również z punktu widzenia filozofii i zapytać o istotę zachodzących zmian, o sens życia konsumenta, jak również o etykę, którą się kieruje.

W analizach zawartych w części drugiej etyka Kanta stała się punktem odniesienia dla uwyrażnienia zmian, jakie zaszły w świecie. Nie chodziło w nich o całościowe opracowanie etyki Kanta w odniesieniu do problematyki konsumpcjonizmu, ale jedynie o pokazanie, jak dalece konsument różni się od etycznego człowieka kreślonego przez Kanta i jak różne są zasady i reguły, którymi kieruje się na co dzień.

Uchwyconą różnicę Autorzy starali się oddać w tytule monografii. Przenicowana rzeczywistość to rzeczywistość zmieniona prawie całkowicie, częściowo niezrozumiała, zamiatwana, nieciągła. Jest to jednak rzeczywistość, w której na co dzień funkcjonujemy, dlatego ważne wydają się starania, by zrozumieć sens tego, z czym się spotykamy – by albo świadomie w tym uczestniczyć, albo też próbować uciec, co jednak jest niezmiernie trudne.

CZEŚĆ PIERWSZA

Rozważania zawarte w tej części należy rozpocząć od postawienia dwóch zasadniczych pytań: Czy jest sens współcześnie zajmować się filozofem takim jak Immanuel Kant? Czy jego filozofia wciąż zasługuje na głębsze poznanie, skoro jej podstawy były tworzone już ponad dwieście lat temu?

Niewątpliwie Kant jest jedną z najwybitniejszych postaci naszych czasów, a jego myśli, choć nie najnowsze, po dziś dzień są niezwykle aktualne. Kant jest przedstawicielem europejskiego Oświecenia. Jako pewna formacja filozoficzno-historyczna, w której zawierały się takie idee jak wiara w stały postęp ludzkości, racjonalistyczny optymizm, nadzieja na coraz lepszą przyszłość, epoka ta odeszła w przeszłość. Można chyba powiedzieć, że nie zasługuje ona na jakieś bliższe zainteresowanie. Filozofia Kanta, która jest szczytowym osiągnięciem intelektualnym tego okresu, przedstawia jednak takie rozumienie oświeceniowych idei, które sprawia, że są one nadal interesujące i aktualne. Co zatem zawiera w sobie ta filozofia, że wciąż jest przedmiotem rozmyślań, rozważań i dociekań współczesnych filozofów i nie tylko? Nikt nie zaprzeczy przecież (a nie czynią tego nawet najwięksi przeciwnicy filozofii Kanta), że prawie wszystkie prace Kanta zmuszają wprost do myślenia i zastanowienia się nad istotą życia i świata. Wobec tak przenikliwej i inteligentnej myśli filozoficznej żaden rozsądny człowiek nie może pozostać obojętny. Oświecenie zawdzięcza Kantowi przede wszystkim to, że nie uległy zdeprecjonowaniu wszystkie jego przewodnie idee. Idee rozumu i wol-

ności tylko w ujęciu Kanta zachowały swe znaczenie, co nie znaczy oczywiście, że i one nie były ostro krytykowane. Nie ulega żadnej kwestii, że filozofia Kanta zarówno w jej wydaniu teoretycznym, jak i praktycznym jest wyjątkowa. Na czym zatem, konkretnie, ma polegać owa wyjątkowość?

Według Kanta każda poważna filozofia powinna zwracać się zawsze ku podstawowym problemom człowieka. W centrum każdej powinien stać człowiek. W interesie naszego własnego rozumu jest poznawanie tylko tego, co bezpośrednio wiąże się z istotą człowieka. Filozofia Kanta jest filozofią podmiotu, zatem nawet poznawanie świata zewnętrznego musi rozpoczynać się od analiz podmiotowych. Najwyższą władzą występującą w podmiocie jest rozum. To rozum skupia w sobie wszelkie możliwości poznawcze człowieka, wyznacza mu również granice możliwości poznania. Te granice zostały określone przez Kanta w jego podstawowym dziele pt. *Krytyka czystego rozumu* i ujęte w formie trzech pytań. Kant pisał:

Wszelki interes mojego rozumu, zarówno spekulatywnego, jak i praktycznego, skupia się w następujących pytaniach:

1. Co mogę wiedzieć?
2. Co powinienem czynić?
3. Czego mogę się spodziewać?¹

Pierwsze pytanie, a raczej hasło całego paradygmatu teoretyczno-poznawczego, znajduje odpowiedź w analizach i syntezach *Krytyki czystego rozumu*. Swoim zasięgiem obejmuje więc obszar filozofii teoretycznej. Drugie pytanie wprowadza nas w sferę praktyczną, a odpowiedzi na nie dostarczają rozważania etyczne. Pytanie to, chyba najbardziej interesujące współczesnego czytelnika, będzie głównym tematem tej części pracy. Przedmiotem rozważań będzie przede wszystkim Kantowskie rozumienie wolności i moralności. Pojęcia

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, t. II, s. 833.

te stanowią fundamenty filozofii praktycznej Kanta, są niejako kamieniem węgielnym jego filozofii moralnej. Sam Kant w swoich pismach zmieniał i uzupełniał formę rozumienia tych idei, aby dać jej ostateczny kształt w swoim ostatnim wielkim dziele pt. *Metafizyka moralności*. Jeśli jednak chodzi o podstawowe i dokładne przedstawienie interesujących kwestii, dwie prace Kanta są tutaj ważne, tj. *Krytyka praktycznego rozumu* i *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Pytanie trzecie stwarza największy kłopot. Zakreśla bowiem krąg tematyki religijnej. Bezpośrednio nie będzie ono przedmiotem zainteresowania w tej pracy, jednakże, jak się okaże, nie da się udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi na drugie pytanie, lekceważąc i pomijając odpowiedź na pytanie trzecie. Idea Boga i nieśmiertelności duszy ma bowiem znaczący wpływ na ideę wolności.

Ogrom zagadnień teoretycznych, które podjął Kant w *Krytyce czystego rozumu*, oraz sposobów ich rozwiązania doprowadził go do przekonania, że integralną częścią wszelkich rozważań praktycznych na temat człowieka musi być problematyka etyczna. Jedyne ona nadaje sens wszelkim abstrakcyjnym dociekaniom. Rozum człowieka, tylko w swoim spekulatywnym użyciu, będzie się wikałł nieuchronnie w antynomie i paralogizmy własnego myślenia. Sam bowiem nie jest w stanie wytworzyć syntetycznego poznania. Człowiek zatem musi używać rozumu przede wszystkim w jego praktycznej funkcji. Można powiedzieć nawet, że to rozum sam domaga się od nas praktycznego zastosowania, bo tylko w takim wypadku osiąga najwyższe cele swego naturalnego przeznaczenia. Problematyka praktyczna, czyli moralna, jest dopiero właściwym zastosowaniem rozumu ludzkiego. Oczywiście człowiek może zawsze używać swojego rozumu w jego teoretycznym zastosowaniu, ale niech nie spodziewa się wtedy, że uzyska jakieś wymierne efekty poznawcze. Używanie natomiast rozumu w jego praktycznej funkcji godzi poznanie teoretyczne z działaniem człowieka. W ten sposób rozum ludzki nie przekracza granicy doświadczenia

i staje się wiarygodnym dostarczycielem materiału poznawczego. Już sam Sokrates (bez wątpienia największy autorytet etyczny w dziejach filozofii) twierdził, że wszelka próba poznania, zwłaszcza tego, co dobre, przeprowadzana tylko za pomocą intelektu nie poszerza naszego poznania. Niezbędne jest zaangażowanie w proces poznawczy całej osobowości. Nie wystarczy myśleć, trzeba myślc, działać. Analizy przeprowadzone przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu* doprowadziły do podziału rozumu na teoretyczny i praktyczny. Teoretyczny rozum jest w stanie jedynie wyznaczyć regulatywnie kierunki poznania. Praktyczny rozum natomiast, ze względu na swoje zaangażowanie w działanie, uzyskuje syntetyczną możliwość poznawczą. Takie idee etyczne jak wolność czy moralność tylko dzięki rozumowi praktycznemu posiadają wartość poznawczą, dla rozumu teoretycznego ich wartość poznawcza jest żadna. Sposób, w jaki te idee uzyskują swoją wartość, zostanie dokładniej przedstawiony w dalszej części pracy. Teraz jedynie wystarczy powiedzieć, że w filozofii Kanta myślenie jako czynność naszego rozumu, aby mogło stać się właściwym poznaniem, musi być połączone albo z naocznością zmysłową, albo z działaniem. Istotne jest jedynie poznanie etyczne, bo ono właśnie jest syntezą myślenia i działania. Poznanie etyczne, będące przede wszystkim poznaniem tego, co dobre dla człowieka, dostarczane jest przez rozum praktyczny.

Należy dodać, że kiedy Kant tworzył swoją filozofię etyczną, sytuacja w etyce była o tyle skomplikowana, że po dokonanej przez Davida Hume'a krytyce dychotomii wolność – konieczność możliwość uprawiania tradycyjnej etyki w kosmologicznym sensie już właściwie nie istniała. Ponieważ wolność jest kluczowym pojęciem filozofii moralnej Kanta, a postulat wolności woli fundamentem, na którym buduje on swoją moralność, to od wyjaśnienia pojęcia wolności woli rozpoczną się te rozważania, by potem przejść do najbardziej interesującego zagadnienia, czyli możliwości wolności samego człowieka i ogólnie pojętej fenomenologii mo-

ralności. Trzeba również dodać, że wolność jest własnością woli, przeto konieczne jest, żeby już na początku udowodnić, że wola może być wolna i może działać niezależnie od obcych przyczyn.

Stawanie się etyki Kanta, przełamywanie wznoszących się przed nią aporii, poszukiwanie nieprostych dróg wyjaśnienia istoty wolności i moralności – to wszystko bardzo przybliży myśl królewieckiego filozofa do współczesności i budzi powszechny podziw i szacunek. Można powiedzieć, że spośród filozofów epoki nowożytnej Kant jest tym największym, który do tej pory ma ogromny wpływ na sposób myślenia współczesnych filozofów.

Karl Jaspers powiedział kiedyś, że Kant uświadomił mu, że

człowiek nie jest pochodną czegoś innego, lecz jest on bezpośrednio u podstawy wszystkich rzeczy. Uświadomienie sobie tego oznacza wolność człowieka, która zatraca się w każdej innej totalnej zależności jego bytu i tylko w tej jednej totalnej zależności osiąga w całości samą siebie. Wszystkie zależności od świata i biologiczne procesy rozwojowe dotyczą niejako materii człowieka, a nie jego samego².

Niech ta wypowiedź Jaspersa wprowadzi w istotę zagadnienia wolności woli w ujęciu Immanuela Kanta.

² K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1974, s. 49 [tłum. – R. A.].

Jak możliwa jest wolna wola i wolność samego człowieka

Na pytanie, czy wola człowieka jest wolna, nie da się odpowiedzieć prostym „tak” lub „nie”. Istnieją co najmniej dwa odmienne sposoby interpretacji zagadnienia wolności woli. Dla tych, którzy twierdzą: „wola człowieka jest wolna”, wyraz „wolna” znaczy tyle co „stojąca poza prawem przyczynowości”. Jeżeli człowiek ma siłę przeciwstawić się wszystkim zewnętrznym wpływom i rozstrzygnąć samodzielnie swój wybór – pozostaje wolny. Wtedy każdy akt woli jest wolnym czynem osobowości. Wola jest jedyną przyczyną postępków, a sama nie ma innej przyczyny poza sobą. Każdy jej akt jest w tym znaczeniu jej bezwzględnym początkiem. Wola może być uwarunkowana przez pobudki i popędy, ale w ostatniej instancji może być określona albo zdeterminowana tylko przez siebie samą. Ponieważ żaden czynnik zewnętrzny nie może powodować woli, a rozstrzygnięcie nie może być zdeterminowane przez żadne inne przyczyny, pogląd głoszący absolutną ontologiczną wolność woli nazywa się indeterminizmem. Zwolennicy tego kierunku opierają się przede wszystkim na fakcie psychologicznym, że przed każdym postanowieniem czynu jesteśmy przeświadczeni, że będziemy mogli rozstrzygnąć inaczej, a po dokonaniu czynu mamy pewność, że mogliśmy rozstrzygnąć inaczej. Powołują się oni również na niemożność przewidzenia czynów woli, a wreszcie posługują się argumentem etycznym. Jeżeli bowiem mamy być moralnie odpowiedzialni za nasze czyny, to żądanie to tylko wtedy jest uzasadnione, kiedy w chwili dokonywania czynu byliśmy najzupełniej samodzielni i wolni.

Przeciw takiemu stanowisku formułuje się wiele różnych argumentów. Przede wszystkim twierdzi się, że na każdy akt woli składają się pewne uwarunkowania fizyczne, te zaś mu-

szą być w taki czy inny sposób zdeterminowane przez wcześniejsze procesy fizyczne. Zresztą i same zjawiska psychiczne podlegają prawu przyczynowości. Dla umysłu wyszkolonego naukowo bezprzyczynowe warunkowanie jest po prostu nie do pomyślenia, toteż wszelki czyn woli rozpatrywać należy jako proces, który jest całkowicie zdeterminowany i określony przez to, co go poprzedziło. Takie bezwzględne zaprzeczenie woli nazywa się determinizmem.

W przedkantowskiej filozofii dominowały więc co najmniej dwa stanowiska w kwestii wolności i konieczności. Jedno opowiadało się za wolnym wyborem niepoddanym presji zewnętrznej konieczności, drugie głosiło absolutny determinizm. Były to zatem skrajne, wykluczające się poglądy. Kant usiłował znaleźć rozwiązanie sytuujące się między akceptacją zasady deterministycznej a przekonaniem o istnieniu wolnej woli. W obydwóch bowiem stanowiskach widział dostateczne racje rozumowe. Nie chodziło mu również o prosty arbitraż. Formułując po swojemu problem: jak możliwa jest wolna wola? – Kant zapoczątkowuje jeden z najciekawszych wątków w filozofii niemieckiej, to jest problem dialektyki wolności i konieczności. Filozof królewiecki poszukuje rozwiązania tej aporii drogą następującej argumentacji: wolność i konieczność przyrodnicza „dają o sobie znać” w jednym i tym samym akcie działania, ale w „rozmaitych odniesieniach”. Z jednej strony człowiek, będąc częścią przyrody, musi podporządkować się jej prawom, czyli musi być poddany działaniu przyczynowo-skutkowemu. Wszystkie ciała występujące w przyrodzie mają swoją przyczynę i swój skutek. Możemy co najwyżej nie wiedzieć nic o przyczynie bądź skutku danego zjawiska przyrodniczego, lecz one zawsze istnieją. Przyczynowość *ex nihilo* przysługuje jedynie światu pozazjawiskowemu. Człowiek jest w przyrodzie tylko jednym z wielu zjawisk, stąd też jego postępowanie jest podporządkowane całkowicie prawom zewnętrznej konieczności. W tym punkcie Kant przyznaje rację wyznawcom determinizmu. Stwierdza wyraźnie:

Czyny z jednej strony wprawdzie podlegają prawu, które nie jest prawem przyrody, lecz prawem wolności, a zatem stanowią postępowanie istot inteligibilnych, ale przecież także z drugiej strony jako zdarzenia w świecie zmysłów należą do zjawisk, z tego względu również determinacje rozumu praktycznego będą mogły mieć miejsce tylko w odniesieniu do świata zmysłów³.

Każde działanie człowieka jest więc tak samo determinowane jak każde inne zjawisko przyrodnicze. Z drugiej jednak strony człowiek, w niczym nie naruszając żelaznego łańcucha przyczynowości, jest wolny w swoim działaniu. Jest to bowiem działanie równoległe do przyrodniczego poziomu przyczynowego.

Wśród przyczyn rzeczy jako zjawisk nie można napotkać na absolutnie niczym nie uwarunkowaną determinację przyczynowości, przeto moglibyśmy obronić tylko myśl o swobodnie działającej przyczynie, stosując tę myśl do istoty w świecie zmysłów, o ile z drugiej strony uważa się tę istotę też za noumen [myśl tę mogliśmy bronić], wykazując, że nie popada się w sprzeczność, gdy uważa się wszystkie swoje działania za fizycznie uwarunkowane, o ile są one zjawiskami, a mimo to uznaje się zarazem ich przyczynowość, o ile działająca istota jest istotą inteligibilną, za fizycznie nie uwarunkowaną⁴.

Wedle Kanta człowiek podlega więc determinacji przyrodniczej i zarazem jej nie podlega. Działa bowiem również niejako „po tamtej” stronie konieczności przyrodniczej. Enigmatyczność tej myśli zostaje nieco uchylona, gdy Kant powiada, że owa inna strona konieczności przyrodniczej wynika z unikatowej, specyficznej natury człowieka, który jest nie tylko istotą empirycznie przyrodniczą, tzn. zjawiskiem (fenomenem), lecz także istotą inteligibilną, a więc noumenem, „rzeczą samą w sobie”. Tylko człowiek, według Kanta, przy-

3 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 108.

4 Ibidem, s. 82.

należy do dwóch światów jednocześnie. W tym drugim świecie, czy też – jak kto woli – w innej płaszczyźnie rozważania jego istoty, człowiek nie musi podporządkowywać się porządkowi istniejącemu w przyrodzie, ale może przeciwstawić mu swój własny porządek: porządek idei, postulatów rozumu, racjonalistycznie pojętej już konieczności. Te dwa światy, czy też te dwie płaszczyzny, nie są jakimiś antyświatami czy wzajemnie się eliminującymi płaszczyznami. Istnieje pomiędzy nimi ścisły związek i współdziałanie. Świat noumenalny, inteligibilny nie eliminuje zmysłowości, fenomenalności, wręcz przeciwnie – noumenalny wymiar człowieka określa jego fenomenalny charakter. Człowiek jako jedyna istota w świecie jest w stanie (dzięki swojej naturze) ingerować w świat zmysłowy, zmieniać go, a nawet dyktować mu pewne prawa. Świat noumenalny czy inteligibilny w człowieku to przede wszystkim jego pryncypium moralne. Dzięki tylko temu pryncypium człowiek rozszerza swoje poznanie poza granice tego świata, sięga tego, co dla rozumu teoretycznego było niedostępne. Prawdy metafizyczne poznaje więc nie rozum teoretyczny, ale praktyczny, wedle postulatów woli i działania. Kant pisał:

W pryncypium moralnym przedstawiliśmy prawo przyczynowości, które wynosi determinujący ją powód ponad wszelkie warunki świata zmysłów, a więc nie tylko pomyśleliśmy wolę, o ile poddaje się ona określaniu jako należąca do świata inteligibilnego, a tym samym podmiot tej woli (człowieka) jako należąca do świata czystego intelektu, choć pod tym względem całkiem nam nieznany (jak to mogło się stać podług Krytyki czystego rozumu spekulatywnego), lecz określiliśmy ją także pod względem jej przyczynowości za pośrednictwem prawa, które nie da się zaliczyć do żadnego prawa przyrody obowiązującego w świecie zmysłów, rozszerzyliśmy więc nasze poznanie poza granice tego świata, które to roszczenie Krytyka czystego rozumu we wszelkiej przecieź spekulacji uznała za próżne⁵.

5 Ibidem, s. 85.

Kant pragnie, poprzez zjednoczenie występujących w człowieku dwóch natur, umiejscowić człowieka we właściwej dla jego powołania sytuacji. Człowiek powinien w swoich działaniach kierować się przede wszystkim własną noumenalną „jakością”. Podejmując ważną dla siebie decyzję, powinien oglądać się nie na porządek zewnętrzny (przyrodniczy), lecz iść za głosem swego prawa moralnego, bo jedynie prawo moralne daje możliwość istnienia poza światem zjawiskowym. Możliwość przebywania w „innym świecie” chroni człowieka przed niebezpieczeństwem dopasowywania się do otaczającej rzeczywistości zewnętrznej. Nie można zadowalać się istnieniem tylko i wyłącznie zorientowanym na „zewnętrzność” tego świata. Przebywanie tylko „na zewnątrz” świata nie jest pełnym życiem człowieka. Świadczy o tym istnienie w człowieku sumienia. Sumienie jest unikatową ludzką zdolnością do samokontroli. Mechanizm działania sumienia wymusza na człowieku orientowanie się na to, co „wewnętrzne”. Ponadto powoduje, że człowiek przestaje bytować w dwu światach jednocześnie, stając się istotą wewnętrznie zharmonizowaną.

Wprowadzając do swojej teorii zróżnicowanie „dwóch światów”, dwu płaszczyzn bytu człowieka czy, ściślej mówiąc, dwoistości ludzkiej natury, Kant podkreśla między innymi, że człowiek jako istota rozumna nie jest determinowany „z zewnątrz” i poddawany działaniu okrutnej przyczynowości przyrodniczej, jak twierdzili determiniści. Jest przeciwnie – człowiek aktywnie oddziałuje na determinację zewnętrzną, przekształcając ją odpowiednio do koniecznych „konstruktów” rozumu. Dopóki rozum określa wolę, dopóty jest ona wolna, to znaczy niezależna od zewnętrznej przyczynowości przyrodniczej. Dlaczego jednak to właśnie rozum praktyczny decyduje o tym, że możemy być wolni i niezależni od przyczynowości zewnętrznej? Ponieważ, jak pisał Kant:

Pojęcie czystej woli wypływa z czystych praw praktycznych tak, jak świadomość czystego intelektu z czystych zasad teore-

tycznych. Że na tym tu polega prawdziwe podporządkowywanie naszych pojęć, oraz że to moralność naprzód odkrywa nam pojęcie wolności, a tym samym rozum praktyczny naprzód przedstawia rozumowi spekulatywnemu wraz z tym pojęciem najbardziej nierozwiązalny problem, aby przez nie wprawić rozum spekulatywny w największe zakłopotanie – to wynika już z następującego stanu rzeczy – ponieważ przy pomocy pojęcia wolności, niczego nie można wyjaśnić w zjawiskach⁶.

Kant zatem, poprzez analizę czystej woli, zakłada autonomię woli, ale tylko w sferze praktycznego rozumu. Spór o wolną wolę może rozgrywać się wyłącznie na płaszczyźnie moralnej. Tutaj wydaje się ukryta istota zagadnienia wolnej woli. Najważniejszym zatem odkryciem Kanta jest twierdzenie, że wolną wolę można posiadać jedynie dzięki moralności. (Nikt wcześniej w historii filozofii nie rozpatrywał problemu wolnej woli w tej perspektywie). Moralność natomiast domaga się od człowieka działania. Działanie, a nie myślenie staje się właściwym początkiem owej „nowej serii zdarzeń w świecie”, czyli wolności. Kant, zdając sobie z tego doskonale sprawę, świadomie poprzestaje jedynie na formalnej deklaracji wolności woli. Ta formalna deklaracja wystarcza już jednak do tego, by człowiek pośród niebezpieczeństw swojego życia mógł skupić się na tym, co w jego życiu najważniejsze, czyli na czynnym stawianiu się wolnym i moralnym. Kantowi wystarcza formalna deklaracja wolności, by stać się podstawą jego moralności, późniejsi filozofowie jednak, będący zdecydowanymi przeciwnikami formalizmu w etyce, zarzucą Kantowi, że jego filozofia „rozbudziła [...] wprawdzie świadomość tej absolutnej wewnętrzności, ale ze względu na swą abstrakcyjność (formalność) nie jest zdolna z samej siebie w nic się rozwinąć i nie może wytworzyć żadnych twierdzeń o charakterze poznawczym ani praw moralnych”⁷.

6 Ibidem, s. 51.

7 G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 120.

Przypomnijmy teraz zasadnicze elementy naszego wątku dialektyki wolności i zewnętrznej konieczności. Jak wykazaliśmy, Kant przedstawia pewne rozumienie idei wolności, która za sprawą Jeana-Jacques'a Rousseau „obudziła” go z „dogmatycznego snu”, i pragnie za wszelką cenę bronić fundamentalnej zasady wolności człowieka. Z drugiej strony musi być jednak wierny wypracowanym przez siebie zasadom systemowym idealizmu transcendentального. Aby więc nie popaść w tradycyjny dualizm wolności i konieczności, musi przekroczyć obszar teoriopoznawczy – filozofię czystą i przenieść się na tereny rozumu praktycznego. W konkluzji swojej „pierwszej krytyki” Kant stwierdza, że filozoficzno-teoretyczne ujmowanie człowieka nie jest jedynym sposobem ujmowania problemu jego wolności. W filozofii teoretycznej wolność człowieka pozostaje cały czas czymś problematycznym, nierealnym i nieosiągalnym. Wolność może być postulowana, wolność jest możliwa i tylko tyle możemy stwierdzić. Dialektyka transcendentálna (istotny rozdział *Krytyki czystego rozumu*) wyraża jedynie możliwe przypuszczenie, że można by stworzyć swoisty pomost pomiędzy wolnością a przyczynowością przyrodniczą. Pozytywne uzasadnienie i zdefiniowanie wolności powinno jednak nastąpić dopiero na gruncie praktycznym. Mówiąc inaczej, rozwiązanie problemu wolności jest możliwe jedynie w sferze etycznej, a nie w sferze teoretycznych rozważań. W sferze teoretycznej rozum, coraz bardziej oddalając się od rzeczywistości, wikła się we własne sprzeczności, staje przed murem nierozwiązalnych zagadnień. Inaczej rzecz się ma z postępowaniem, działaniem ludzkim. Praktyczna władza rozumu, wyzwalając się z nawiasu zmysłowości, wszystko sobie upraszcza. Moralność jawi się jako coś dokładnie określonego, coś, co wytycza kierunek poznania. W sferze teoretycznej rozum spełnia przede wszystkim funkcje regulatywne, natomiast w sferze praktycznej (etycznej) ujawnia swe konstytutywne funkcje, tworzy konstruktywne poznanie. Przedmiotem poznania rozumu praktycznego są najwyższe

wartości. Można również powiedzieć, że rozum teoretyczny zna cenę wszystkiego, ale nie zna wartości niczego. W tym też sensie rozum praktyczny jest pierwotny wobec rozumu teoretycznego. Najpierw jest czyn, a dopiero potem wiedza – twierdzi Kant. To Kantowskie uszeregowanie „obydwu rozumów” ma też na celu określenie roli i zadań filozofii w ogóle. Proklamacja priorytetu praktycznego rozumu umożliwia uwolnienie filozofii od krępujących ją nawarstwień spekulatywnych i otwiera przed nią drogę „wejścia” do najistotniejszych problemów życia ludzkiego.

Niektóre dwudziestowieczne kierunki filozoficzne oraz poszczególni myśliciele skupiali swą uwagę wyłącznie na interpretowaniu pierwszej części Kantowskich rozważań – *Krytyki czystego rozumu*. Udowadniali, że przejście do części drugiej – *Krytyki praktycznego rozumu* – jest nieuzasadnione, a nawet niemożliwe. Nicolai Hartmann twierdził na przykład, że człowiek może i przebywa „w dwóch światach”: świecie realnego bytu i świecie idealnych istotności, dzięki czemu może stać się wolny, jednak próbę połączenia obydwu światów, czy też płaszczyzn bytu ludzkiego, uważał za przedsięwzięcie nieosiągalne⁸.

Zasadnicze zatem wątki teorii etycznej Kanta zarysowują się już w *Krytyce czystego rozumu*. Kant jako pierwszy w historii filozofii wytyczył granicę pomiędzy poznaniem (syntezą naoczności i pojęć intelektu) a wyjaśnianiem świata (nadawaniem mu sensu). W sferze praktycznej człowiek nie teoretyzuje, lecz projektuje siebie w świat, wnosi weń swój własny ludzki sens. Sfera praktyczna to przede wszystkim sfera wpływów dobra. By je rozpoznać, niepotrzebne jest wykształcenie, wystarczy intuicja i dobra wola. Ponadto idee rozumu (idee transcendentalne), jak wspominaliśmy wcześniej, pełnią regulatywne funkcje, pozbawione są natomiast konstytutywnych możliwości, tzn. nie mogą rekon-

8 N. Hartmann, *Wypisy z „Etyki”*, wybór, red., wstęp M. Grabowski, przeł. Z. Zwoliński, Toruń 1999.

struować świata. Idee rozumu nie poszerzają naszej wiedzy, kierują tylko działalnością naszego rozumu, pobudzają aktywność ducha i udzielają mu koniecznych wskazówek dla postępowania. W ideach rozumu „coś” (np. Bóg, wolność) jest myślane w taki sposób, jak gdyby owo „coś” rzeczywiście istniało. Kant stwierdza, że jest to konstrukcja fikcyjna, ale jednocześnie ze wszech miar pożądana. Tworzy bowiem konieczną maksymę rozumu i stwarza bodziec do działania. Tego rodzaju idea rozumu umożliwi samemu rozumowi organizowanie własnego świata i nadawanie mu przez to sensu. Kant twierdzi nawet, że „rozum, jako władza praktyczna sam w sobie, nie będąc ograniczonym warunkami przyrody, jest zarazem upoważniony do rozszerzania porządku celów, a z nim naszego własnego istnienia poza granice doświadczenia i życia”⁹. Poza tym idee rozumu są myślane wyłącznie problematycznie, to znaczy nie można ich dowieść, ale też nie można ich obalić. Taki ostateczny wniosek wyciąga Kant z analizy transcendentnej dialektyki, dodając przy tym, że określenie samej wolności może dopiero nastąpić na gruncie praktycznym. Problematyka „praktycznego rozumu” nie pojawia się w systemie Kanta jako część zupełnie odrębna. Swoimi najistotniejszymi zagadnieniami i problemami tkwi w „rozumie teoretycznym”. Wolna wola natomiast stanowi pomost pomiędzy tymi dwoma rozumami.

Skoro zatem możliwość istnienia wolnej woli została przez Kanta dowiedziona, wypada skupić się teraz na zagadnieniu konkretyzacji wolności człowieka.

9 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. II, s. 135.

Fenomenologia wolności w świetle Kantowskich ustaleń filozoficznych

Pytanie, czy istnienie wolnej woli jest w ogóle możliwe, było powodem wielu sporów toczonych na gruncie filozofii w XVII i XVIII wieku. Zwolenników koncepcji wolności woli i reprezentantów poglądu deterministycznego pogodził Kant, wprowadzając do filozofii między innymi unikatową, specyficzną koncepcję natury człowieka. Do sporu na temat istnienia wolnej woli dołączył spór o pojęcie cnoty filozoficznej. Tak przedstawiała się, w dużym uproszczeniu, sytuacja w chwili, gdy Kant postanowił sformułować nową teorię wolności i moralności na podstawie własnych „kopernikańskich” ustaleń filozoficznych.

Według Kanta wszystko, co istnieje, poddane jest działaniu określonych praw. Człowiek posiada jednak zdolność postępowania „wedle przedstawienia o prawach”¹⁰. Właśnie ta umiejętność przekładania „prawa moralnego we mnie” na sferę świadomego działania nazywana jest rozumną wolą, rozumem praktycznym. Coś, co jest zewnętrze konieczne, staje się czymś subiektywnie koniecznym. Szczegółowość tej sytuacji polega na tym, że człowiek jest w mocy odstąpić od respektowania prawa dyktowanego przez rozum praktyczny. Wydaje się nawet, że człowiek, aby być wolnym, musi móc odstępować od wszelkich krępujących jego swobodę naturalną ograniczeń. Kant jednak twierdzi, że owo odstępstwo od prawa dyktowanego przez rozum praktyczny jest początkiem zniewolenia człowieka. Nie podporządkowując się bowiem swemu własnemu prawodawstwu rozumu praktycznego, człowiek podporządkowuje się swoim zmysłom, przez co staje się zniewolony. O co tutaj dokładnie chodzi

10 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 22.

Kantowi? Dlaczego poddanie się działaniom zmysłów musi oznaczać zniewolenie człowieka? Otóż, jak już wiemy, idee rozumu teoretycznego są tylko regulatywne i przedstawiają tylko możliwości dokonania określonego czynu moralnego. Rozum praktyczny może te idee odrzucić bądź przyjąć. Istnieje zatem wolność wyboru, zwana przez Kanta negatywną wolnością wyboru. Wybierając, dokonując wyborów, człowiek może albo cofnąć się do świata zmysłów, albo pójść w świat noumenów. Jednak cofnięcie się w świat zmysłów powoduje zniewolenie człowieka, bo tym samym (co najważniejsze) człowiek pozbawia się świadomości noumenalnej swej jakości. Przestaje w zasadzie wypełniać powołanie swej własnej natury i staje się podobny do zwierzęcia. Pójście zaś w stronę świata noumenalnego prowadzi wprawdzie do przymusu rozumu praktycznego, ale w konsekwencji okazuje się wolnością pozytywną. Kant pisał tak:

Każda istota, która nie może działać inaczej, jak w imię wolności pozytywnej, jest dlatego właśnie w praktyce rzeczywiście wolna. [...] A zatem twierdzę, że każdej istocie rozumnej mającej wolę musimy przyznać koniecznie także ideę wolności, w imię której jedynie działa. Albowiem w takiej istocie przedstawiamy sobie rozum, który jest praktyczny, tj. posiada przyczynowość w odniesieniu do swych przedmiotów¹¹.

Wola człowieka może zatem wybierać to, co podsuwa jej zmysłowość, przeciwstawiając się przy tym rozumowi praktycznemu. Samo jednak „wybieranie” nie jest jeszcze wolnością. Zdolność wyboru to zaledwie wolność negatywna, a wolności tej Kant nie uważał za prawdziwą. Prawdziwą wolnością była dla niego wolność pozytywna, czyli moralna. Wolność moralna jest zdolnością wybierania tylko tego, co rozum uznaje za dobro. Wynika z tego, że rozumna wola nie ma wyboru, jest bezkompromisowa. Czy nie wydaje się to paradoksem? W poprzednim rozdziale dowodzono prze-

11 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1981, s. 88.

cież, że istnieje wolna wola i wolność, a teraz okazuje się, że ta właśnie wolność w konsekwencji musi okazać się samoprzymusem rozumu! Tak, jest to paradoks. Kant już na wstępie swej *Krytyki czystego rozumu* twierdził, że wolność jest pojęciem paradoksalnym i trudnym do uchwycenia, niemniej dzięki rozumowi praktycznemu i jego wysiłkom poznawczym zrozumiałym. Wolność prawdziwa – w rozumieniu Kanta – to po prostu świadomość podporządkowania się prawu moralnemu, a nie samowola działania. Okoliczność, iż wola sama z siebie „chce” podporządkować się prawu rozumowemu, to tylko jeden z aspektów wolności. Drugi aspekt oznacza przyjmowanie przez wolę tylko tych zasad, które ona sama akceptuje. Te dwa aspekty wolności nazywane są przez Kanta zasadami dobrowolności i autonomii woli.

Logika tego rodzaju rozumowania stwarzała jednak niebezpieczeństwo przekształcania się autonomii woli w czystą samowolę. Kant, zdając sobie sprawę z takiego niebezpieczeństwa, stwierdza, iż wybór jednostkowy staje się wyborem etycznym (to jest wyborem obiektywnie i uniwersalnie słusznym) tylko w takim wypadku, gdy stosowana przez jednostkę maksyma stanie się podstawą powszechnego prawodawstwa. Owa maksyma nie jest niczym innym jak powszechnie znanym imperatywem kategorycznym. Wynika z tego, że idea imperatywu kategorycznego pojawiła się u Kanta podczas rozwiązywania trudności związanych z formułą autonomii woli. Dokładnie imperatyw kategoryczny brzmi: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”¹². Imperatyw kategoryczny pełni więc funkcję obiektywizacji i w ogóle zabezpiecza obiektywny charakter autonomii woli; występuje jako czynnik ochronny przed jakimkolwiek niebezpieczeństwem subiektywizacji zasady wolności. Kant pisał:

12 Ibidem, s. 50.

Autonomia woli jest jedynym pryncypium wszystkich praw moralnych i odpowiadającym im obowiązkom: wszelka heteronomia woli nie tylko nie ustanawia żadnego w ogóle zobowiązania, lecz jest wręcz przeciwieństwem tegoż i etyczności woli. Jedyne pryncypium moralności polega bowiem na niezależności od wszelkiej materii prawa, a zarazem przecież na zdeterminowaniu woli przez samą jedynie powszechną formę prawodawczą, do jakiej maksyma musi być zdalna. Owa niezależność zaś jest wolnością w rozumieniu negatywnym, a własne to prawodawstwo praktycznego rozumu jest wolnością w rozumieniu pozytywnym¹³.

Kantowskie określenie wolności składa się zatem z następujących elementów: dobrowolności podporządkowania się zasadzie, indywidualnego jej wyboru i ogólnoludzkiego charakteru indywidualnej maksymy. Tak rozumianą wolność Kant całkowicie identyfikuje z moralnością. Definicja wolności jest więc jednocześnie definicją moralności. Aby być człowiekiem wolnym, trzeba być najpierw człowiekiem moralnym. Zagadnienie wolności woli Kant całkowicie przenosi do sfery moralności i twierdzi: „Jeżeli więc przyjmujemy z góry wolność woli, to stąd przez sam rozbiór jej pojęcia wynika moralność oraz jej zasada”¹⁴. W ten sposób wolność woli staje się kategorią etyczną. Poprzez to przeniesienie filozofia Kantowska dystansuje się wobec dotychczasowych stanowisk, uznających wolność za ontologiczny warunek etyczności. Kant pisał również:

Ażeby nie dopatrywano się niekonsekwencji w tym, że raz nazywam wolność warunkiem prawa moralnego, a innym razem utrzymuję, że prawo moralne jest warunkiem, dopiero pod którym możemy stać się świadomi wolności, pragnę tylko przypomnieć, że wolność jest wprawdzie *ratio essendi* prawa moralnego, ale prawo moralne jest *ratio cognoscendi* wolności. Gdybyśmy bowiem wprawdzie wyraźnie nie pomyśleli sobie prawa mo-

13 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 57.

14 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 87.

ralnego w naszym rozumie, nigdy nie uważalibyśmy siebie za uprawnionych do przyjęcia czegoś takiego jak wolność. Gdyby zaś nie było wolności, to wcale nie dałoby się w nas napotkać prawo moralne¹⁵.

Dla Kanta wolność jest czymś *ex definitione* etycznym. Ten wniosek wypływający z rozumowania Kanta uważa się za najważniejsze osiągnięcie myśli Kantowskiej w kwestii filozofii moralnej.

Rozważając treść pojęcia wolności, Kant jednocześnie określa najistotniejsze cechy moralności. Jeśli bowiem wolność jest ściśle powiązana z moralnością i istnieje tylko na terenie rozumu praktycznego, określając wolność, siłą rzeczy określa się również moralność. Najistotniejszymi cechami moralności są przede wszystkim wewnętrzna strukturalizacja woli i wewnętrzne prawodawstwo. Strukturalizacja woli chroni moralność przed przekształceniem w prawo. Wewnętrzne prawodawstwo natomiast daje gwarancję wierności zasadzie, którą jednostka przyjmuje w niewymuszony sposób. Pozwala to na odróżnienie moralności od legalności, to jest od zwyczajnego, mechanistycznego wypełniania normy. Ostatnią cechą moralną jest powszechność wymogów moralnych. Cecha ta określa gwarancje jedności czynników obiektywnych i jest chyba najważniejszą Kantowską cechą moralną.

Kant wielokrotnie podkreślał, że do jego czasu nikt nie wiedział, że w sferze moralnej człowiek jest podporządkowany wyłącznie własnemu i przez to powszechnemu prawodawstwu. A na tym właśnie ma polegać istota problemu wolności i moralności. Imperatyw kategoryczny, będący formalnym wyrazem zasady powszechności norm, ma taki oto sens: ustanawiając sam dla siebie maksymy postępowania drogą weryfikacji ich powszechnej stosowalności, człowiek zdolny jest do odróżniania poczynań słusznych od fałszywych. Uniwersalna stosowalność prawa staje się tu nor-

15 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 5.

matywnym kryterium w ustalaniu treści praw moralnych. Wielu późniejszych filozofów właśnie w tym punkcie widziało największą słabość, a nawet niebezpieczny błąd Kantowskiego systemu. Argumentowali (na przykład Hegel), że ustalanie treści praw moralnych na podstawie zasady powszechności norm staje się podstawą do konstrukcji jednej jedynej, ogólnoludzkiej moralności. To z kolei prowadzi do błędnego koła formalizmu etycznego. O tym jednak będziemy mówić obszerniej w ostatnim rozdziale tej części.

Jak wykazaliśmy, wolność ma znaczący wpływ na moralność, a moralność na wolność. Należy zastanowić się jeszcze nad źródłami moralności, czyli nad genezą praw moralnych. Skąd bierze się w człowieku prawo moralne? Czy istnieje we wnętrzu człowieka od początków istnienia jego osobowości? Czy też jest kształtowane w trakcie rozwoju tej osobowości? Kant konstatuje, że prawo moralne jest jakością obiektywną, niezależną od uwarunkowań, w których żyje człowiek. Prawo moralne jest prawem w nas samych. (Na poparcie słów Kanta pozwolę sobie przytoczyć słowa samego Buddy, który mówił: „Prawo moralne nie jest przypadkowym wytworem umysłu ludzkiego, czy też dogmatem wątpliwego objawienia, lecz koniecznym wyrazem prawdy rzeczy”¹⁶). Z jednej strony prawo jest niezależne od tego, czy je subiektywnie akceptujemy, z drugiej natomiast – prawo moralne ma moc obowiązującą właśnie dzięki akceptacji podmiotowej. W ten specyficzny sposób Kant, jako pierwszy w historii filozofii, podejmuje problem intelektualnego „samookreślenia” się człowieka. U źródeł moralności pojawia się problem możliwości „samookreśloności” się człowieka. Abstrakcyjno-spekulatywna interpretacja tego problemu jest trudna do uchwycenia. Sam Kant unikał rozpatrywania tego problemu jedynie na płaszczyźnie teoretycznych rozważań, bo jak wiadomo – rozum nasz w odniesieniu do podstawowych idei etycznych może wikać nas tylko w paradoksy. Ale to, co

16 P. Carus, *Nauka Buddy*, przeł. W. Dynowska, Wrocław 1996, s. 56.

najważniejsze w tym „samookreśleniu” się, to sam akt wyboru określenia się człowieka. Możliwość „samookreśloności” daje człowiekowi świadomość jego wyjątkowości w przyrodzie jako istoty noumenalnej, a zarazem człowiek jako istota noumenalna konstytuuje się poprzez ten akt wyboru określenia się. Określoność człowieka stanowi jego istotę jako egzystencji moralnej. Sam akt wyboru przez człowieka (to, że chce się samookreślić) czyni z niego istotę moralną. Do takiego aktu zdolny jest, według Kanta, tylko człowiek i właśnie ten akt wyróżnia go spośród innych istot żywych istniejących w przyrodzie; jest również niezbędnym warunkiem zaistnienia wolności w człowieku. A co najważniejsze – akt ten dokonuje się dzięki samemu człowiekowi. Człowiek zatem sam siebie czyni wolnym lub sam siebie zniewala i nikt nie może mu tej zdolności wyboru odebrać. Problem możliwości „samookreśloności” się człowieka pojawia się również u innych, późniejszych, filozofów. Na przykład u Fichtego i Hegla. Hegel twierdził, „że samookreśloność jako istota moralności jest wytworem historycznej działalności ludzi. Przeszłości nie można lekceważyć, ani nie można się od niej odcinać”¹⁷. Kantowi w jego definicji „samookreśloności” się człowieka miał zarzucić Hegel właśnie to, że nie była ona pojęciem historycznym.

Następny rozdział dotyczyć będzie moralności. Zaczynając od Kantowskiej krytyki poprzednich systemów etycznych (szczególnie etyki naturalistycznej), poprzez przedstawienie moralności w kontekście „natury” człowieka, wykazemy, jak możliwa jest moralność Kantowska.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 109.

Jak możliwa jest moralność i czym jest dla człowieka?¹⁸

Przed Kantem problem wolności woli miał swoje stałe miejsce w obrębie etyki. W filozofii moralnej Kanta wolność woli jest niejako wstępem do moralności. Jak wykazano w poprzednim rozdziale, wolność woli jest warunkiem moralności, ale i moralność jest warunkiem istnienia wolności. Na tym właśnie polegał „przewrót kopernikański” w filozofii moralnej Kanta. Najważniejszym zagadnieniem dla Kanta staje się zatem specyfika moralności. Stanowi ona oś wewnętrzną wszystkich rozważań Kanta. Fakt ten w sposób zasadniczy odróżnia Kanta od pozostałych myślicieli filozofii nowożytnej. Centralnym problemem dociekań Kanta nie były pytania w rodzaju: Jaka jest moralność i jaką być powinna? Kant zadaje sobie raczej pytanie następujące: Jak możliwa jest moralność? Co to jest moralność jako specyficzna, odrębna dziedzina ludzkiego ducha, niesprowadzalna do czegokolwiek innego? Przed Kantem pojęcie moralności pojmowano dość szeroko, nasycano je treściami zjawisk pochodzących z doświadczenia, a już najczęściej zredukowano moralność do innych aspektów życia społecznego, np. do prawa. Kant pisał:

Nie można by się też moralności gorzej przysłużyć jak chcąc ją wyprowadzić z przykładów. Albowiem każdy przykład, który ma mi ją przedstawiać, musi najpierw zostać oceniony według zasad moralności, czy też jest godzien służyć za pierwotny przykład, tj. za wzór, nie może zaś bynajmniej dostarczyć z góry jej pojęcia. Nawet Świętego z Ewangelii musimy najpierw porównać z własnym ideałem moralnej doskonałości, zanim go

18 Obszerne fragmenty tego rozdziału były już opublikowane w artykule R. Abramciów, *Jak możliwa jest moralność i skąd zło w naturze człowieka*, [w:] *Skąd zło*, red. M. Sztuka, Kraków 2010.

za takiego uznamy. [...]. Naśladowanie wcale nie występuje w dziedzinie moralności, a przykłady służą tylko do zachęty, tj. wykluczają wszelką wątpliwość co do wykonalności tego, co prawo nakazuje, unaocniają to, co praktyczne prawidło ogólniej wyraża, nie mogą jednak nigdy upoważnić do pomijania ich prawdziwego pierwowzoru, leżącego w rozumie, i do kierowania się przykładami¹⁹.

Jak można wnioskować z powyższego cytatu, pojęciem moralności posługiwano się przed Kantem dość nieprecyzyjnie. Filozofowie, etycy, moralisci nie zastanawiali się również nad teoretycznym określeniem moralności jako szczególnego rodzaju świadomości człowieka. Kant w pełni wykorzystał wypracowaną przez siebie w filozofii teoretycznej metodę krytyczną do uwolnienia i oczyszczenia moralności od obcych jej istocie nawarstwień, powstałych w trakcie rozwoju historycznego ludzkości. Z pełną, cechującą jego umysł skrupulatnością postawił sobie zadanie ukonstytuowania autonomii moralności. W tym celu, jak pokazaliśmy, podjął najpierw trud oczyszczenia przedpola, to znaczy za punkt wyjścia w ustaleniu definicji moralności przyjął krytykę wszelkich postaci etycznego naturalizmu. Według Kanta największym błędem etycznego naturalizmu jest rozpatrywanie moralności człowieka w aspekcie psychologicznych wyobrażeń na temat natury człowieka. Filozof królewiecki obarczył winą materializm i pragmatyzm za to, że unikatową istotę moralności sprowadzają do nieetycznych założeń.

Najczęściej w zakres moralności włączano całokształt bytu społecznego, sposób życia i zachowania się jednostki. Człowieka ujmowano jako część przyrody. Nie dostrzegano tej drugiej, unikatowej części noumenalnej, którą Kant wyróżnił. Człowiek więc jako część natury musiał być podporządkowany jej prawom. Zadaniem etyki naturalistycznej stało się w konsekwencji badanie funkcjonowania i powstawania praw przyrody. Upraszczając nieco nasz tok rozumo-

19 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 32.

wania, można powiedzieć, że Kant zwrócił uwagę na to, że jego poprzednicy traktują etykę jako część nauki o przyrodzie, a nawet czynią ją „mechaniką” ludzkiego postępowania. W konsekwencji etykę, czy też metafizykę moralności, zaczyna zastępować psychologia. Etyka naturalistyczna być może jest w stanie wyjaśnić, dlaczego człowiek postępuje w ten, a nie inny sposób, ustalić skalę i rozległość impulsów poruszających zachowanie jednostki, lecz będzie to rozumienie wyłącznie przyrodoznawcze. Takie rozumienie odnosi się tylko do „połowy” człowieka, zamyka natomiast możliwość dotarcia do drugiej – istniejącej w sferze noumenalnej – jego „połowy”.

U podstaw Kantowskiego sprzeciwu wobec naturalizmu etycznego leży zatem poważna argumentacja. Kant dowodzi, że jeśli człowiek opisywany jest tylko z punktu widzenia jego postępów i kryjących się za nimi pobudek, nie może być uznany za istotę prawdziwie moralną. „Jeśli zajmiemy się sprawą w sposób czysto empiryczny i obiektywistyczny, jeśli bliżej przypatrzymy się pragnieniom i pomysłom ludzi, to nie trzeba być wrogiem cnoty, lecz po prostu beznamiętnym obserwatorem, by zwątpić w to, czy rzeczywiście istnieje w świecie prawdziwa cnota”²⁰. W swojej antynaturalistycznej batalii Kant zmierza ku konkluzji – moralności nie można sprowadzać do tego, co rzeczywiście stymuluje codzienną praktykę życiową. Moralność, przeciwnie, musi wskazywać, wymagać, wymuszać na człowieku, by cnota stała się dlań obowiązkiem niezależnie od tego, jakim jest on z „natury”. Etyczność jest powinnością skierowaną ku człowiekowi. Jest drogowskazem na drodze moralnego (można chyba powiedzieć – noumenalnego) rozwoju człowieka.

Taka całkiem odosobniona metafizyka moralności (etyczność), niepomieszana z żadną antropologią, z żadną teologią, z żadną fizyką, jest nie tylko niezbędnym podłożem wszelkiego teoretycznego, dokładnie określonego poznania obowiązków, ale

20 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, München 1976, s. 83 [tłum. – A. R.].

zarazem wymogiem największej wagi dla rzeczywistego wykonania ich przepisów. Albowiem przedstawienie obowiązku i w ogóle prawa moralnego, czyste i niez mieszane z żadnym obcym dodatkiem bodźców empirycznych, wywiera na serce człowieka drogą samego rozumu daleko potężniejszy wpływ, aniżeli wszystkie inne pobudki, jakie można zebrać z pola empirycznego²¹.

Powinność więc, niepomieszana z żadnymi czynnikami empirycznymi, staje się centralną zasadą etyki Kantowskiej i podobnie jak formuła kategorycznego imperatywu wywodzi się wprost z analizy rozumu praktycznego. Stanowi ona również warunek samoistności moralności.

Takie ujęcie moralności umożliwia Kantowi, bodajże po raz pierwszy w historii myśli etycznej, w miarę trafne sformułowanie specyfiki motywacji moralnej, niesprowadzalnej do „naturalnych” pobudek. Moralność, stwierdza Kant, nie jest dana człowiekowi z natury w postaci przyrodzonych lub „wiecznych” pragnień. Dopiero dzięki moralności człowiek, jako istota z „natury” przede wszystkim etyczna, uwalnia się od samego siebie, od swej psyche, niezależnie lub nawet wbrew wrodzonym lub nabytym jakościom. Dzięki moralności człowiek może uczynić się istotą wolną. Powiedzmy nawet więcej, tylko dzięki moralności człowiek ma szansę być istotą wolną. Moralność to „wznoszenie” się człowieka. Pobudki moralne tkwiące w człowieku mogą wynieść go ponad stan natury-przyrody. Jednakże w tym miejscu pojawia się pewien problem. Pobudki naturalne są dane człowiekowi przez naturę, natomiast pobudek moralnych natura nie gwarantuje. Kant twierdzi zatem, że pobudki moralne powinien człowiek nabywać w trakcie wychowania moralnego. Hasło wychowania moralnego uzyskało w ten sposób w kantyźmie statut priorytetowy w ramach osiemnastowiecznego horyzontu myślowego. Jak można się już zorientować, ostrze krytyki Kanta było zwrócone przede wszystkim przeciwko

21 Ibidem, s. 87.

tak zwanym etykom naturalistycznym. Jego etyka natomiast była budowana na zasadach rozumowych, które najczęściej stały w opozycji do naturalnych właściwości człowieka. Krytyka etyki naturalistycznej przeprowadzona przez Kanta odnosi się również do tzw. psychologizmu, np. Kartezjusza, i do etyki brytyjskiej szkoły zmysłu moralnego, np. Hume'a. Co prawda i Kartezjusz, i Hume podjęli próbę odróżnienia moralności od żywiołu „naturalnych” skłonności, niemniej ich sposób myślenia pozostawał nadal w granicach myślenia naturalistycznego. Według nich nie wszystkie uczucia i skłonności człowieka mogą być zaliczone do sfery moralnej i nie wszystkie mogą być uznane za źródło prawdziwej cnoty. Porywy „natury” mogą bowiem prowadzić na drogę dobra, lecz i na drogę zła. Kant natomiast uznaje motyw dobroci w naturze ludzkiej, pod warunkiem wszakże, jak wykazano wcześniej, że nie jest on wyrazem skłonności psychicznych człowieka, lecz wynika z prawa moralnego i dobrej woli. Warto przypomnieć w tym miejscu sławne już dzisiaj słowa Kanta rozpoczynające pierwszy rozdział *Uzasadnienia metafizyki moralności*:

Nigdzie w świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli. Rozsądek, dowcip, władza sądenia i jak tam się mogą nazywać jeszcze talenty umysłu albo odwaga, stanowczość, stałość w postanowieniu, jako przymioty temperamentu, są bez wątpienia pod niejednym względem dobre i pożądane, mogą jednak stać się nadzwyczaj złe i szkodliwe, jeżeli nie jest dobrą wola, która ma z tych darów przyrody robić użytek i której właściwa istota zwie się przeto charakterem²².

Słowa Kanta skierowane przeciwko naturalistom, psychologom, czy też sentymentalistom negują bezpośredniość, spontaniczność, wrodzoność dobrej woli. Dobrem dla Kanta może być wyłącznie to, co nie może obrócić się w swe

22 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 11.

przeciwieństwo. Jedyłą taką rzeczą w świecie jest według Kanta sama dobra wola. Wszelkie inne mogą stać się rzeczami działającymi na szkodę człowieka. Z jednej więc strony w filozofii moralnej Kanta można znaleźć skuteczne rozwiązania problemów moralnych, z drugiej jednak – jak twierdzą niektórzy późniejsi filozofowie – Kant, rozwiązując problemy moralne, zdławił zmysłowość i skłonność naturalną w człowieku, uznał je za szkodliwe na drodze moralnego rozwoju. Jedni, np. Fryderyk Schiller, drwili sympatycznie z Kanta („Chętnie spieszę przyjaciółom z pomocą, lecz niestety skłonnością powodowany/ stąd też dręczy mnie, że nie jest cnotliwy”²³), inni doszukiwali się w tak zdecydowanej postawie Kanta przejawów pietyzmu (Kant pochodził z rodziny protestanckiej, gorliwie kultuwującej zasady pietyzmu, nurtu, który w okolicach Królewca posiadał wielu zwolenników). Rzeczywiście, trudno zgodzić się z tym, że natura człowieka jest tak niedoskonała, że „przeszkadza” w jego rozwoju, że nie ma w niej ani ziarenka dobra, które mogłoby być przyczyną moralnego „wznoszenia” się człowieka, że człowiek musi wszystko zdobywać swoim własnym wysiłkiem. Spójrzmy jednak na tę sprawę nieco inaczej. Myśli Kanta na pewno można przypisać pewien rys rygorystyczny, ale pamiętajmy, że filozof ten żył w czasach gwałtownie rozwijającej się cywilizacji mieszczańskiej i towarzyszącej jej wiary w niezawodne urzeczywistnianie się szczęścia „naturalnej” jednostki. Powszechne było również przekonanie, że wszystko w świecie zostanie dobrze urządzone, jeśli każdy człowiek w swoim postępowaniu będzie odwoływał się do własnej wewnętrznej natury. Kant wyraża obawę, że takie optymistyczne poleganie wyłącznie na własnej naturze może stanowić wsparcie dla ludzkiego egoizmu. Człowiek, zamiast kierować się zasadą dobra wspólnego, będzie kierować się zasadą dobra własnego, a to przekreśli w istocie szansę na wdrożenie zasad powszechnych i uniwersalnych w postępowaniu ludzkim, w konsekwencji obróci się prze-

23 F. Schiller, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Bal, Warszawa 1976, s. 78.

ciwko moralności. Obawy Kanta przed dezintegracją społeczną wynikały między innymi z jego obserwacji „społeczeństwa obywatelskiego” w krajach zwycięskiej rewolucji mieszczańskiej. Jak wiemy z historii, kondycja tego społeczeństwa była bardzo słaba. Kant usiłował temu zaradzić, konstruuując swoją bezkompromisową etykę. Uproszczonej, optymistycznej wierze w człowieka i poleganiu jedynie na samym sobie przeciwstawia on postawę samokrytycyzmu, odmienną od dotychczasowych optymistycznych postaw. Dla Kanta bowiem uczucie zadowolenia z tego, czym się jest z „natury”, nie wystarcza. Człowiek musi wznosić się ponad własny empiryczny byt, musi wciąż poszukiwać tego, co wywyższa go ponad niego samego. W tym właśnie humanistycznym kontekście należy interpretować Kantowskie rozumienie moralności jako sfery bezwarunkowej powinności, sfery wyższych możliwości, wznoszenia się ponad własną naturę. Powszechnie krytykowany rygoryzm Kanta wynika więc z jego troski o właściwe rozumienie celów istoty człowieka. Podobnie należy odczytywać sens Kantowskiego twierdzenia, że moralność niestety nie jest pędem spontanicznym (jak zapewne wszyscy byśmy sobie tego życzyli), lecz dobrowolnym podporządkowaniem się obowiązкови. Kant pisał:

Obowiązek jest koniecznością czynu wypływającego z poszanowania prawa. Do pewnego przedmiotu jako skutku mojego zamierzonego czynu mogę mieć wprawdzie skłonność, nigdy nie mogę jednak mieć dla niego szacunku, a to dlatego, że jest on tylko skutkiem, a nie czynnością woli. Również nie mogę mieć szacunku dla skłonności w ogóle, tak dla własnej jak dla cudzej [...]. Tylko to, co łączy się z moją wolą wyłącznie jako przyczyna, nigdy zaś jako skutek, co nie służy mej skłonności, ale ją przewycięża, przynajmniej przy dokonywaniu wyboru zupełnie ją wyłącza z obrachunku, a więc tylko prawo samo w sobie może być przedmiotem szacunku, a tym samym nakazem²⁴.

24 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 21.

Warto również przy tej okazji zaznaczyć, że szacunek jest jedynym uczuciem, które Kant obdarza zaufaniem i znajduje dla niego miejsce w swej filozofii moralności. Jest to specyficzne uczucie, które ma nam pomóc pokonać miłość własną. Sam Kant określa je tak:

Atoli chociaż szacunek jest uczuciem, to nie jest on jednak uczuciem nabytym, lecz samodzielnie wywołanym przez pojęcie rozumowe, a więc różniącym się gatunkowo od wszystkich uczuć pierwszego rodzaju, dających się sprowadzić do skłonności lub bojaźni. Co bezpośrednio poznaję jako prawo określające moje postępowanie, to poznaję z szacunkiem, który oznacza tylko świadomość podporządkowania mej woli prawu. [...] Szacunek jest właściwie przedstawieniem wartości, która ogranicza moją miłość własną²⁵.

Warto uczynić tutaj dygresję dotyczącą pojęcia szacunku, ponieważ uczucie to pełni znaczącą rolę w etyce Kanta. Komentatorzy tej etyki pojęcie szacunku bądź pomijają w swych rozważaniach, bądź w ogóle nie widzą w nim żadnego waloru moralnego. Niektórzy z kolei utożsamiają je z działaniem imperatywu kategorycznego, co wydaje się kompletnym pomieszaniem pojęć. Jak zaznaczono już wcześniej, imperatyw kategoryczny jest zasadą rozumu praktycznego, natomiast szacunek uczuciem wywołanym przez pojęcia rozumowe.

Teraz trzeba powiedzieć kilka słów na temat krytyki imperatywu kategorycznego. Naświetla ona bowiem istotę samego imperatywu.

Hegel pisał, że „krytyka Kantowskiego imperatywu nie przedstawia szczególnej trudności, gdyż jest on tak formalny i abstrakcyjny jak przykazanie biblijne”²⁶. Dla odparcia krytyki Hegla posłużmy się takim oto przykładem. Istnieje przykazanie „nie kradnij”. Wyobraźmy sobie, że ktoś chce ukraść kawałek chleba. Umiera z głodu i musi ukraść. Kant

25 Ibidem, s. 22.

26 G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa...*, s. 253.

na pewno nie chce, aby ludzie umierali z głodu, chce jednak jasnego rozróżnienia spraw. Jeśli ów kawałek chleba może uratować życie, niech ten, kto umiera, ukradnie go, ale niech swojego postępku nie stawia za przykład moralnego postępowania. Na tym polega istota rzeczy. Moralność jest moralnością, a złodziejstwo złodziejstwem. Czy można w takim wypadku winić Kanta za zbyt formalny i abstrakcyjny imperatyw? Czy nie chodzi mu jedynie o to, żeby określenia formalne moralności były zawsze ściśle, a nawet że muszą być zawsze ściśle. Dodatkowym przykładem na konieczność formalnego określania moralności niech będzie przykład wzięty bezpośrednio z eseju Kanta *O pozornym prawie do kłamstwa z miłości do człowieka*²⁷. Kant pisał w nim, iż w każdej sytuacji życiowej należy mówić prawdę i być wiernym cnotcie prawdomówności. Nawet wtedy, gdy potencjalny zabójca naszego przyjaciela zwraca się do nas z pytaniem, czy ów przyjaciel przebywa aktualnie w domu. Kant twierdzi, że nie mamy żadnej gwarancji uratowania życia przyjacielowi, kiedy skłamiemy. Jeśli odpowiemy, że przyjaciel jest w domu, a w rzeczywistości ten, bez naszej wiedzy, dom opuścił – zamiar zabójcy spełźnie na niczym i życie przyjaciela zostanie uratowane. Gdy natomiast skłamiemy i powiemy, że przyjaciela nie ma w domu, a przestępca, uwierzywszy w to, wyjdzie na ulicę i akurat spotka swą ofiarę, to my także jesteśmy winni dokonanego przestępstwa i powinniśmy być pociągnięci do odpowiedzialności za spowodowanie jego śmierci. Gdybyśmy natomiast powiedzieli prawdę, to jest możliwe, iż w czasie przeszukiwania domu przez przestępcę w celu odnalezienia naszego przyjaciela zostałby on pojmany przez sąsiadów i do zabójstwa by nie doszło. Pomijając sztuczność skonstruowanej przez Kanta sytuacji, można powiedzieć, że formalność praw moralnych tylko z pozoru wydaje się zbyt abstrakcyjna i formalna, w istocie zaś dosyć głęboko

27 I. Kant, *O pozornym prawie do kłamstwa z miłości do człowieka*, przeł. A. Landman, [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1996, s. 173–180.

wnika w materialną sferę rzeczywistości międzyludzkiej. Trzeba jednak szczerze przyznać, że formalność praw moralnych nie zawsze sprawdza się w konkretnych sytuacjach życiowych. Kant zdawał sobie z tego sprawę i w napisanej siedem lat przed śmiercią rozprawie *Metafizyka moralności* dołącza uzupełnienia do poszczególnych tez swojego systemu etycznego. Te uzupełnienia, mające postać antytezy do pozytywnej treści danego paragrafu, opatrzył mianem: pytania „kazuistyczne”. Jeśli na przykład pewna teza głosi, że samobójstwo jest przeciwne moralności, pytaniem antytezy do tej tezy będzie pytanie: czy jest samobójstwem grożące pewną śmiercią ratowanie ojczyzny? Wprowadzenie antytezy do rozumienia powinności moralnych świadczy o tym, że Kant był świadom realnych sprzeczności powstających w momencie zderzenia się nakazu moralnego z rzeczywistą sytuacją moralną i próbował temu zaradzić. Ostateczną jednak (może niewystarczającą) odpowiedzią na pytanie „kazuistyczne” jest odpowiedź Kanta, że moralność i jej prawa nie powinny dopasowywać się do indywidualnych wyborów. W moralności człowiek powinien mieć stałe oparcie. Dzięki niej bowiem „nie niweczy tego wspaniałego widoku, jaki się nam otworzył za pośrednictwem czystego rozumu praktycznego na świat inteligibilny”²⁸. Tak więc najpewniejszą drogą ku światu inteligibilnemu jest posłuszeństwo prawu moralnemu i obowiązkowi jego przestrzegania. Pomocą na tej drodze ma być dla nas pozytywne uczucie, jakie powstaje z podporządkowania się obowiązkowi, a mianowicie szacunek.

Nonkonformistyczny rygorizm Kantowskiego systemu etycznego był przez późniejszych filozofów podawany co najmniej w wątpliwość. Cytowany już przez nas Schiller (skądinąd sympatyk idei Kantowskich) określał Kanta mianem „drakona” etycznego. Sam Kant, jak już wspomnieliśmy, w swojej ostatniej książce poświęconej moralności

28 I. Kant, *Metaphysik der Sitten...*, s. 112.

stępał ostrość swoich najbardziej kontrowersyjnych sformułowań. W *Krytyce praktycznego rozumu* zdecydowanie przeciwstawia moralność (prawo moralne) szczęściu: „Odróżnienie nauki o szczęśliwości od nauki o moralności, w której to pierwszej cały fundament stanowią pryncypia empiryczne, w drugiej nie stanowią one choćby najmniejszej domieszki, jest w analityce czystego rozumu praktycznego pierwszym i najważniejszym należącym do niej zajęciem”²⁹. Z kolei w wyniku długoletnich rozmyślań i doświadczeń w *Metafizyce moralności* godzi moralność ze szczęściem. Tym punktem styczności między moralnością a szczęściem ma być cnota, która jest nagrodą za życie zgodne z prawem moralnym i największym szczęściem osobistym człowieka. W tym miejscu warto również zauważyć, że Kant nigdy, nawet w początkowym okresie tworzenia swojego systemu etycznego, nie negował ludzkich aspiracji do szczęścia, może nieco zbyt ostro przeciwstawiał szczęście prawu moralnemu. Jedno jest jednak pewne, w swoich wczesnych rozważaniach etycznych Kant nigdy nie zgodziłby się na to, by sprzyjanie własnemu lub cudzemu szczęściu uczynić zasadą moralną. Natomiast w *Metafizyce moralności* pisał już, że szczęście innych ludzi (nie własne oczywiście) jest celem i obowiązkiem każdego człowieka. Można więc przyjąć, że ostateczna definicja obowiązku człowieka brzmi: „doskonałość własna i szczęście innych”. Mamy się doskonalić, czyli rozwijać nasze zdolności osobowościowe, i zarazem mamy sprawiać, byśmy byli powodem szczęścia naszych bliźnich. Charakter imperatywu kategorycznego przybiera nieco inny odcień. Staje się mniej „drakoński”.

Z takiego ostatecznego rozumienia obowiązku wynikają jeszcze dwie bardzo ważne rzeczy. Bliźni staje się celem samym w sobie i nie może być przez nikogo wykorzystywany jako środek wiodący do jakiegoś celu. Natomiast sam człowiek musi stawać się osobowością, to znaczy odznaczać

29 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 151.

się wolnością i niezależnością od mechanizmu całej przyrody. Osobowość to coś więcej niż jednostka ludzka. Aby być osobowością, człowiek musi podjąć trud zdobywania samowiedzy. Każdy jest jednostką ludzką, ale nie każdy jest osobowością. Jednostka ludzka, która jest obdarzona świadomością, musi tę świadomość przekształcić w samowiedzę i realizować ją w działaniu, a – jak wszyscy wiemy z własnego doświadczenia – nie jest to rzecz łatwa do spełnienia. Być osobowością oznacza więc bycie człowiekiem wolnym i zdolnym do samoświadomości. Kategoria wolności poprzez swoje konkretyzacje (obowiązek, imperatyw kategoryczny, osobowość) zakreśla specyficzny krąg w filozofii Kanta, stając się jej fundamentalną wartością. Wolność jest więc największym „błogosławieństwem” człowieka. Jej istnienie (na terenie rozumu praktycznego, jak to udowodnił Kant) daje szansę człowiekowi „wznoszenia” się ku światu inteligibilnemu. Bez niej nasze życie nie miałoby sensu. Bylibyśmy jedynie zniewoloną częścią mechanicznej przyrody.

Warto teraz zwrócić uwagę na kwestię przyczyn zła moralnego w człowieku. Do tej pory bowiem „natura” człowieka analizowana była jakby od tej lepszej strony. Kant przeciwstawia się popularnej wówczas teologicznej tezie, że przyczyn zła moralnego należy dopatrywać się w zmysłowości i naturalnych skłonnościach człowieka. Kant bierze je w obronę nawet wtedy, gdy mogą stanąć na przeszkodzie wypełnianiu obowiązku. W tym miejscu należy powiedzieć, że Kant nigdy nie potępił „natury” ludzkiej, wręcz przeciwnie – zawsze ją doceniał, nawet gdy twierdził, że człowiek z „rosochatego drzewa”³⁰ jest urobiony. Zmysłowość i naturalne skłonności człowieka są mu „potrzebne” do moralnego działania. Mają za zadanie pobudzać go do działania, nie mogą jednak determinować jego działań. Dopóki tak się dzieje, są dobrem. Stają się natomiast złem, gdy decydują o moralnym postępowaniu człowieka. Nie chodzi więc Kan-

30 Ibidem, s. 45.

towi o wyrugowanie w ogóle zmysłowości i skłonności z duchowości moralnej człowieka (jak wielu interpretatorów mu to zarzucało), lecz jedynie o ich ograniczenie. Ograniczenie to ma wyzwolić w człowieku pewne mechanizmy kontrolne, pozwalające mu panować nad sferą zmysłowych odruchów. Dzięki istnieniu mechanizmów kontrolnych jesteśmy w stanie brać odpowiedzialność za własne czyny. Kant aprobejuje więc „naturę” człowieka taką, jaka ona jest, ale jednocześnie stawia człowiekowi wysokie wymagania. Wprawdzie jesteśmy z „rosochatego” drzewa strugani, ale naszym obowiązkiem jest przekraczać swoją „rosochatość” i wznosić się ponad własną naturę zmysłową. Wymagania, jakie Kant stawia człowiekowi, są więc bardzo wysokie (człowiek musi w końcu osiągać swoje przeznaczenie), ale możliwe do zrealizowania. Perfekcjonizm Kanta nie jest ascetyzmem.

Kantowska fenomenologia moralności

W poprzednim rozdziale analizowana była szczegółowo Kantowska idea moralności. Teraz zajmiemy się ogólnym pojęciem świadomości moralnej. Posługując się metodą analityczną wypracowaną w swej filozofii teoretycznej, Kant podkreśla, iż by móc w ogóle mówić o tym, co jest moralne, musimy mieć najpierw pojęcie tego, co uznajemy za moralne. Ten natomiast, kto chce obiektywnie wiedzieć, co moralne jest, a co nie jest, czyli chce zdobyć świadomość moralną, musi dogłębnie i systematycznie prowadzić analizy zjawisk moralnych, wykraczające poza granice potocznych poglądów na ten temat. Analizy zjawisk moralnych mają na celu przede wszystkim znalezienie kryterium, które pozwoli obiektywnie odróżnić, co jest dobre, a co złe. Takiego kryterium może jedynie dostarczyć nauka o moralności. Kant pisał: „Podziw i szacunek mogą wprawdzie pobudzić do badania (tego co moralne), ale nie mogą zastąpić jego braku. Cóż należy więc czynić, aby je przedsięwziąć w sposób pożyteczny i odpowiadający wzniosłości przedmiotu?”³¹. Kant odpowiada na to pytanie jednoznacznie: trzeba skonstruować system etyczny drogą racjonalizacji zjawisk moralnych. Moralność ujęta w sposób naukowy gwarantuje obiektywność postępowaniu moralnemu. Jest również w stanie osądzić, który czyn należy uznać za moralny, a który nie.

W wyniku szczegółowego rozbioru wszelkiego rodzaju sposobów wyjaśniania, uzasadniania i określania moralności Kant ostatecznie dochodzi do wniosku, że przy próbie określenia pojęcia moralności i stworzenia na jego podstawie teorii moralności najważniejszą rzeczą jest bronić czystości i bezinteresowności motywu moralnego. Istotą pojęcia

31 Ibidem, s. 257.

moralności musi być po prostu czystość i bezinteresowność pobudki moralnej. Cała batalia przeciwko dotychczasowym doktrynom etycznym ma na celu, jak się wydaje, obronę właśnie tej istoty pojęcia moralności. Dlaczego jednak Kant tak zdecydowanie broni takiego rozumienia pojęcia moralności? Czyżby uważał, że jedynie on jest w stanie podać ludzkości właściwe pojęcie moralności, podczas gdy wszyscy inni mogą się tylko mylić? Otóż nie. Kant jako pierwszy zauważył, że podczas prób określania pojęcia moralności, zamiast pozostawać w granicach obiektywnej analizy zjawiska, wprowadza się do tego pojęcia (a co za tym idzie, do całej teorii moralności) przesłanki wartościujące. Przesłanki wartościujące są zakładane subiektywnie przez każdy podmiot poznający, a to może prowadzić do względności pojęć moralnych. Czystość i bezinteresowność motywu moralnego gwarantują natomiast obiektywność pojęć i praw moralnych. Tak głęboko przeprowadzona analiza pojęcia moralności jest jednym z najważniejszych osiągnięć etyki Kantowskiej.

Lektura tekstów Kanta potwierdza również silne zaangażowanie królewieckiego filozofa w tworzenie programu nowej etyczności. Prawdziwie rozumiana moralność, tzn. z uwzględnieniem krytyki czystego i praktycznego rozumu, ma polegać przede wszystkim na wypełnianiu obowiązku – bez oglądania się na nagrodę w tym lub „tamnym” świecie, bez liczenia na zewnętrzne korzyści i wewnętrzną satysfakcję. Obowiązek, czyli konieczność czynu wynikająca z poszanowania prawa moralnego, jest warunkiem transcendentnym rozwoju moralnego człowieka.

Obowiązk! ty wzniosłe, wielkie miano, które w sobie nie zawierasz nic umiłowanego, nic, z czym łączy się schlebianie, lecz żądasz poddania się, a przecież też nie grozisz niczym, co by w umyśle wywoływało naturalną niechęć i przerażało [po to], by pobudzić wolę, lecz jedynie ustanawiasz prawo, które samo przez się znajduje przystęp do umysłu, a przecież nawet wbrew woli zdobywa dla siebie cześć (aczkolwiek nie zawsze

posłuch), i przed którym milkną wszystkie skłonności, mimo że potajemnie mu przeciwdziałają – jakież jest godne ciebie pochodzenie i gdzie można znaleźć korzeń twego szlachetnego rodu, który dumnie zaprzecza wszelkiemu pokrewieństwu ze skłonnościami, i z którego to korzenia pochodzenie jest niezodzownym warunkiem tej wartości, jaką ludzie mogą jedynie sami sobie nadać³².

Po wcześniejszych wyjaśnieniach na temat obowiązku mamy nadzieję, że te słowa Kanta nie brzmią już tak rygorystycznie. Można je rozumieć również tak, że prawdziwa moralność swój właściwy nastrój etyczny odnajduje nie w zgodzie i harmonii swych zmysłowych skłonności („bo one zawsze mogą pozostawiać jeszcze większą pustkę niż ta, którą spodziewano się napełnić”³³), ale w permanentnym konflikcie człowieka z sobą samym. Nie narcystyczne samouwielbienie rozwija człowieka moralnie, lecz samokrytyka. Albowiem, jak pisaliśmy wcześniej, zadanie nałożone na człowieka jest – według Kanta – nieskończone i czasami domaga się od człowieka działania przeciwko swym naturalnym skłonnościom.

W tym też kontekście Kant przeciwstawia się wierze w pozaziemskie zbawienie, mające być rzekomo warunkiem i przesłanką moralności. Królewiecki filozof, biorąc pod uwagę istotę pojęcia moralności, stwierdza, że w takim wypadku mamy jedynie do czynienia z „pragmatycznym” motywem moralnym. Religijną koncepcję moralności zalicza do zbioru koncepcji utylitarnych. Jednakże stwierdza również, że zdawanie się na łaskę najwyższego stwórcy świata i absolutnie sprawiedliwego sędziego oraz oczekiwanie na nieuchronne urzeczywistnienie się nadprzyrodzonej doskonałości stanowi konieczną psychologiczną potrzebę człowieka. Poleganie jednak tylko na wierze, jako na psychologicznej potrzebie człowieka, może zniekształcić w człowieku pojęcie Boga

32 Ibidem, s. 142.

33 Ibidem, s. 191.

i religia stanie się „religią ubiegającą się o względy Boga”. W *Religii w obrębie samego rozumu* Kant przestrzega przed taką religią:

Według pierwszej [religii ubiegającej się o względy Boga] człowiek pochlebia sobie [myśląc], że albo Bóg może uczynić go wiecznie szczęśliwym bez konieczności dokładania starań, by stać się lepszym człowiekiem (przez darowanie win), albo, gdy to wydaje się mu niemożliwe, że Bóg może go uczynić lepszym człowiekiem, a on sam nie musi już niczego więcej czynić, jak tylko Boga o to prosić. W obliczu wszechwiedzącej istoty nie oznacza to nic innego, jak wyrażać życzenie niczego nie czyniąc, bo jeśli wystarczałoby samo życzenie, to każdy człowiek byłby dobry³⁴.

Można powiedzieć, że Kant nigdy przy ustalaniu zasad wyboru moralnego nie chciał kierować się irracjonalnymi przesłankami dla swego rozumowania. Uważał, że moralność „nie potrzebuje religii” czy „idei innej istoty” wznoszącej się ponad człowieka. W wielu miejscach swej filozofii Kant, mówiąc delikatnie, polemizuje z religią. Niekiedy czyni na jej rzecz ustępstwa, szczególnie w cytowanej już przez nas pracy *Religia w obrębie samego rozumu*, nigdy jednak w kwestiach dotyczących moralności. Moralność i religia to dla Kanta dwie zupełnie różne rzeczy. Nieprawdą jest oskarżenie późniejszych interpretatorów Kanta, jakoby w swoich rozważaniach etycznych redukował on religię do etyki albo wręcz próbował zastąpić ją etyką. Kant po prostu broni niezależności etyki od religii, i to wszystko. Pozostawia swoim czytelnikom swobodę wyboru światopoglądu moralnego, chociaż sam zdecydowanie opowiada się za etyką.

Była już mowa o tym, że nie można poprzestać na jednoznacznej ocenie etyki Kanta jako etyki rygorystycznej, jak i nie można go posądzać o deprecjonowanie religii na rzecz etyki. Kant, zwracając baczną uwagę na sprawę motywacji

34 I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 76.

ludzkiego postępowania, na pierwotne przyczyny działania człowieka, stara się przeciwstawić popularnemu wówczas twierdzeniu utylistów oświeceniowych i teologów, że człowiek musi być osobiście zainteresowany wypełnianiem obowiązków. Nie można przecież nazywać kogoś „drakodem”, jeśli ten ktoś przede wszystkim broni czystości źródła, z którego ma wypływać motywacja moralna. Kant przytacza następujący argument: Gdy czyn etyczny jest dokonany bez chęci uzyskania jakiegokolwiek korzyści na tym i „tamnym” świecie, a jego dokonaniu towarzyszyły w dodatku liczne utrapienia i wyrzeczenia, to taki akt jest bardziej atrakcyjny od postępków dokonanych z pobudek osobistego interesu. Mylą się więc owi „nauczyciele interesu”, wynajdując człowiekowi jakieś dodatkowe „atrakcje”, które mu w istocie nie są wcale potrzebne jako motywacja moralnego postępowania. „Czyste wyobrażenie o obowiązku i w ogóle o prawie moralnym, nie skażone obcą domieszką [...] posiada znacznie silniejszy wpływ, aniżeli wszelkie inne motywy”³⁵. Wynika z tego, iż Kantowskiemu rygoryzmowi nieobca jest wiara w człowieka i nawet uznanie psychologii naturalnej. Jedynie idealizacja możliwości naturalnych człowieka ma stanowić dostateczny argument zbijający tezę o zdolności ludzi do czynów moralnych.

W omawianej kwestii można wyróżnić dodatkowo jeszcze jedną rzecz. Mianowicie, co daje człowiekowi orientacja na interes własny, a co mu zabiera? Orientacja na interes własny „czyni nietrwałym stan duszy człowieka”³⁶. Rachuby na osiągnięcie sukcesu lub nagrody odciągają człowieka od wypełniania przezeń obowiązku, a tym samym oddalają go od doskonałości moralnej, która jest ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Polegając natomiast na czystej motywacji moralnej, stale ograniczając pozamoralne pobudki i jednocześnie wszystko to sobie uświadamiając, człowiek może

35 I. Kant, *Metaphysik der Sitten...*, s. 76.

36 Ibidem, s. 80.

stopniowo stawać się panem własnej natury, czyli istotą prawdziwie wolną. Poza tym, jak twierdzi Kant, człowiek powinien orientować się na moralność, ponieważ jedynie moralność jest w stanie właściwie sterować jego postępowaniem i świadomością. Wiemy, że istnieją też inne sposoby determinacji ludzkich działań (np. naturalne), ale tylko moralność kształtuje prawidłowo (czyli zgodnie z ostatecznym przeznaczeniem) świadomość człowieka. Mało tego, człowiek może polegać jedynie na moralności i musi zrozumieć, że jedynie czyny dokonane ze względu na samo prawo są moralnie uzasadnione i przez to dobre.

Jeśli chcemy, aby postępek był dobry, nie wystarczy to, że jest on zgodny z prawem moralnym; on również musi dokonywać się dla niego samego. W przeciwnym wypadku owa zgodność będzie czymś przypadkowym i wątpliwym, gdyż niemoralne uzasadnienie może czasami doprowadzić do czynów zgodnych z prawem, lecz częściej jeszcze będzie prowadzić do czynów niezgodnych z prawem³⁷.

Widać więc, że Kant w ocenie moralnej czynu nie uwzględnia faktycznego rezultatu, do którego ów czyn doprowadził, lecz jakość i charakter motywu oraz orientację woli człowieka. Postępowanie moralne nie zawsze prowadzi do zamierzonego, czy też optymalnego rezultatu. Przypadkowe, niezależne od woli okoliczności częstokroć wypaczają efekt wysiłków człowieka. Ważna jest jednak wola i chęć działania zgodnie z prawem moralnym, a ocena moralna działania człowieka musi mieć na uwadze przede wszystkim to, co jest zależne od jego woli i postępowania.

Wszystkie te wywody Kanta zmierzają do jednego, wyraźnie określonego celu – wydobycia specyfiki oceny moralnej, a w ślad za nią specyfiki moralności i świadomości moralnej w ogóle. Po odseparowaniu przypadkowo połączonych z moralnością czynników zewnętrznych oddziałujących

37 Ibidem, s. 90.

cych na wolę i postępowanie człowieka, pozostaje rozważyć problem pochodzenia powinności moralnej. Kwestia genetyczna jest bowiem dla Kantowskiej etyki (nie tylko Kantowskiej) kwestią o fundamentalnym znaczeniu.

Dlaczego w ogóle postępowanie człowieka ma być moralne? Dlaczego jest ono w ogóle przez moralność określane? Czy dlatego, że prowadzi do korzystnych wyników, czy też z innego jeszcze powodu? Kwestia pochodzenia powinności moralnej doprowadziła Kanta do rozróżnienia pomiędzy imperatywami: warunkowym (hipotetycznym) i bezwarunkowym (kategorycznym). Imperatyw hipotetyczny odnosi się wyłącznie do efektywności stosowanych środków. Kiedy do osiągnięcia określonego celu potrzebne są określone narzędzia lub sposoby i nieważne staje się, czy „rozumny bądź dobry jest cel”, wtedy mamy do czynienia z imperatywem warunkowym. W tym sensie – pisał Kant – „przepisy zalecone lekarzowi mającemu wyleczyć pacjenta i trucicielowi, który pragnie go zabić, są równej wartości”³⁸. Natomiast imperatyw bezwarunkowy zakłada inną logikę postępowania. Wskazuje człowiekowi drogę bezwarunkowego działania, bez względu na sytuację i cel.

Wszelkie imperatywy nakazują albo hipotetycznie, albo kategorycznie. W pierwszym przypadku przedstawiają praktyczną konieczność możliwego czynu, jako środka prowadzącego do czegoś innego, czego chcemy (albo przynajmniej możemy chcieć). Kategorycznym byłby imperatyw, który przedstawiałby czyn jako sam w sobie, bez względu na inny cel, jako obiektywnie konieczny. Ponieważ każde prawo praktyczne przedstawia możliwy czyn jako dobry, przeto wszystkie imperatywy są formułami określającymi czyn, który jest konieczny według zasady dobrej woli jakiegokolwiek rodzaju. Gdyby czyn był dobry tylko jako środek do czegoś innego, w takim razie imperatyw jest hipotetyczny, jeżeli przedstawiamy sobie czyn jako dobry sam w sobie, a więc jako koniecznie występujący w woli zgod-

38 Ibidem.

nej samej przez się z rozumem jako jej zasadą, to imperatyw jest kategoryczny³⁹.

Przez wprowadzenie rozróżnienia imperatywów Kant stara się zwrócić naszą uwagę na bardzo ważną rzecz. Wymogi moralne stawiane człowiekowi dotyczą kwestii prawomocności celu jako takiego.

W tym miejscu naszych rozważań pojawia się jednak pewien problem. Montaigne zwrócił swego czasu uwagę na niekonsekwencję występującą pomiędzy „korzyścią społeczną” a „moralną wartością” czynu. Chodzi tu po prostu o różnicę pomiędzy tym, co korzystne, a tym, co uczciwe. Treścią ludzkiej moralności są też potrzeby i wymogi życia społecznego. Moralność odzwierciedla historyczny rozwój ludzkości. Jednakże w czasie historycznym, jak wiemy, moralność częstokroć wchodzi w sprzeczność z tym, co istotne w danej konkretnej sytuacji historycznej. Pojawia się zatem problem możliwości sprzeczności imperatywu moralnego z jego praktycznym celem i jego wymogami. Kant jest świadomy tej sprzeczności i dochodzi do wniosku, że dobra wola musi być „dobra nie ze względu na jej przydatność dla osiągnięcia jakiegoś wyznaczonego celu, lecz tylko dzięki chceniu, to jest sama w sobie”⁴⁰.

Czy jednak argumentacja Kanta jest wystarczająca? Późniejsi komentatorzy twierdzili, że właśnie w tym miejscu powstają duże trudności interpretacji etyki Kantowskiej i wskazywali na generalnie błędną interpretację związku idei moralnej (istoty moralności) z jej rzeczywistym społecznym bytem. Nie ma potrzeby zatrzymywać się dłużej przy tym problemie, jako że wymaga on głębokiego zastanowienia i analizy, a nie stanowi bezpośrednio tematu pracy.

Była już mowa o tym, że przedmiot etyki Kantowskiej jest w istotny sposób zdeterminowany wynikami dedukcji tran-

39 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 40.

40 Ibidem, s. 83.

scendentalnej przeprowadzonej jeszcze w *Krytyce czystego rozumu*. Pierwszym bezpośrednim rezultatem krytyki czystego rozumu było zredukowanie moralności do jednego z jej strukturalnych elementów – świadomości moralnej. Nastąpiło w ten sposób zawężenie pola etyki do wewnętrznej świadomości moralnej. Tak więc terenem prezentacji zjawisk etycznych jest u Kanta ludzka świadomość. Nadaje to etyce Kanta charakter idealistyczny, lecz nie subiektywny. Wypada tutaj uczynić większą nieco dygresję na temat różnicy pomiędzy idealizmem transcendentальnym a idealizmem subiektywnym. Rozróżnienie to jest niezwykle istotne również na terenach rozumu praktycznego i określa kierunek rozwoju teorii moralnej Kanta. Według Kanta poznanie zmysłowe zupełnie nie przedstawia rzeczy takimi, jakimi są, lecz tylko sposób, w jaki pobudzają one nasze zmysły. W efekcie zmysłowość daje intelektowi do rozważania tylko zjawiska, a nie same rzeczy. Zjawisko – dopóki jest używane w doświadczeniu – daje prawdę, a gdy tylko przekracza granice doświadczenia, wytwarza jedynie złudę. Między innymi na podstawie tych założeń Kant nadał swemu systemowi nazwę: idealizm transcendentálny. W *Prolegomenach* jednak wyraźnie odcina się od idealizmu Kartezjusza i Berkeleyya. Pisze tak:

Albowiem to, że ja sam tej teorii nadałem nazwę idealizmu transcendentálnego, nie może nikogo upoważniać do mieszania tego idealizmu z empirycznym idealizmem Kartezjusza lub mistycznym i marzycielskim idealizmem Berkeleyya (przeciwko któremu, jak i przeciwko innym podobnym urojeniom, Krytyka nasza zawiera raczej właściwy środek zaradczy). Albowiem mój tak przeze mnie nazwany idealizm nie dotyczył istnienia rzeczy (a powątpiewanie o ich istnieniu stanowi właściwy idealizm w przyjętym znaczeniu), gdyż wątpić o tym nigdy mi na myśl nie przyszło, lecz dotyczył tylko zmysłowego przedstawienia rzeczy [...]. Jeżeli jednak istotnie godny jest odrzucenia idealizm, który rzeczywiste rzeczy (nie zjawiska) zamienia w same

przedstawienia, to jakże nazwać taki idealizm, który odwrotnie, same tylko przedstawienia czyni rzeczami?⁴¹

Można teraz śmiało powiedzieć, że i etyka królewieckiego filozofa jest fenomenologią świadomości moralnej, ale nie o subiektywno-idealistycznych założeniach.

Warto przejść teraz do jeszcze dokładniejszej analizy samej świadomości moralnej. Rozważania etyczne Kanta rozszczepiają świadomość moralną na trzy warstwy. Pierwsza warstwa to sfera obiektywnych desygnatów woli i jej determinacji. Podmiotem tej warstwy jest podmiot transcendentálny, czyli czysty rozum praktyczny. Ta warstwa jest najbardziej inteligibilna i w zasadzie decyduje o noumenalnej jakości człowieka. Druga warstwa obejmuje całokształt spraw dotyczących podmiotu empirycznego i dotyczy jednostki jako istoty jednocześnie rozumnej i zmysłowej. Tak więc kwestie dotyczące podstaw i uzasadnień maksym, motywów moralnych tutaj znajdują swoją podstawę rozważania. Warstwa trzecia odnosi się do konkretnych kwestii ludzkiego postępowania. Konkretnie sytuacje moralne (można powiedzieć „materializacje woli”), według Kanta, nie powinny być rozważane w ogólnej teorii moralnej. Wprawdzie, jak mogliśmy się przekonać wcześniej, Kant wbrew swoim założeniom porusza wiele kwestii z „trzeciej warstwy”, ale postępuje tak dlatego, że trudno mówić o moralności, nie wypowiadając się o sprawach dotyczących postępowania, czyli urzeczywistniania moralności. Różnice występujące pomiędzy dwoma pierwszymi warstwami są ewidentne. Tylko w moralności czystego rozumu można dopatrzeć się konieczności i powszechności prawodawstwa. Natomiast w moralności empirycznego rozumu ważne jest podporządkowanie się woli prawu moralnemu. Obydwie warstwy łącznie tworzą obszar występowania imperatywu kategorycznego.

41 I. Kant, *Prolegomena*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 64.

Współcześnie interpretuje się moralną myśl Kantowską jako bliską dzisiejszym założeniom podziału moralności. We współczesnej etyce Kantowska warstwa druga odpowiada pojęciu „indywidualna świadomość moralna”, nie uwzględnia się natomiast Kantowskiej warstwy pierwszej, która wprowadza transcendentálną płaszczyznę rozważania. Zamiast tego mówi się dziś o „społecznej świadomości moralnej”. Sprawa nie jest jednak taka prosta, bowiem transcendentálna płaszczyzna rozważania tworzy u Kanta podstawy prawodawstwa etycznego – koniecznego i powszechnego, czego nie jest w stanie zapewnić społeczność w stosunku do indywidualnej świadomości moralnej. Społeczność jest w stanie wypracować jedynie empiryczne prawa moralne obowiązujące indywidualną świadomość.

Przytoczone uwagi świadczą o tym, jak głęboko Kant wniknął w problematykę etyczną, jak uważnie śledził ruch myślenia etycznego, jak drobiazgowo analizował strukturę świadomości moralnej. Jego analiza moralności jest najgłębszą z dotychczasowych analiz w historii filozofii. Kant zbudował system, który w sposób przejrzysty określa specyfikę moralności, jej prawa i zasady. Jego wkład w rozwój myśli etycznej jest ogromny. Widać jednak również pewne niedociągnięcia jego systemu. Największą słabością była nieumiejętność powiązania ze sobą idei moralnej stanowiącej istotę moralności z rzeczywistym bytem społecznym. Trzeba teraz przyjrzeć się bliżej tej słabości i spróbować określić jej przyczyny.

Warto zacząć od postawienia dwóch pytań: Jaki jest związek pomiędzy celem praktycznym a powinnością moralną? Na czym oparte są zasady moralności? Kant odpowiada na te pytania w taki sposób: „Moralność sama w sobie nie potrzebuje jakiegokolwiek wyobrażenia o celu. [...] Kiedy sprawa dotyczy obowiązku, moralność powinna abstrahować od wszelkiego celu”⁴². Z drugiej jednak strony Kant twierdzi, że „moralność posiada konieczny stosunek do takiego celu

42 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 94.

i bez odniesienia do celu nie możliwe jest określenie woli człowieka”⁴³. Celem koniecznym postępowania moralnego jest urzeczywistnienie najwyższego dobra, to jest doprowadzenie do zjednoczenia cnoty ze szczęściem. „Skoro tedy cnota i szczęśliwość łącznie stanowią posiadanie najwyższego dobra w osobie, a jeśli przy tym szczęśliwość rozdzielona jest także całkiem dokładnie w proporcji do moralności (jako wartości osoby i jej zasługiwania na szczęśliwość), skoro więc stanowią najwyższe dobro możliwego świata, to oznacza ono całość, zupełne dobro”⁴⁴. Jeśli zatem niemożliwe jest osiągnięcie takiego celu, to wszelka powinność moralna traci w ogóle sens. „Albowiem potrzebować szczęśliwości, być także jej godnym, a mimo to jednak nie dostąpić jej – to wcale nie może się zgadzać z zupełnym chceniem rozumnej istoty, która miałaby zarazem wszelką moc, jeśli tylko na próbę taką sobie w myśli przedstawiamy”⁴⁵.

Mamy tu więc do czynienia z czymś w rodzaju antynomii. Z jednej bowiem strony rozum ludzki nie może być obojętny wobec tego, co wyniknie z wypełniania obowiązku (z przytoczonych cytatów wynika jasno, że w moralności musi się zawierać ostateczny cel praktyczny, leżący u podstaw prawodawczych aktów obowiązku), z drugiej jednak – Kantowskie moralne prawa nakazują bezwarunkowość, nie bacząc na wynik jej spełnienia. Obowiązek moralny niczego przecież nie obiecuje, każe czynić swoją powinność bez oglądania się na konsekwencje. Sprzeczność jest tu oczywista. Kant zauważa co prawda, że w samej moralności zawarty jest cel obiektywny, czyli ten cel, który powinien człowiek realizować. Jeśli człowiek stawia sobie jakiś cel, musi wcześniej założyć obecność zasad etycznych i nie może go realizować wbrew tym zasadom. Jednak cała sprawa sprowadza się do tego jednego zasadniczego słowa – powinien. Rzeczywiście,

43 Ibidem, s. 93.

44 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 181.

45 Ibidem, s. 180.

człowiek powinien dobrać sobie takie cele w życiu, które nie byłyby sprzeczne z zasadami moralnymi. Powinien opowiadać się za „prawdziwym” ideałem i unikać ideału „fałszywego”. Jednakże, jak sami możemy się o tym przekonać, wymogi moralne stawiane człowiekowi przez Kanta biorą za punkt wyjścia nie to, co „jest”, lecz to, „co być powinno”. Ze swej analizy istoty świadomości moralnej Kant wyciąga więc taki wniosek, że w świadomości tej modus powinności dominuje nad wartościującymi formami poglądu moralnego. Idealizm etyczny Kanta jest zbyt piękny, aby mógł być prawdziwy, niemniej jednak wydaje się, że próba zorientowania człowieka na to, co być powinno, wyzwala w nim więcej sił potrzebnych mu do doskonalenia się, niż zorientowanie go na to, co jest.

Istnieje wiele przykładów odchodzenia Kanta od tradycyjnych ujęć problematyki etycznej. Powiemy teraz o Kantowskim stosunku pojęcia dobra do prawa moralnego. W większości teorii etycznych, do czasu Kanta, wyprowadzano z pojęcia dobra konkretne wskazówki do postępowania moralnego. Kant zrywa z tym podejściem; według niego to nie pojęcie dobra określa i czyni możliwym prawo moralne, lecz na odwrót, jedynie prawo moralne określa i czyni możliwym pojęcie dobra. Tylko prawo moralne jest w stanie otworzyć człowieka na nieskończoność. Kant pisał:

Prawo moralne jest święte i wymaga świętości obyczajów. [...] Prawo moralne nie pozostawia stworzeniu nic prócz postępu w nieskończoność, ale dlatego właśnie też uprawnia je do nadziei na swe trwanie w nieskończoność. Wartość usposobienia zupełnie zgodnego z prawem moralnym jest nieskończona: albowiem wszelka możliwa szczęśliwość nie jest wedle sądu mądrego i wszechmocnego jej szafarza niczym innym ograniczona, jak tylko brakiem zastosowania się rozumnych istot do ich obowiązku⁴⁶.

46 Ibidem, s. 207.

Według Kanta nawet takie pojęcia dobra, jak człowiek, przyroda, Bóg, uzyskują swoją moc dzięki istnieniu prawa moralnego. Na przykład człowiek nie dlatego jest dobry, bo jest moralny, ale dlatego, że jest moralny, jest dobry. Podobnie dochodzi Kant do określenia pojęcia Boga na terenie rozumu praktycznego. Dowodem na jego istnienie jest bowiem istnienie prawa moralnego w człowieku.

Widać wyraźnie, że cały wysiłek poznawczy Kanta skierowany jest na uchwycenie specyficznej formy moralności. Oczywiście nie wszystkich dzisiaj mogą satysfakcjonować Kantowskie rozstrzygnięcia etyczne. Wadą jego rozważań może być na przykład to, że w swoich opisach fenomenologii świadomości moralnej nie jest w stanie porzucić horyzontu idealizmu etycznego. (Jednakże – jak sugerowaliśmy to już wcześniej – idealizm etyczny nie musi być koniecznie wadą systemu etycznego Kanta). Poza tym moralność traktuje on jako zjawisko samo w sobie, pierwotne wobec obiektywno-historycznego świata, co staje się przedmiotem krytyki wielu późniejszych filozofów, na przykład Hegla. Wątpliwości budzi również stwierdzenie Kanta, że cel w ogóle (cel rozumny, pozanaturalny) jest skutkiem, nie zaś przyczyną moralności, co ma niby odbierać moralności podstawę, na której się wspiera. Ale chyba największym zarzutem wobec Kantowskiej moralności jest to, że jest ona zawieszona w próżni własnego formalizmu. Jeśli powinność wyprzedza jakikolwiek cel praktyczny, to przedstawia się ona jako nieokreślona, nieświadoma, pozbawiona treści pusta formalność. I koniec końców może być interpretowana jako pusta samowola. Etyczność może więc obrócić się w swoje przeciwieństwo. Właśnie na ten aspekt zwracał uwagę Hegel, chyba najbardziej przenikliwy krytyk Kantowskiej etyki. Niewątpliwie Kant w swoich badaniach nad moralnością przybliżył się bardzo do najgłębszych więzi łączących moralność z istotą człowieczeństwa. Najprecyzyjniej określił to, czym człowiek z definicji być powinien.

Na końcu tego rozdziału warto zająć się moralnością i jej związkiem z historią i polityką. Kant w swoich rozważaniach konsekwentnie dąży do uwolnienia moralności od wszystkiego, co historyczne. Ponieważ wszystkie moralne pojęcia mają swe siedlisko i źródło całkowicie *a priori* w rozumie, moralność w ścisłym tego słowa znaczeniu może być wywodzona jedynie z czystego rozumu praktycznego, a nie z rzeczywistości historycznej. Takie rozumienie moralności w konsekwentny sposób odgranicza ją od sfery historycznej, a co za tym idzie – od sfery społecznej. Podstawy moralności znajdują się „poza historią”, a „rozum moralny” nie powstaje ani też nie rozwija się w toku dziejów. Tak więc człowiek jako istota etyczna jest całkowicie niezależny od procesu dziejowego, co nie znaczy oczywiście, że – jak Bóg – może istnieć poza czasem i historią. Tylko jego moralność jest wieczna i niepodatna na historyczne przemiany. W tym punkcie filozofia Kanta wyraźnie różni się na przykład od filozofii Hegla. Dla Hegla moralność była wytworem historycznej działalności ludzi. Kant natomiast nigdy nie podzielał wiary w możliwość tworzenia wartości moralnych przez wciąż rozwijające się społeczeństwo. Wkład historii, jaki dopuszczał Kant w tworzenie wartości moralnych, może nastąpić jedynie wtedy, kiedy nastąpi połączenie moralności i polityki. Dopiero wtedy historia będzie miała ścisły związek z moralnością. Może to jednak nastąpić tylko pod warunkiem, że ludzie jako społeczeństwo wyjdą „z niepełnoletności” i będą postępować rozumnie i etycznie. Całkowite zatem oddanie działaniu historii możliwości tworzenia wartości moralnych, nawet jeśli w teoretycznych założeniach jest możliwe, wydaje się dla Kanta nie do przyjęcia.

Powiemy teraz parę zdań na temat relacji między moralnością a polityką. Decyduje ona bowiem, jak wykazaliśmy, o historycznej niemożliwości tworzenia wartości moralnych.

W wielowiekowym sporze etycznym wokół związku moralności z polityką Kant opowiada się za stanowiskiem uznającym odmienną obydwu sfer. Polityka ma, jego zdaniem,

na uwadze rozumność, korzyść i wygodę, moralność natomiast – powinność, bez względu na cel. Polityka jako sfera celowej rozumności społecznej obejmuje tak szeroki krąg spraw, że człowiekowi trudno jest to wszystko ogarnąć. Polityka wymaga bowiem znajomości i rozumienia wszystkiego, co się wokół dzieje, orientacji w całej złożoności zjawisk społecznych. Moralność zakłada natomiast czytelną i znacznie prostszą drogę. Po prostu należy całkowicie zaufać prawu rozumu praktycznego. Nie wymaga ona znajomości tysiąca okoliczności, nie zmusza do wikłania się w zdarzenia prowadzące do nieznanych konsekwencji. Kant w *Metafizyce moralności* pisze wyraźnie: „zmierzaj przede wszystkim do królestwa czystego rozumu praktycznego, w ten sposób twój cel (harmonia wiecznego pokoju) sam przez się zostanie zrealizowany”⁴⁷. Gdyby zatem każdy człowiek realizował swój własny cel etyczny, realizowałby się jednocześnie cel całego społeczeństwa, czyli idea wiecznego pokoju. O tym, że ustrojom politycznym wciąż daleko jest do doskonałości, przesądza to, iż nie są one kształtowane podług idei praktycznego rozumu. W im większym stopniu owe idee uwzględniane byłyby w życiu publicznym, tym doskonalsze byłoby prawo i państwo. Kant przypuszcza, że przy doskonałym ułożeniu stosunków społecznych (zgodnie z zasadami etycznymi) prawa karne stałyby się zupełnie zbędne. Choć stan taki być może nigdy nie nastąpi, należy go przyjąć za wzór, do którego wciąż należy dążyć. „Jaki bowiem może być najwyższy stopień, na którym ludzkość musi się zatrzymać, i jak wielka jest przepaść, która z konieczności leżeć będzie między ideą a jej wykonaniem, tego nie może i nie powinien nikt określać, właśnie dlatego, że wolność może przekroczyć każdą podaną granicę”⁴⁸.

W ten sposób wprowadza Kant rozum etyczny do politycznej sfery ludzkiej aktywności, rezerwując dla moralno-

47 I. Kant, *Metaphysik der Sitten...*, s. 97.

48 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. II, s. 26.

ści pierwszeństwo w rozstrzyganiu politycznych problemów człowieka. Powtórzmy raz jeszcze, że gdyby poszczególne jednostki zawsze kierowały się zasadami etycznymi, zasady polityczne byłyby zbędne, jednak ze względu na „niepełnoletniość” człowieka są one z konieczności obecne w społeczeństwie. O prymacie moralności nad polityką w filozofii Kanta świadczy również argumentacja, że jednostka, postępując zgodnie z logiką „biegu rzeczy”, musi w końcu stanąć przed alternatywą – zachować dalej postawę samolubstwa, postępować wedle wytyczonego przez siebie celu i w ten sposób ostatecznie zaplątać się w sieci sprzeczności, wielości czynników determinujących, czy też dokonać radykalnego zwrotu ku moralności, całkowicie rezygnując z jakichkolwiek prób planowania celów życiowych. W przypadku wybrania tej właśnie drogi, zapewnia Kant, wszystko samo przez się dobrze się ułoży. Warto zwrócić uwagę, że starania Kanta dotyczą właśnie styku „czystej” moralności z konkretnym obszarem społecznym ludzkich zachowań i działań. Nie ucieka więc Kant od konfrontacji czystego świata etyki z codziennością zachowań międzyludzkich. Można również powiedzieć, że niechęć Kanta do takiej konfrontacji jest zauważalna w wyniku obserwacji porażki intelektualnej niemieckiego Oświecenia, pokładającego ufność w naturalny tok procesów historycznych, mających prostą drogą doprowadzić do harmonii stosunków międzyludzkich. Kant przecież tworzy swą etykę w momencie kryzysu ideologii Oświecenia i początków rozwijania się nurtów romantycznych. Wydaje się więc, że świadomie tworzy swą etykę w oderwaniu od rzeczywistości, wznosząc się ku wyżynom abstrakcji, aby uniknąć kontekstu ideologiczno-społecznego owych czasów.

Na koniec można chyba powiedzieć, że Kant – pomimo nielicznych wypowiedzi na temat stosunku historii i polityki do moralności (umieszczonych szczególnie w *Metafizyce moralności*) – nie zajmuje się historią moralności. Dla Kanta moralność jest wieczna i zawsze jednaka. Nie jest ona inte-

gralną częścią historii i nie jest elementem procesualnego ciągu dziejów – jak u Hegla. Jednakże pomysły Kanta były pierwszymi odnoszącymi się do historii myśli etycznej.

Ostatni rozdział poświęcony będzie Hegłowskiej krytyce formalizmu Kantowskiego. Krytyka ta w gruncie rzeczy pozytywnie rozszerza myśl Kanta, stając się niejako jej dopełnieniem.

Krytyka formalizmu etycznego Kanta

Warto zauważyć na wstępie, iż Hegel w swojej krytyce założeń etycznych kantyzmu korzystał głównie z *Krytyki praktycznego rozumu* i *Uzasadnienia metafizyki moralności*. Nie uwzględnił natomiast ostatniego traktatu etycznego Kanta – *Metafizyki moralności*. Traktatu, w którym rygoryzm Kantowski, jak staraliśmy się wykazać w naszej pracy, zostaje w sposób istotny zneutralizowany. Nie ze wszystkimi zatem tezami krytycznymi Hegla, skierowanymi przeciwko etyce Kanta, można się zgodzić. Niemniej tezy te, chociaż niepełne i uproszczone, pozwalają lepiej rozumieć istotę myśli Kantowskiej.

Na początku zauważmy, że mimo dosyć ostrej i ironicznej krytyki Hegel wyróżnił też jedną, ale za to podstawową zaletę i zasługę filozofii moralnej Kanta, mianowicie odkrycie na nowo pojęcia wolności. Pisał tak:

Ponieważ człowiek dąży do tego lub owego celu, to powstaje uzasadnione pytanie, co winien on uczynić przedmiotem swego celu ostatecznego? Atoli dla woli nie ma innego celu, jak ten, który czerpie ona z samej siebie – celu jej własnej wolności. Wysłunięcie tej zasady, że wolność jest jedyną osią, wokół której człowiek się obraca, wysokością najwyższą, z której nie jest zmuszonym spozierać z dołu do góry tak, że człowiek nie uznaje żadnego autorytetu, i to, co nie respektuje jego wolności, nie obowiązuje go – wysunięcie tej zasady jest ogromnym krokiem naprzód [...] i przyczyną dużego rozgłosu oraz sympatii, jaką zyskała filozofia Kantowska⁴⁹.

Tak więc jeśli chodzi o pojęcie wolności Hegel podzielał myśl Kantowską, uczynił ją również podstawą swej filozofii

49 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1982, s. 388 [tłum. – R. A.].

moralnej. Był natomiast przenikliwym krytykiem Kanta, gdy chodzi o inne sprawy etyczne, zwłaszcza pojęcie obowiązku i imperatywu kategorycznego.

Doktryna etyczna Kanta, zdaniem Hegla, jest odzwierciedleniem pewnego etapu w rozwoju samowiedzy ducha, ale jedynie subiektywnego rozwoju. Z tego również względu może być jedynie jednostronnym odbiciem stanu świadomości jednostki pogrążonej w swej „formalności myślenia”. Wielkim niebezpieczeństwem dla tej świadomości, zdaniem Hegla, jest absolutyzowanie jednostronnego punktu widzenia i uczynienie go zasadą powszechnego prawodawstwa moralnego. Filozofia moralna Kanta jest filozoficznym wyrazem moralności jednostkowej i jej jedyną treścią. Dla Hegla taka moralność może stanowić pewien etap rozwoju ducha, ale nie może być jego etapem końcowym. Jeśli tak jest, to taka moralność może być fałszywa, a jednocześnie uważana być może za prawdę absolutną.

Przejdźmy teraz do zasadniczej kwestii krytyki formalizmu Kantowskiego, mianowicie krytyki pojęcia obowiązku. Jak wiadomo, etyka Kanta przekreśla moralny charakter wszelkich motywów postępowania z wyjątkiem tych, które dyktuje absolutnie bezinteresowna „dobra wola”. „Dobra wola” to wola czynienia dobrze, to znaczy moralnie – bez względu na dobro osobiste i cele, do których się dąży. Moralność zaczyna się dopiero tam, gdzie jedynym motywem postępowania jest wola spełnienia obowiązku. Moralność polega na wypełnianiu obowiązku. (Przedstawiam tu rozumienie etyki Kanta na podstawie *Krytyki praktycznego rozumu* i *Metafizyki moralności*. Jak bowiem wiadomo, Kant w ostatnich swoich dziełach zmienił nieco swe poglądy etyczne. Na przykład w *Religii w obrębie samego rozumu* rozróżnia cnotę moralną noumenalną i cnotę moralną fenomenalną. Jeśli człowiek posiada cnotę noumenalną, nie musi się kierować poczuciem obowiązku). Hegel w zasadzie zgadza się z Kantem, że moralność polega na wypełnianiu obowiązku, lecz akceptując tę myśl, nie poprzestaje na niej.

Jest to bowiem dla niego zasada zbyt ogólna. Jeśli moralność ma polegać na wypełnianiu obowiązku, to mamy prawo zapytać – jakiego obowiązku? Jaką ten obowiązek ma zawierać treść? Zdaniem Hegla nie wystarczy głosić, że trzeba wypełniać obowiązki, trzeba wskazać konkretne treści obowiązku. Treści te mają dawać jednostce wiedzę o tym, jak należy postępować w konkretnych sytuacjach życiowych. Muszą również uwzględniać historyczne uwarunkowanie jednostki. Zasada ogólna, którą przyjmuje Kant, streszcza się według Hegla w słowach: „obowiązek dla obowiązku”. Hegel pisze:

Obowiązek jest pozbawionym określeń abstraktem. Dokładniej mówiąc, występuje się w nim przeciw owej harmonii, obstając przy ponownie przywołanym przeciwieństwie, które w jej treści założone jest jako nieprawdziwe, tak że harmonia ta określona zostaje jako coś jedynie subiektywnego – jako coś takiego, co tylko powinno być, tj. co zarazem nie ma realności; jako coś, w co się wierzy, czemu przysługuje tylko subiektywna pewność, nie prawda, tj. nie owa obiektywność odpowiadająca idei⁵⁰.

Tak pojęta zasada ogólna nie może wskazać konkretnych zadań, jakie ma wypełniać człowiek. Imperatyw kategoryczny nie może być źródłem konkretnych obowiązków. Według Hegla imperatyw Kantowski wymaga wypełniania obowiązku „czystego” i tylko tyle, bo przecież nie chodzi o wypełnianie obowiązku ze względu na jego treść, lecz ze względu na niego samego. Bez pokazania, w jakim celu i dla czego należy obowiązek wypełniać, postulat ten staje się pustą zasadą. Kierując się nią, człowiek może mylić się co do swoich wyborów moralnych i ani trochę nie będzie się zbliżał do wykonywania realnych obowiązków, czyli takich, które stoją przed nim jako członkiem społeczności ludzkiej. Ten, kto próbuje kierować się zasadą obowiązku powszechnego, będzie zawsze „znajdował się wyłącznie u samego siebie”

50 G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 118.

i nigdy nie przekroczy własnej subiektywności. Wypełnianie obowiązku nie ze względu na treść, ale ze względu na czystą formę prowadzi, według Hegla, do abstrakcyjnej nieokreśloności, czyli do „pustego formalizmu”, a dalej:

ze stanowiska pustego formalizmu można sobie przyjąć z zewnątrz jakikolwiek materiał i dojść potem do określonego obowiązku (Ale w takim razie brak jest kryterium, czy obowiązki te są naprawdę obowiązkami moralnymi). W ten sposób da się uzasadnić także i niesłuszne, niemoralne postępowanie. [...] Czysty obowiązek jest obojętny wobec jakiegokolwiek treści i dzięki temu godzi się ze wszelką treścią⁵¹.

Z krytyki Hegla można więc wysnuć niebezpieczny wniosek – formalizm imperatywu kategorycznego nie musi, ale może prowadzić do zła moralnego. Poza tym Hegel zarzuca Kantowi, że namawia on ludzi do spełniania obowiązku, ale nie pokazuje, jak mają go spełniać. Hegel twierdzi, że człowiek spełnia swój obowiązek nie wtedy, gdy chce go spełniać, lecz kiedy działa. Pisze: „Laury dobrych jeno chęci są suchymi liśćmi, które nigdy nie zazielenieją”⁵². Jak staraliśmy się wykazać w poprzednich rozdziałach, nie jest to zarzut trafny. Kant bowiem nie tylko uczynił chęci i dobrą wolę podstawą swej etyki, ale i wykazał, że właśnie one są skutkiem „projektowania siebie w świat”, czyli działania człowieka w świecie. Poza tym – jak można uczyć ludzi spełniania obowiązku, skoro przeznaczeniem człowieka jest właśnie samodzielne odkrycie prawa moralnego w sobie i realizowanie go w konkretnym działaniu? Są w życiu pewne sprawy, których nie można nauczyć, pokazać, jak należy je wypełniać, trzeba je samemu odkryć i zrozumieć ich istotę. Nie można na przykład nauczyć etyki – albo samemu się ją rozumie i czuje, albo nie zna się w ogóle jej wartości. (Co nie znaczy wcale, że nie

51 G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1–2, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 135.

52 Ibidem, s. 124.

można ułatwiać jej rozumienia, co czynią wszelkie teoretyczne systemy etyczne).

W swojej dalszej krytyce Kanta Hegel zwraca uwagę, że skoro imperatyw kategoryczny jest zasadą czysto formalną i każdemu przekonaniu może przyznać słuszność, to uniemożliwia on dokonanie wyboru obiektywnego kryterium moralności. Zdaniem Hegla takie rozumienie imperatywu kategorycznego nadaje najwyższą wartość przekonaniu jednostki. Tylko jednostka decyduje, co jest moralnie dobre, a co złe. Hegel krytykuje zatem imperatyw kategoryczny, który wprowadza subiektywne kryteria moralności. Nie mógł wyrazić na to zgody, bo – jak sam pisał – „wszelką wartość, jaką człowiek posiada, wszelką rzeczywistość duchową zawdzięcza on jedynie państwu”⁵³. O tym, co moralnie dobre, a co złe człowiek nie może orzekać sam, mogą o tym orzekać ludzie żyjący w pewnej wspólnotcie. Trzeba jednak dodać, że dla Hegla społeczeństwo nie jest jedynie zbiorem jednostek, lecz żywym organizmem. W jego rozumieniu człowiek jest istotą społeczną i dzięki społeczeństwu staje się człowiekiem. Dla Kanta natomiast człowiek jest istotą społeczną i dlatego nie nadaje on samoistnej wartości społeczeństwu czy państwu. Człowiek jest samodzielną jednostką, a nie człowiekiem ludzkości, czy też istotą, dla której cały sens egzystencji polegałby na scaleniu z państwem czy narodem. Krytyka Hegla ma więc swoje źródła w koncepcji natury człowieka. Dla Hegla koncepcja Kanta jest w istocie koncepcją „niehumaną”, bo człowiek w zasadzie nie różni się w niej niczym od zwierzęcia. Prawo moralne obowiązujące człowieka jest takie samo jak biologiczne prawa przyrody. Hegel podaje przykład, że jeśli ktoś znajduje się poza społeczeństwem, to jedynym rzeczywistym prawem, które go obowiązuje, jest prawo przyrody. Obce są mu wtedy prawa społeczne, obca jest mu moralność i odpowiedzialność. Przenosząc tedy tego człowieka do społeczeństwa, przenosi

53 G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, t. I, s. 59.

się również jego prawa przyrody. Prowadziłoby to, zdaniem Hegla, do rozbicia społeczeństwa. Człowiek taki w swoim postępowaniu kierowałby się jedynie głosem wewnętrznym, w postaci wewnętrznego sumienia, które jednak mogłoby się mieć nijak do obiektywnych form zachowania się międzyludzkiego. Hegel przeciwstawia zatem jednostkowemu subiektywnemu przekonaniu autorytet Boga, państwa i historii. Szczególnie historia kształtuje więzi łączące ludzi, wszystkie ich czyny i losy – tworzy obiektywną moralność. Moralności indywidualnej Hegel przeciwstawia moralność społeczną. Czyja moralność była prawdziwsza, możemy sami się przekonać, obserwując chociażby wydarzenia dwudziestego wieku. Warto zwrócić uwagę, że Hegel słusznie ostrzega, że nasze przekonania mogą okazać się przekonaniami fałszywymi, gdy posiadane przez nas doświadczenia i wiedza są niepełne. W takich wypadkach niezbędne jest konfrontowanie własnej wiedzy z wiedzą innych ludzi.

Podsumujmy zatem w kilku zdaniach krytykę Hegla filozofii moralnej Kanta.

Hegel jest przekonany, że moralność możliwa jest jedynie w społeczeństwie, a nawet że to społeczeństwo decyduje w największym stopniu o zasadach moralnych. Obowiązek jako podstawowa zasada etyki Kantowskiej ma sens i wartość jedynie w relacjach międzyludzkich i tam też się tworzy. Kantowska formuła „obowiązek dla obowiązku” przez swój „pionowy”, a nie „poziomy” charakter może być usprawiedliwieniem czynów niemoralnych. Ogólnikowość i formalność Kantowskiego obowiązku mogą przynieść społeczeństwu więcej szkody niż pożytku. Dla rzeczywistej więc moralności (obiektywnej, a nie subiektywnej) jest szkodliwa i nieprzydatna. Jedyne z niej pożytek, zdaniem Hegla, to przedstawienie w ogólnikowej formie racjonalnej myśli o autonomii moralnej człowieka. Hegel ponadto zarzuca Kantowi, że przez jego subiektywizm w pojmowaniu moralności niemożliwe jest połączenie moralności z innymi aspektami społecznego życia ludzi: ekonomią, prawem, rodziną, sfe-

rami i instytucjami społecznymi, przez co moralność może mieć destrukcyjny wpływ na organizację państwa. Wreszcie, rozważając w całości Kantowskie pojęcie moralności, zdaniem Hegla mamy do czynienia nie z rzeczywistą moralnością, ale z moralnością demagogiczną i zakamuflowaną. Dla Hegla etyka Kanta może stanowić jedynie pewien krok w moralnym rozwoju świadomości ludzkiej i nigdy nie może być krokiem ostatnim.

Różnice pomiędzy obydwojema filozofami są, jak widać, bardzo istotne. Spróbujmy jednak zastanowić się, czy krytyka Hegłowska jest rzeczywiście trafna i uzasadniona. Może po prostu Hegel rozpatruje moralność z innego punktu widzenia, posługując się innym aparatem pojęciowym? A to, jak wiemy, zawsze będzie prowadziło do niezgodności poglądów. Wydaje się, że różnice filozofii Kanta i Hegla biorą się z przyjęcia przez nich różnego założenia. Kant rozpatruje moralność jako formę świadomości – i tylko tyle. Hegel natomiast – jako formę określonych, realnych stosunków międzyludzkich. Z tego względu u Hegla moralność jest ściśle powiązana z różnorodnymi aspektami stosunków społecznych i instytucji społecznych, u Kanta zaś rozpatrywana jest sama w sobie. Tu właśnie zarysowują się zasadnicze odrębności ich etyk. O ile Kant świadomie sprowadzał etykę do jej czystej postaci, po to, by wyjawic jej specyfikę – a to mogło się dokonać jedynie drogą radykalnego odcięcia moralności od jakichkolwiek pozamoralnych zjawisk, o tyle Hegel przeciwnie – zaniechał fenomenologicznego opisu etyki i cały swój wysiłek intelektualny skupił na poszukiwaniu mechanizmów integrujących moralność z innymi zjawiskami społecznymi. Kantowi chodziło przede wszystkim o ujawnienie pozamoralnych determinant moralności, stąd też wyraźne oddzielenie „czystej” moralności od sfery jej praktycznej stosowalności (to jest od filozofii prawa, historiozofii, antropologii). U Hegla jest odwrotnie: koncepcja człowieka społecznego leży u podstaw pojmowania moralności, a praktyczna stosowalność moralności ma niezwykle istotne znaczenie.

Wyższość filozofii moralnej Kanta nad filozofią moralną Hegla (i to trzeba wyraźnie podkreślić) polega na tym, że Kant przewidział, iż poszukiwanie obiektywnej podstawy kategorii etycznych w rzeczywistych stosunkach społecznych i materialnych działaniach ludzi jest niezwykle trudne, a Hegel nie. Hegel przecież, mimo najszczerzych chęci, podstawę dla swych etycznych kategorii znajduje w istocie w abstrakcyjnym „duchu”, a nie w materialnej rzeczywistości międzyludzkiej.

Krytyka Hegla – mimo że niewątpliwie wzbogaca i uzupełnia Kantowską etykę – jest w wielu miejscach nietrafna. Zupełnie inna aparatura pojęciowa i różne punkty widzenia są przyczyną niezgodności omawianych tu filozofii moralnych. Lecz przecież nie chodzi nam o spory słowne, bo – jak pisał sam Kant – ważny jest postęp w rozwoju moralnym, choćby miałby on być dziełem nie tylko jednego człowieka.

Jednakże nie mam zupełnie na myśli, aby od kogokolwiek wymagać prostego zastosowania się do moich poglądów albo schlebiana mi w tym kierunku. Mogą zdarzać się przy tym, jak to bywa, napaści, powtórzenia, ograniczenia lub też potwierdzenia, uzupełnienia i rozszerzenia; byle tylko sprawa zbadana była od podstaw, to niechybnie dzięki temu powstanie system naukowy, choćby nie mój, który stać się może przekazaniem dla przyszłych pokoleń – system, za który będą one miały powod być wdzięczne⁵⁴.

54 I. Kant, *Prolegomena...*, s. 203.

Podsumowanie

Kant odegrał wielką rolę niemal we wszystkich dziedzinach filozofii. Takie kierunki jak fenomenologia, egzystencjalizm, neopozytywizm, neokantyzm inspirowały się wynikami poznawczymi Kanta z zakresu epistemologii, etyki. Kanta uznano za twórcę nowej ontologii, a w jego teorii moralności dostrzeżono przesłanki nowej, nietradycyjnej etyki. Do filozofii moralnej nawiązują ponadto takie nurty, jak brytyjski etyczny intuicjonizm czy etyka neoprotestancka.

We współczesnej literaturze interpretacyjnej podkreśla się, że krytycyzm Kanta odbił się korzystnie szczególnie na jego rozważaniach etycznych. Co ciekawe, również krytyczne nastawienie późniejszych filozofów do filozofii Kantowskiej wzbogaciło i uzupełniło sam system etyczny Kanta. Krytyce Hegłowskiej poświęcono w tej książce osobny rozdział, mając nadzieję, że pomoże ona w zrozumieniu istoty samej etycznej myśli Kanta. Jak wykazano na początku tej części, etyka przedkantowska pozostawała pod przemożnym wpływem naturalizmu filozoficznego. Naturalizm zakładał rozumność przyrody, która rozwija się w ewolucyjnym postępie społecznym. Natomiast pierwotna natura człowieka, stała i niezmienna, stanowiła ostoję i gwarancję rozumnego porządku. Takie naturalistyczne założenia nie mogły zadowolić Kanta, który w sposób zdecydowany wystąpił przeciwko tak rozumianej filozofii. Efektem tego wystąpienia było przede wszystkim sformułowanie najgłębszej myśli tamtych (i naszych) czasów, że „człowiek jest nie tylko środkiem, ale i celem”, co stało się pewnym przełomem w myśleniu na temat człowieka.

Na pierwszy rzut oka w myśli etycznej Kanta wydają się istnieć również pewne słabe punkty, które jednak przy bliższym poznaniu w sposób paradoksalny stają się jej siłą.

Chodzi tu przede wszystkim o programowo założony aprioryzm oraz antytetyczność powinności i bytu. Aprioryzm Kanta wyraża się w tym, że moralności zostaje przypisany ponad- i pozaspółeczny charakter. Konsekwencją tego jest pojęcie moralności jako możliwości istnienia przede wszystkim świata inteligibilnego. A istnienie świata inteligibilnego daje człowiekowi „przestrzeń” duchowego życia. Takie pojęcie moralności rzutuje również na pojęcie dobrej woli, która zostaje „oczyszczona” z tzw. konkretno-historycznej rzeczywistości. W ten sposób, dla niektórych, Kant odrywa zagadnienie motywacji moralnej czynu od problematyki realnego postępowania człowieka. Jednak Kant świadomie założył stan stałej konfrontacji tego, co moralne, z tym, co rzeczywiste. Uznał, że motywacja moralna znajduje się najczęściej w konflikcie, na przykład ze światem ludzkich interesów. W rozgrywce pomiędzy powinnością a bytem Kant opowiada się za powinnością. Wielu późniejszych interpretatorów Kanta zarzucało mu, że jest idealistą etycznym i że zamiast zajmować się bytem, czyli tym, co jest, zajmuje się tym, co być powinno. W ten sposób Kant niejako świadomie „wyrzuca” byt z etyki. Nie jest to jednak słuszny zarzut. Idealizm Kanta jest wprawdzie idealizmem etycznym, ale jest to krytyczny idealizm. Źródłem poznania jest dla Kanta doświadczenie, a nie idee czystego rozumu lub intelektu – również w przypadku poznania etycznego. Przypomnijmy, jak sam Kant bronił się przed podobnymi oskarżeniami w *Prolegomenach*:

Teza wszystkich prawdziwych idealistów, poczynawszy od szkoły eleackiej do Berkeleya włącznie, zawarta jest w następującej formule: Wszelkie poznanie za pomocą zmysłów i doświadczenia to nic innego, jak tylko złuda, jedynie w ideach czystego intelektu i rozumu jest prawda. Zasada, która moim idealizmem całkowicie kieruje i go określa brzmi tak: Wszelkie poznanie rzeczy na podstawie samego tylko czystego intelektu lub czystego rozumu to nic innego, jak tylko złuda, i jedynie

w doświadczeniu jest prawda. To jest przecież przeciwieństwo tamtego, właściwego idealizmu⁵⁵.

Wypada więc „odwrócić” ocenę kantyzmu jako teorii ze wszech miar aprioryczno-abstrakcyjnej. Abstrakcyjne wywody Kanta tylko z pozoru wydają się sztucznym, spekulatywnym tworem myślowym. W rzeczywistości zawierają głęboki sens, także historyczny. Ponadto etyka Kanta stanowi doskonałe uogólnienie określonego szczebla dojrzałości w rozwoju samego przedmiotu dociekań, tj. moralności. Zasadnicze elementy moralności zostały przez Kanta podniesione do rangi specyficznych własności moralności jako takiej, moralności w ogóle. Zasada autonomii woli, prawodawstwo moralne, imperatywność wymogów etycznych, obowiązek jako podstawowa forma stosunku woli ludzkiej do prawa moralnego – wszystkie te elementy struktury teorii etycznej Kanta stanowią filozoficzną charakterystykę moralności jako najwyższej zasady zachowania się człowieka w świecie.

Warto przypomnieć, iż według Kanta prawo etyczne musi być „czyste”, czyli wolne od jakiegokolwiek treści. W ten tylko sposób może obowiązywać. Ludzkie postępowanie ma przecież charakter czasowy, zwyczaje zmieniają się na przestrzeni wieków. Szacunek dla prawa moralnego możliwy jest jedynie wobec tego, co niezmienne. Stąd też o prawach koniecznych i powszechnych możemy mówić tylko w odniesieniu do formy woli. Kantowskie prawa moralne są więc prawami formalnymi. Poza tym dzięki istnieniu autonomii woli istnieć może tylko jedno jedyne prawo etyczne. Ponieważ prawo etyczne nie może wchodzić w styczność z subiektywno-empirycznym charakterem bodźca determinującego konkretne działanie, musi ono – siłą konieczności logicznej – być imperatywem kategorycznym. Formuła imperatywu kategorycznego, jak wiadomo, głosi: „Postępuj tylko wedle takiej zasady, co do której mógłbyś jednocześnie chcieć, aby stała się prawem powszechnym” i nie tyczy się

55 Ibidem, s. 191.

„materii czynu ani tego, co z niego ma wynikać, lecz formy i zasady, z której czyn sam wynika, a istotna dobroć tego czynu polega na przekonaniach i usposobieniu, jakikolwiek byłby jego wynik”⁵⁶. Konkluzja „imperatywu kategorycznego” może z pozoru wydawać się prostą tautologią. Tautologia ta nie jest jednak zwykłą tautologią logiczną. Cały jej urok i sens polega właśnie na tym, że jest ona syntetyczna, czyli stanowi wynik syntezy wolności człowieka i obecnego w nim prawa moralnego. Sam Kant tak argumentował syntetyczność kategorycznej powinności:

Kategoryczna powinność przedstawia dlatego syntetyczny sąd *a priori*, że do mojej woli, pozostającej pod wpływem żądz zmysłowych, przyłącza się jeszcze idea tej samej woli, ale należącej do świata intelektu, woli czystej i samej przez się praktycznej, która, zgodnie z rozumem, zawiera w sobie warunek tamtej woli, w przybliżeniu tak, jak do wyobrażeń świata zmysłowego przyłączają się pojęcia intelektu, które oznaczają same w sobie tylko prawidłową formę w ogóle i dzięki temu umożliwiają syntetyczne sądy *a priori*⁵⁷.

Ostateczny wniosek teoretyczny, do którego doszedł Kant formułując swoje zasady etyczne, ujawnił, że tylko transcendentalnie zorientowana etyka jest w stanie uzasadnić normy etyczne jako podstawy aktywnego działania. Wszelkie inne etyki zorientowane metafizycznie (na przykład na istnienie Boga) skazane są na jałowość i ostatecznie nie potrafią skutecznie determinować czynów ludzkich. Stąd też zdecydowana większość postkantowskich doktryn etycznych musiała zerwać z metafizyczno-dogmatyczną metodologią zjawisk moralnych.

Na koniec warto wskazać jeszcze jedną nieoczekiwaną konsekwencję stylu i sposobu myślenia Kanta. Do czasów Kanta myśl etyczna poszukiwała źródeł moralności w naturze ludzkiej i ujmowała moralność jako właściwość poszczegól-

56 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 50.

57 Ibidem, s. 98.

gólnej jednostki. Po Kancie taki sposób traktowania moralności nie miał już racji bytu. Jak pamiętamy, Kant ujawnił sprzeczność wewnętrzną poglądu, który sytuował moralność w biopsychicznej sferze natury ludzkiej, i wykazał, że z tego punktu widzenia niemożliwe jest wyjaśnienie zjawiska powinności, obowiązku moralnego uwolnionego od empirycznej skłonności. Etyczność opiera się na powszechności zasad, które często kolidują z naturalnymi jednostkowymi potrzebami. Tak więc opieranie się na pojęciu indywidualnej natury ludzkiej jest niewystarczające dla wyjaśnienia zjawisk moralności. Wedle autora *Metafizyki moralności* moralność jest właściwością natury ludzkiej należącej do świata inteligibilnego i tam ma swe źródło. Dlatego też pozostaje najczęściej w stanie wojny z pierwotnie przysługującą człowiekowi jako istocie zmysłowej miłością własną. Niemniej Kant pragnie doprowadzić do zjednoczenia etyczności z naturą, jako że w takim wypadku niezwykle trudne staje się urzeczywistnianie wartości moralnych. W tym celu wprowadza do swojej etyki idee nieśmiertelności duszy i istnienia Boga. Dodajmy jednak od razu, że te religijne idee nie są u Kanta przyczyną moralności, lecz jedynie jej skutkiem. Przyczyny moralności pozostają dla Kanta zagadką, jak i zagadką pozostaje wszechświat. Znamienne słowa Kanta wskazują (nie udowadniają) na przyczyny tej zagadki:

Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czią, im częściej i trwalej się nad nimi zastanawiamy: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie. Nie potrzebuję ich szukać ani jedynie domyślać się poza polem mego widzenia jako spowitych w ciemnościach lub znajdujących się poza granicami mego poznania; widzę je przed sobą i wiążę je bezpośrednio z świadomością mego istnienia⁵⁸.

Można chyba nawet powiedzieć, że Kant zdradza nam tutaj założenia swojej filozofii moralnej. Są one na wskroś

58 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 256.

transcendentalne, ze wskazaniem na transcendencję tego świata.

Bez wątpienia kantyzm należy do „wielkiej” filozofii. Nie tylko zajmuje szczególne miejsce w historii myśli etycznej, ale wyczerpuje wszelkie możliwości poznawcze i metodologiczne w dotychczasowych poszukiwaniach etycznych. Cały gmach tej etyki wspiera się na idei istnienia jednej moralności. Kant poszukuje praw absolutnych wiecznych zasad etycznych. Jest nie tylko wierny swoim intuicjom etycznym, ale doprowadza je również do ostatecznych konsekwencji logicznych, rygorystycznie wyłuszczając warunki, w jakich możliwe jest najdoskonalsze, powszechne prawo moralne. Z tego względu zasługuje na bezwzględny szacunek.

CZĘŚĆ DRUGA

Od ponad stu lat mowa jest o powszechnym kryzysie kultury. Jest on często łączony z kryzysem człowieczeństwa „jako właściwego ludzkiego sposobu bycia w świecie”¹. Jednym z przejawów wspomnianego kryzysu jest pojawienie się i rozpowszechnienie postaw konsumpcjonistycznych na tak szeroką skalę, że mówi się o powstaniu świata (cywilizacji) konsumpcji lub społeczeństwa konsumpcyjnego jako jednej z postaci świata ponowoczesnego.

Różni autorzy piszą o upadku kultury. Upadła również wiara w postęp, a w jej miejsce pojawiła się idea śmierci człowieka. Kultura upada, a człowieczeństwo jest w kryzysie, który wydaje się wszechobecny i dotyczyć wszystkich sfer życia człowieka. Nie wiadomo, jak długo potrwa kryzys, nie wiadomo, co wyłoni się, gdy kryzys przeminie? Czy świat będzie lepszy, czy też gorszy? Na pewno będzie inny, niż był. Zadba o to chociażby postęp technologiczny i szybkie zmiany, jakie zachodzą w mentalności, świadomości współczesnego człowieka oraz w sposobach wartościowania.

Efektom wszechobecnego kryzysu, odmianą ponowoczesnego świata i ponowoczesnego społeczeństwa, są: konsument, świat konsumpcji (cywilizacja konsumpcji) i społeczeństwo konsumpcyjne. Świat konsumpcji, inaczej cywilizację konsumpcji, warto odróżnić od społeczeństwa konsumpcyjnego. Jest to pojęcie szersze, obejmujące cały szereg zjawisk

1 A. Gielarowski, *Kryzys kultury – kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Lévinas, Henry*, Kraków 2016, s. 19.

charakterystycznych dla konsumpcjonizmu. Społeczeństwo konsumpcyjne to z kolei pojęcie określające społeczeństwo podporządkowane zasadom świata konsumpcji oraz struktury społeczne podległe regułom konsumpcjonistycznym². Zarówno w świecie (cywilizacji) konsumpcji, jak i w społeczeństwie konsumpcyjnym wszystko podporządkowane jest regułom wzrostu konsumpcji. Życie w świecie opanowanym przez konsumpcjonizm toczy się w cyklu: kupić – skonsumować (użyć, zużyć, wykorzystać, zjeść, ponieść itd.) – wyrzucić – kupić – skonsumować – wyrzucić – kupić itd. Cykl nie może zostać przerwany, konsumpcja musi trwać, a najlepiej stale się zwiększać. Zadaniem konsumenta jest coraz większa konsumpcja.

Ideale oświeceniowe, wiara w ludzki rozum, wiara w postęp i technikę, wydają się przebrzmiałe. Mądry, racjonalnie myślący człowiek z zasadami, charakterystyczny dla czasów Oświecenia, wypierany jest przez konsumenta – postać małą duchem, skupioną na wartościach materialnych, na tym, co zewnętrzne, ponieważ to, co zewnętrzne, można łatwo i szybko ocenić, jak również wymienić, zmienić lub wyrzucić. Jako punkt odniesienia do postawienia diagnozy, jak dalece współczesny konsument różni się od oświeceniowego człowieka, w którego siłę rozumu, wolnej woli i moralności wierzone, można przyjąć etykę Immanuela Kanta. Pomoże to wyraźnie uchwycić i pokazać zmiany, jakim podlega konsument, jak odmiennie rozumiane są różne pojęcia i jak zmieniły się zasady kierujące ludzkim życiem.

Na tle etyki gloryfikującej obowiązek, stawiającej człowieczeństwo jako cel – nigdy tylko jako środek, konsument, jako przedstawiciel jednej z wielu odsłon współczesnego, ponowoczesnego świata, w którym wszystko jest płynne,

2 Rozróżnienie: świat konsumpcji – społeczeństwo konsumpcyjne zaczerpnięte jest od Lesława Hostyńskiego. Odróżnia on społeczeństwo konsumpcyjne od świata konsumpcji, który jest pojęciem szerszym. Wymiennie używa też pojęć: „świat konsumpcji” i „cywilizacja konsumpcji”. Zob. L. Hostyński, *Wartości w świecie konsumpcji*, Lublin 2006, s. 14–16.

elastyczne i zmienne, skupia w sobie jak w soczewce to wszystko, czego Kant, formułując swoją niezwykle wymagającą etykę, chciał uniknąć. Co więcej, etyka zaproponowana przez Kanta, jak pisze Otfried Höffe, „możliwa jest jedynie za pomocą samego podmiotu; źródło moralności leży w autonomii, we własnym prawodawstwie woli”³. Innymi słowy, to w człowieku należy szukać źródła moralności. Kantowska autonomia jest tym samym co wolność, dlatego też od stopnia wolności człowieka uzależniona będzie ocena etyczna czynu. To człowiek sam decyduje, kim jest i jakie wartości wyznaje – również konsument. W ten subtelny sposób można oskarżyć współczesnego człowieka-konsumenta za to, kim się stał, jakie wartości wyznaje i jaki jest świat, w którym żyje i którego jest twórcą.

Można zasadnie pytać o aktualność filozofii moralnej Kanta. Według Höffego Kant nadal, również w XXI wieku, brany jest pod uwagę jako równoprawny partner w debacie o uzasadnieniu norm etycznych i moralnych. Höffe pisze:

Kant bowiem spełnia obydwie przesłanki, jakie spełniać musi inspirujący współ rozmówca. Po pierwsze, przystaje on na warunki minimalne, jakie z reguły uznawane są przez współczesną etykę normatywną. Podobnie jak zwolennicy etyki utilitarystycznej tudzież zasady generalizacji [...], tak również Kant staje w opozycji do relatywizmu, sceptycyzmu i dogmatyzmu w etyce. [...] Kant spełnia drugi warunek jaki spełniać musi inspirujący współ rozmówca. W stosunku do teorii utilitarystycznej, dominującej w rozległych obszarach międzynarodowej dyskusji, jego etyka autonomii oraz imperatywu kategorycznego stanowi najdonioślejszy pod względem systematyczności kontrmodel [...]⁴.

Jeśli przyjąć stanowisko Höffego, to można zapytać, czy w świecie konsumpcji etyka Kanta, której zarzucano mię-

3 O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1995, s. 170.

4 Ibidem.

dzy innymi rygoryzm, formalizm (Max Scheler) i odpowiedzialność za „pruskie posłuszeństwo”⁵, jeszcze w jakiś sposób może być obecna. Chodzi jedynie o główne zasady etyki Kanta i o sposób ich funkcjonowania w rzeczywistości życia konsumenta.

Wydaje się, że świat konsumpcji i konsument stanowią kwintesencję utylitarystycznego pojmowania świata i budowania społeczeństwa zgodnie z utylitarystycznym i jednocześnie pragmatycznym podejściem. Wartości i zasady świata i społeczeństwa konsumpcji są czysto utylitarne, ograniczone do tego, co mierzalne i materialne, do „tu i teraz”, ponieważ liczy się to, co aktualne i – co ważne – to, co zewnętrzne. Świat konsumpcji kusi i pociąga, jest piękny, kolorowy, jawi się jako bezpieczny i pełen nieograniczonych możliwości. Jest bogaty, dostatni, ciepły, przyjazny i serdeczny. A przynajmniej tak chce być postrzegany i taki kreuje swój wizerunek, aby przyciągnąć jak najwięcej ludzi i nauczyć ich konsumpcji na pokaz, dla podziwu i zachwytu innych.

W świecie konsumenta miejsce wysokich wartości, świętych, wielkich ideałów zajmuje to, co doczesne, wyrażalne w środkach finansowych, łatwo dostrzegalne gołym okiem. Pozornie piękne i wspaniałe. To wszystko już na pierwszy rzut oka wydaje się pozostawać w całkowitej sprzeczności z zasadami etyki Kanta.

Aby pokazać, jak dalece różni się współczesny człowiek-konsument od dobrego człowieka, jaki wyłania się z zaproponowanej przez Kanta etyki, człowieka Oświecenia kierującego się rozumem, trzeba najpierw spróbować określić, kim jest konsument oraz jakimi zasadami rządzi się świat, w którym żyje, następnie pokazać, czy zasady etyki Kanta w świecie konsumpcji mogą być w ogóle powszechnie obecne, a jeśli tak, to w jakiej formie i jakie mają znaczenie. Jeszcze raz należy podkreślić: nie chodzi tu o całościową prezentację

5 Ibidem.

etyki Kanta w odniesieniu do świata konsumpcji czy społeczeństwa konsumpcyjnego, ale jedynie o pokazanie, jak różni się konsument w swoich celach i priorytetach od modelowego dobrego człowieka opisywanego przez Kanta, jak rozumie swoją wolność i autonomię, jakie wyznaje zasady i jak świat konsumpcji (cywilizacja konsumpcji) przekształcił imperatyw kategoryczny Kanta na swój użytek. Wydaje się, że szczytne zasady Kantowskiej etyki zostały przez konsumenta całkowicie zapomniane lub przeniecone tak, że stanowią karykaturę i zupełne przeinaczenie, a w najlepszym wypadku odwrócenie pierwotnego sensu. Być może wspomniany na początku upadek kultury cechuje się również tym, że zostają już tylko puste nazwy, ewentualnie stare pojęcia otrzymują nową treść i rozpoczynają samodzielne życie w oderwaniu od starych znaczeń, zachowując jednak brzmienie, które ze względu na skojarzenia przyciąga do siebie.

W tekście wykorzystuję wyniki dotychczasowych analiz świata i społeczeństwa konsumpcji, jego reguł i zasad. Pewne powtórzenia są nie do uniknięcia, starałam się jednak zawsze zamieścić odpowiednie odniesienie do własnych analiz wcześniej publikowanych w różnych miejscach. Mam nadzieję, że zabieg ten jest udany w wystarczającym stopniu.

Upadek kultury – ale o co chodzi?

Rozpowszechnienie konsumpcjonizmu (czasami zwanego też konsumeryzmem) związane jest często z upadkiem kultury. Cycero uznawał kulturę za filozofię ducha, to dzięki niej kształtowana jest wrażliwość człowieka⁶. Trudno jednoznacznie określić, czym jest kultura, jeszcze trudniej pokazać, na czym ma polegać jej upadek, który przyczynia się do rozpowszechnienia się konsumpcjonizmu, postaci konsumenta oraz ukształtowania nowej konsumpcyjnej kultury. Aktualna rzeczywistość ludzkiego życia znacznie różni się od tej z lat ubiegłych. Nowoczesne technologie, związana z nimi globalizacja zmieniają świat i ludzkie życie, które wydaje się łatwiejsze niż w przeszłości, przynajmniej jeśli chodzi o kwestie czysto praktyczne. Zmiany są głębokie i dotyczą wszystkich sfer życia człowieka. Aby pokazać, czym jest konsumpcjonizm i jak wygląda świat konsumenta, należy również zapytać o kulturę i zasadnicze zmiany, jakie w niej zaszły.

Dla Richarda Sennetta, którego analizy współczesnego społeczeństwa są szeroko znane i trafnie oddają rzeczywistość bogatego świata Zachodu, kultura to wszystko to, co powoduje, że ludzie czują się ze sobą związani, to całość dorobku ludzi na danym obszarze, wszystko to, co ludzie ze sobą dzielą (język, tradycja, historia, religia itp.), czyli to, co wspólne⁷. Przy czym Sennett zwraca uwagę, że kultura jest zmienna i różnorodna, ulega przemianom pod wpływem czasu i między innymi pod wpływem procesów rozwoju technologicznego. Pojawienie się nowych techno-

6 M. Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes*. Tłumaczenie i preparacja, z. 2, Lwów 1928, Lib. II, cap. V, par. 13.

7 R. Sennett, *Etyka dobrej roboty*, przeł. J. Dzierzgowski, Warszawa 2010, s. 16.

logii zmienia rzeczywistość ludzkiego życia, zmienia ludzki sposób patrzenia na świat i zmienia też kulturę. Dzięki kulturze człowiek posiada tzw. narracyjną ciągłość, która powoduje, że czuje się przynależny do wspólnoty, czuje się „u siebie”⁸, potrafi opowiadać historię swojego życia, wie nie tylko, gdzie leży jego dom, ale również jest w stanie określić, co jest dla niego ważne i wartościowe⁹; jest zakorzeniony. Jeśli przyjąć takie rozumienie kultury, to jej diagnozowany upadek okazuje się niezwykle istotny dla kondycji współczesnego człowieka oraz rozwoju i dalszego rozpowszechniania świata i społeczeństwa konsumpcyjnego.

Andrzej Gielarowski w swojej książce poświęconej kryzysowi współczesnej kultury tak pisze o znaczeniu kultury:

Człowiekiem jest ten, kto wykracza ponad naturę, ponad wymiar biologiczny, w którym zwierzęta są zamknięte. Zwierzęcość więc to synonim natury, czyli tego, co nieukształtowane przez ludzki wysiłek zmierzający do humanizacji. Bez podjęcia wysiłku wykroczenia „poza” lub „ponad” to, co naturalne i dzikie, człowiekowi grozi upadek w to, co nieludzkie, a więc w zwierzęcość¹⁰.

W ujęciu Gielarowskiego znaczenie kultury okazuje się jeszcze większe niż u Sennetta. To dzięki kulturze, którą tworzy i kształtuje, człowiek jest człowiekiem, przekracza to, co zwierzęce, biologiczne. Bez kultury grozi człowiekowi „upadek w to, co nieludzkie”. Kryzys kultury jest zatem mocno powiązany z kryzysem człowieczeństwa. Brzmi to niepokojąco. Co zatem dzieje się z człowiekiem, który żyje w świecie kryzysu i upadku kultury? Czy czas upadku kultury to czas tego, co nieludzkie? Czy konsument i świat konsumpcji to efekty owego upadku kultury? Czy też są to zjawiska równoległe,

8 R. Sennett, *Kultura nowego kapitalizmu*, przeł. J. Dzierzowski, Warszawa 2010, s. 6.

9 R. Sennett, *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, przeł. J. Dzierzowski, Warszawa 2006, s. 187–188.

10 A. Gielarowski, *Kryzys kultury – kryzys człowieka...*, s. 330.

występujące łącznie w efekcie zmian, jakie zaszły w rzeczywistości ludzkiego życia? Wydaje się, że drugie stwierdzenie jest bliższe prawdy. O konsumpcjonizmie i upadku kultury socjologowie i filozofowie zaczynają bowiem mówić w zbliżonym czasie – druga połowa XX wieku to okres, kiedy oba te zjawiska intensyfikują się na tyle, by stać się tematem badań i filozoficznych analiz.

Upadek kultury to dla Sennetta przede wszystkim przerwanie wspomnianej wyżej narracyjnej ciągłości, spowodowane zmianami głównie na rynku pracy i w sposobie wykonywania pracy. Rynek pracy przekształcił się na skutek rozwoju nowoczesnych technologii, które w znacznym stopniu zmieniły ludzkie życie. Narracyjna ciągłość pozwalała człowiekowi szybko i relatywnie łatwo określić, kim jest i jakie są jego zasadnicze cele oraz sens życia. Sennett wiąże upadek kultury – czyli przerwanie narracyjnej ciągłości – z pojawieniem się odmiany kapitalizmu, którą nazywa nowym kapitalizmem, ponieważ w przeciwieństwie do dawnego kapitalizmu charakteryzuje się on niespotykaną do tej pory zmiennością i niestabilnością oraz poziomem wykorzystania nowoczesnych i stale rozwijających się technologii. W świecie nowego kapitalizmu każdy, nie tylko właśnie tracący pracę pracownik, konfrontowany jest ze zmiennością i niestabilnością otaczającego go świata. Powoduje to, że człowiek, zdaniem Sennetta, ma coraz większe kłopoty z zarządzaniem własnym czasem i przemyślaną organizacją własnego życia, nadawaniem mu trwałych i głębokich sensów oraz kształtowaniem swojej tożsamości, jak również charakteru¹¹. Mocno wpływa to na postrzeganie świata przez człowieka i czyni go podatnym na zewnętrzne wpływy w dużo większym stopniu niż wtedy, gdy posiada on stabilne punk-

11 Zob. R. Sennett, *Korozja charakteru...*, s. 72. Zdaniem Sennetta planowanie i zarządzanie własnym czasem utrudniają charakterystyczne dla nowego kapitalizmu formy zatrudnienia, np. *flexitime* – ruchomy czas pracy; pracownik nie wie, kiedy będzie potrzebny firmie, nie ma ustalonych sztywno wolnych dni od pracy i godzin pracy.

ty odniesienia i raz jasno określone cele, które nie zmieniają się wraz z upływem czasu i okolicznościami.

Do pewnego stopnia niestabilność, zmienność i kłopoty z zarządzaniem własnym czasem, czyli trudności z planowaniem życia i nadawaniem mu sensu, zawsze były doświadczane przez człowieka. Nowy kapitalizm intensyfikuje wszystkie te zjawiska i przyśpiesza tempo ich występowania, jednocześnie oferując człowiekowi dużo większe możliwości wyboru i pozorny brak ograniczeń w tym wyborze. Nowy kapitalizm wydaje się kierować do człowieka prosty przekaz: możesz być, kim chcesz. Problem polega jednak na tym, że zbyt szybko zmieniająca się rzeczywistość utrudnia samookreślenie¹². Zmiany są ciągłe, co też nie jest niczym nowym, nowością jest jednak ich tempo oraz częstotliwość występowania, jak również powszechność oraz brak czasu na oswojenie się z nimi.

Na tym tle Sennett pokazuje przeżycie się protestanckiej etyki propagowanej przez Maxa Webera. Oszczędzanie, odroczone gratyfikacja, satysfakcja z długo wyczekiwanego sukcesu – to, co było tak ważne dla Webera, obecnie jest bardzo trudne do osiągnięcia¹³ i mało atrakcyjne. Błyskawicznie zachodzące zmiany powodują, że nawet tak cenione przez wieki oszczędzanie traci swój sens – lepiej wziąć kredyt i już teraz cieszyć się dobrami. Spłacanie rat kredytowych w zmiennym i elastycznym świecie jest łatwiejsze (choć oczywiście droższe) niż oszczędzanie. Wartość oszczędności w świecie szybkich zmian stale maleje, pojawiają się nowe, bardziej nowoczesne dobra wszelakiego rodzaju, a gromadzony pieniądź traci na wartości.

Nowy kapitalizm wymaga elastyczności i umiejętności szybkiego adaptowania się do zachodzących zmian, bez żalu za przeszłością i tym, co minęło. Umiar, cierpliwość,

12 Ibidem, s. 33, 184–185.

13 M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. B. Baran, J. Miziński, Warszawa 2010, s. 34 i n.

pracowitość, oszczędzanie – cnoty typowo protestanckie – w świecie nowego kapitalizmu nie pomagają w osiągnięciu sukcesu na miarę czasu, tu wszystko jest „płynne”, jak określa to Zygmunt Bauman, zmienne, chwilowe, niepewne i elastyczne. To, co dzisiaj jest wartościowe i pożądane, jutro traci całkowicie znaczenie, ponieważ pojawił się nowy produkt, nowe lepsze rozwiązanie i konieczna jest zmiana – nie tylko rzeczy, z których człowiek korzysta, ale również nastawienia do nich, sposobu wykorzystania, czasu użytkowania itp. Gdy zmiany zachodzą szybko i stale, przywiązywanie się do przedmiotów codziennego użytku nie tylko nie ma sensu, ale może utrudniać adaptację do zmieniających się warunków¹⁴.

Kultura upada, a może lepiej powiedzieć – dostosowuje się do panującej sytuacji: świata zmienności, niestabilności, szybkiego rozwoju technologii, nieustannych reform, mobilności, migracji wszelkiego rodzaju. Kulturę tworzą ludzie, którzy zgodnie z wymogami nowego kapitalizmu mają być elastyczni i zmienni jak twarzoksiążka, czyli Facebook, gdzie wszystko zmienia się nieustannie, jest ulotne, a jednocześnie kształtuje naszą świadomość. Człowiek musi się zmieniać, by nadążyć za tym, co go otacza.

Świadectwem upadku kultury jest przede wszystkim zmiana tego, co darzymy szacunkiem i uznaniem. Coraz częściej, jak wskazuje Sennett, szacunkiem obdarzane jest to, co świadczy o osiągnięciu sukcesu na miarę nowego kapitalizmu, w którym poziom konsumpcji i ilość posiadanych pieniędzy wyznacza wartość jednostek¹⁵, co zresztą idealnie spleta się z konsumpcjonizmem i jego wymogami. Analizując pisma Sennetta, można wysnuć wniosek, że upadek kultury do pewnego stopnia jest wynikiem rozpowszechnia-

14 Produkowane przedmioty również odzwierciedlają panującą sytuację. Ponieważ wszystko jest zmienne, przedmioty w większości są takiej jakości, by służyć nabywcy krótko, tak by można je było bez żalu – jako zużyte – wyrzucić i kupić nowe, lepsze.

15 R. Sennett, *Szacunek w świecie nierówności*, przeł. J. Dzierżgowski, Warszawa 2012, s. 12.

nia się konsumpcjonizmu i przywiązywania coraz większej wagi do stanu posiadania i zewnętrznych oznak dostatku.

Ponownie można zasadnie zauważyć, że zawsze stan posiadania był bardzo ważny w życiu człowieka; stanowił wyznacznik przynależności społecznej oraz posiadanego prestiżu. Nowością jest upowszechnienie dóbr luksusowych, które dostępne wydają się być wszystkim, bez ograniczeń społecznych – wystarczy posiadać odpowiednie środki finansowe, by cieszyć się szacunkiem i prestiżem¹⁶. Nie idzie to w parze z wymaganiami intelektualnymi lub moralnymi.

Nowy kapitalizm opisywany przez Sennetta wykazuje szereg cech, które nie tylko przyczyniają się do upadku kultury, ale również powodują rozpowszechnianie się konsumpcjonizmu. Oparcie na nowoczesnych technologiach, atomizacja, zanik lub transformacja norm społecznych, dehumanizacja i uprzedmiotowienie człowieka – to wszystko sprzyja postawom konsumpcjonistycznym. Uprzedmiotowiony, zatomi-zowany konsument właśnie w konsumpcji znajduje specyficzne lekarstwo na braki, na które cierpi – między innymi na wspomniany powyżej brak „narracyjnej ciągłości” i fragmentaryzację rzeczywistości, w której żyje.

Wspólną cechą nowego kapitalizmu i konsumpcjonizmu jest cichy, ale powszechny, zdaniem Marthy Nussbaum, kryzys edukacji, który polega na systemowym nastawieniu edukacji na zysk rozumiany materialnie i który przyczynia się do rozpowszechniania się postaw konsumpcjonistycznych. Od wieloletniego procesu edukacji oczekiwane jest przede wszystkim przygotowanie idealnego pracownika, świetnie dopasowanego do zmiennego rynku pracy, odpowiednio wykształconego i tak elastycznego, by możliwa była w miarę bezproblemowa zmiana charakteru i miejsca

16 Na temat znaczenia luksusu zob. U. Jarecka, *Luksus w szarej codzienności. Społeczno-moralne konteksty konsumpcji*, Warszawa 2013.

wykonywanej pracy (mobilność wymagająca gotowości do przeprowadzki)¹⁷.

Kryzys edukacji przekłada się również na słabość intelektualną – literatury się nie czyta, „czyta się” instrukcje obsługi¹⁸. Jest to między innymi efekt deprecjonowania znaczenia nauk humanistycznych w procesie edukacji jako nieprzekładających się na materialny, wymierny zysk, tak ważny zarówno w nowym kapitalizmie, jak i w cywilizacji konsumpcyjnej¹⁹. Nussbaum pisze:

Pedagodzy stawiający na wzrost gospodarczy nie ograniczają się do ignorowania nauk humanistycznych. Oni się ich boją, a to dlatego że pielęgnowana i rozwinięta zdolność wzajemnego zrozumienia jest szczególnie niebezpiecznym wrogiem tępoty, podczas gdy moralna tępota to warunek konieczny wprowadzania programów rozwoju gospodarczego, które ignorują kwestię nierówności²⁰.

Przytoczony fragment książki *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów* pokazuje, dlaczego świat nowego kapitalizmu i świat konsumpcji obniżają wartość nauk humanistycznych, które uczą prawdziwej kreatywności i racjonalnego myślenia. Nowy kapitalizm i również świat konsumpcji tych zdolności nie tylko że nie cenią, ale często również dość poważnie przeszkadzają w ich rozwoju. Konsument powinien pracować i konsumować, pogłębiona refleksja nie jest potrzebna, a nawet może przeszkadzać w posłusznym wypełnianiu poleceń przełożonych.

Upadek kultury, wyrażający się między innymi w kryzysie edukacji, łączy się z upadkiem człowieka publicznego,

17 M. C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2016, s. 31–32.

18 A. Aldridge, *Konsumpcja*, przeł. M. Żakowski, Warszawa 2006, s. 103.

19 Na temat zysku, kryzysu edukacji zob. J. Mysona Byrska, *Demokracja wobec zysku. Zysk jako możliwe zagrożenie demokracji*, „Filo-Sofija”, 35 (2016/4), s. 71–80.

20 M. C. Nussbaum, *Nie dla zysku...*, s. 40.

czyli takiego, który potrafił w sferze publicznej działać *pro publico bono* – dla innych, dla wspólnoty, dla szczytnej idei, dla zasady – nie przede wszystkim dla siebie i własnej korzyści²¹. Sennett wskazuje, że świat, w którym kultura upada, to świat, w którym coraz mniej jest ludzi publicznych – w takim rozumieniu słowa publiczny, jakie obowiązywało w starożytności i przez kolejne wieki²². W miejsce człowieka publicznego pojawia się człowiek upubliczniony – który jest na pokaz i na pokaz działa, a za pokaz otrzymuje gratyfikację²³. To, co Sennett nazywa upadkiem człowieka publicznego i upadkiem kultury, nazywane bywa również supermarketyzacją kultury²⁴. Uwidacznia się ona między innymi w utowarowieniu kultury, czyli nadaniu wszystkiemu ceny i traktowaniu w kategoriach popytu i podaży wszystkiego, co do tej pory wydawało się bezcenne²⁵.

Świat i cywilizacja konsumpcji współistnieją z nowym kapitalizmem. Na tym tle, jako produkt zaszłych zmian, pojawia się konsument – bogaty przedstawiciel świata kultury zachodnioeuropejskiej, który wartościuje świat według norm i zasad konsumpcjonizmu, dla którego wolny rynek wyznacza cele oraz sposoby rozwiązywania problemów i dla którego nowy kapitalizm jest naturalnym środowiskiem, po-

21 R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2009.

22 Sfera publiczna to sfera powszechnie dostępna, jawna, otwarta. To przestrzeń, w której działanie człowieka ma na celu polepszenie losu całej wspólnoty – tak rozumieli sferę publiczną starożytni Grecy. Na temat sfery publicznej zob. J. Mysona Byrska, *O polityce, polityczności i antypolityce*, Kraków 2016, s. 119 i n.

23 O człowieku upubliczonym jako jednej z postaw przyjmowanych przez konsumentów zob. rozdz. *Splaszczony człowiek*.

24 T. Szlendak, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wrocław 2008, również: D. Jaszewska, *Kultura – rzecz gustu? O kilku granicach supermarketyzacji kultury*, „Kultura – Media – Teologia” 2011, nr 4, s. 19–33.

25 Na temat utowarowienia zob. Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, s. 65, por. J. Mysona Byrska, *O polityce, polityczności i antypolityce...*, s. 135 i n.

nieważ innego nie zna. Zanim jednak podjęta zostanie próba scharakteryzowania, kim jest i kim nie jest w stanie być konsument, należy pokazać, jakimi zasadami oraz regułami rządzi się świat i społeczeństwo konsumpcyjne oraz jakie są cechy charakterystyczne świata konsumpcji. Dopiero wtedy można w sposób w miarę uprawniony pokazać, jak dalece różni się ów konsument od dobrego człowieka, tak jak ujmował go Kant w swojej etyce.

Warto jednak zaznaczyć w tym miejscu, że świat nowego kapitalizmu i cywilizacji konsumpcji, niestabilny, pełen szybkich zmian i przemian technologicznych, zmieniających z konieczności sposób myślenia i życia człowieka, mocno różni się od stabilnego świata znanego Kantowi. Świat oglądany przez Kanta był dużo bardziej przewidywalny niż świat współczesny (oczywiście pod pewnymi względami)²⁶. Człowiek nie dysponował wysoko rozwiniętymi technologiami, a zmiany i postęp zachodziły dużo wolniej. Człowiek miał czas, by oswoić się z nowymi rozwiązaniami i odkryciami, przemyśleć ich znaczenie oraz możliwe zastosowanie. Nawet pieniąż miał mniejsze znaczenie niż obecnie – o czym mowa w kolejnym rozdziale.

26 Chodzi tu przede wszystkim o szybkość zmian technologicznych (kupiony dzisiaj telefon komórkowy za mniej więcej rok nie będzie już nowoczesny, a za dwa lata będzie przestarzały).

Tryumf rynku i utylitaryzmu – kwintesencja świata konsumpcji

Podobnie jak nowy kapitalizm analizowany przez Sennetta i czyniony odpowiedzialnym za zmiany i kłopoty, z jakimi boryka się współczesny człowiek, świat i społeczeństwo konsumpcji posiadają wiele charakterystycznych cech. Wydaje się, że kwintesencją świata konsumpcji jest tryumfalizm rynkowy oraz prymat utylitarystycznego podejścia.

Wszyscy badacze konsumpcjonizmu, zarówno socjologowie, jak i filozofowie, zgodnie stwierdzają, że we współczesnej rzeczywistości dominuje utylitaryzm połączony z pragmatyzmem. Utylitaryzm jest wyznacznikiem trendów, celów, podejmowanych i cenionych sposobów działania oraz rozwiązywania problemów. Liczy się przede wszystkim materialna korzyść. Jest to efekt gloryfikowania wartości materialnych i mierzalnych, dostępnych tu i teraz. Materialistyczne nastawienie wydaje się dominować praktycznie we wszystkich sferach ludzkiego życia. Jeśli mowa jest o wartościach, to są to wartości materialistyczne, łatwo osiągalne pod warunkiem posiadania środków finansowych²⁷. Kapitalizm nastawiony jest na zysk i nie jest to nic nowego ani zaskakującego; istnienie wolnego rynku uzasadniane jest profitami, jakie płyną z wolnej wymiany dóbr dla wszystkich zaangażowanych stron²⁸. Uznanie korzyści jako celu działania jest logiczną konsekwencją przyjętych rozwiązań. Tak w pigułce, bardzo skrótowo, można ująć dwie zasadnicze cechy świata konsumpcji: utylitarystyczne podejście i szeroko rozumiany materializm. Do tych cech należy dodać trzecią. Świat konsumpcji kreuje bardzo specyficzną rzeczywistość, którą Jean

27 Zob. L. Hostyński, *Wartości w świecie konsumpcji...*, s. 5–20.

28 Jest to oczywiście do pewnego stopnia uproszczenie. Wolny rynek ma zalety, ale – jak wiadomo – ma również swoje wady.

Baudrillard nazywa „hiperrzeczywistością”. Hiperrzeczywistość jest pełna pozorów i symulaków – znaków bez znaczenia, pozbawionych sensów, do których odsyłają, znaków pustych znaczeniowo, ale kreujących rzeczywistość²⁹. Jest to rzeczywistość, w której liczy się to, jak coś wygląda w danym momencie, nieistotna jest trwałość ani jakość. Ważne jest pierwsze wrażenie, zmienność świata konsumpcji zadba o to, by za chwilę ten konkretny przedmiot już nie budził zainteresowania i całkowicie stracił wartość.

Świat konsumpcji to świat, w którym wszystko jest nastawione na konsumpcję, można wręcz stwierdzić, że konsumowanie jest i powinno być celem. Konsumowane i skonsurowane może zostać wszystko. Konsumpcja to zużywanie dóbr w celu zaspokojenia swoich potrzeb. Każdy jest w pewnym stopniu konsumentem i nie da się od tego uciec, jest to zresztą całkowicie normalne – aby przeżyć, pewną ilość dóbr trzeba skonsurować. Typowym przedstawicielem świata konsumpcji człowiek staje się, gdy swoje życie podporządkowuje konsumowaniu, a czas wolny spędza przede wszystkim w galerii handlowej, zwanej przez George’a Ritzera „świętynią konsumpcji”³⁰, gdzie wszystko jest tak przygotowane, aby możliwa była jak największa konsumpcja, bez konieczności snucia jakiegokolwiek refleksji.

Dominacja wartości materialnych przyczynia się do pojawienia i rozprzestrzenienia się zjawiska, które Michael Sandel nazywa tryumfalizmem rynkowym. Jest to sytuacja, w której dosłownie wszystko można kupić, ponieważ wszystko otrzymuje swoją cenę. Jak mówi Sandel: „Cała gama dóbr – od życia rodzinnego, przez relacje międzyludzkie, zdrowie, edukację i prawo, po media i politykę, została poddana myśleniu rynkowemu”³¹. Innymi słowy, zasady wolne-

29 Zob. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005.

30 G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, przeł. L. Stawowy, Warszawa 2009, s. 23–27.

31 M. Sandel, *Żeby odnowić demokrację, potrzeba nam solidarności. Lewicy jej zabrakło*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn świąteczny”, 08.09.2017.

go rynku obowiązują w sferach do tej pory niedostępnych rynkowi. Podobnego zdania jest Zygmunt Bauman, według którego ludzkie życie ulega nie tylko urynkowieniu, lecz również „utowarowaniu”, czyli staje się przedmiotem kupna i sprzedaży³². Sandel podaje szereg przykładów na poparcie swojej tezy: wynajęcie własnego czoła jako przestrzeni reklamowej, matki surogatki, pas szybkiego ruchu dostępny za dodatkową opłatą (bez uiszczenia opłaty jedziemy normalnym pasem i stoimy w korkach), handel komórkami jajowymi (w taki sposób niektóre studentki renomowanych uczelni amerykańskich opłacają studia), rynek ubezpieczeń na życie (ubezpieczony jest śmiertelnie chory i beneficjent zawartego ubezpieczenia opłaca polisę i płaci wynagrodzenie przysłanemu denatowi) itd. Sprzedać lub kupić można własne organy, krew, miejsce w kolejce, miłość, dziecko, prawo do pobytu w kraju nieprzyjmującym imigrantów, prawo do zabicia unikatowego zwierzęcia i wiele innych dóbr³³. Jest to możliwe nie tylko dzięki rozwojowi techniki, ale również dzięki zmianie w światopoglądzie człowieka. Tryumfalizm rynku polega przede wszystkim na tym, że człowiek gotowy jest kupić i sprzedać dobra, które do tej pozostawały poza zasięgiem rynku. Nie miały swojej ceny, ponieważ uznawane były za coś, czego sprzedać (kupić) się nie da – zarówno ze względu na techniczne możliwości, jak i obowiązujące zasady – prawne i moralne (etyczne). Poddanie rynkowym zasadom prawie wszystkich sfer i przestrzeni życia człowieka zmienia rzeczywistość ludzkiego życia i dominujące w nim hierarchie wartości. W świecie rynkowego tryumfalizmu liczy się przede wszystkim pieniądz, który zyskuje coraz większą władzę nad człowiekiem.

32 Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, s. 65.

33 Zob. M. Sandel, *Czego nie można kupić za pieniądze: moralne granice rynku*, przeł. A. Chromik, T. Sikora, Warszawa 2013, passim.

Nowe wartości i nowe prawa

Próbując scharakteryzować świat konsumpcji, można ułożyć katalog obowiązujących w nim wartości i zasad, jak również reguł. Wartości świata konsumpcji określane są przez Jeana Baudrillarda mianem „nowych”. Nie chodzi jednak o to, że są to wartości wcześniej nieznanie człowiekowi, ale o pewną charakterystyczną zmianę, jaka zachodzi w ich hierarchii wartości, będącą odzwierciedleniem tego, co w świecie konsumpcji jest istotne. Przede wszystkim najważniejsze okazują się wartości materialne, utylitarne – czyli takie, które są łatwo mierzalne i relatywnie łatwe do osiągnięcia³⁴. Wypierają one w świecie konsumpcji wartości wyższe, duchowe i religijne. Obok cenionych jako najważniejsze wartości materialnych pojawia się coś, co Baudrillard nazywa „nowymi wartościami”, a co dla Kanta w żadnym wypadku do wartości zaliczone by być nie mogło, ponieważ nie ma cech wartości. Poza tym, pojawienie się „nowych wartości” oznaczałoby zmianę w strukturze świata, zmianę apriorycznych struktur, a te u Kanta są stabilne³⁵, co wyklucza jakąkolwiek zmianę.

W katalogu nowych wartości stworzonym przez Baudrillarda znajdziemy: czyste powietrze, czystą wodę, ciszę, ładny widok za oknem, wolny czas, zabawę i wiele innych³⁶. W przeszłości były one dostępne bez konieczności ponoszenia specjalnych opłat. Ładny widok za oknem ktoś miał lub nie miał, ale nikomu nie przychodziło do głowy umieszczanie w umowach deweloperskich zapisów gwarantujących

34 Por. L. Hostyński, *Wartości w świecie konsumpcji...*, passim.

35 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986.

36 J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006, s. 59–61.

widok przed oknem³⁷; obecnie można wygrać w sądzie odszkodowanie za utratę wpisanego w umowę widoku. Nowe wartości się kupuje za odpowiednią, rynkową cenę, zależną od poziomu ich dostępności oraz popytu na nie, a ich posiadanie (należy podkreślić, że w świecie konsumpcji wartości się dosłownie posiada) jest wyznacznikiem wartości konsumenta. Widoczny brak, a nawet lekki niedostatek tych wartości jest oznaką braku wartości i znaczenia jednostki.

Obok nowych wartości pojawiają się „nowe prawa”. Również w ich przypadku nie chodzi o coś rzeczywiście nowego, ale o zmianę w wartościowaniu rzeczywistości ludzkiego życia. Nowe prawa to prawa stanowione, spisywane i kodyfikowane przez człowieka, zmienne w czasie i zależne od aktualnie panujących trendów, a nie prawa w Kantowskim rozumieniu praw powszechnych. Do nowych praw Jean Baudrillard zalicza przede wszystkim prawo do: dobrobytu³⁸, szczęścia³⁹, piękna, odpoczynku, wakacji, wiedzy, jak również prawo do zdrowia oraz prawo do przestrzeni⁴⁰. Ważnym nowym prawem jest „naturalne prawo do obfitości i dobrobytu”⁴¹ – powszechna dostępność wielkiej ilości dóbr odczuwana jest jako coś, co się konsumentowi należy, a nie jako efekt jego wysiłku i ciężkiej pracy. Konsument ograniczony do wymiaru materialnego nie pyta, skąd się biorą dobra, które zużywa; jedynie wtedy, gdy zaczyna ich brakować, pyta, kiedy zostaną dostarczone. Trzeba zaznaczyć, że nie prosi o nie, lecz głośno się ich domaga, ponieważ jest przekonany,

37 Takie zapisy pojawiały się w przeszłości w miejscach, które podlegały szczególnej ochronie ze względu na walory krajobrazu. Dotyczyły ograniczeń możliwości rozbudowy domu, by swoją nadmierną wielkością lub kształtem nie psuł krajobrazu. W Polsce w okresie PRL-u istniały regulacje mówiące o kształtach dachów domów budowanych na terenach wiejskich.

38 Prawo do dobrobytu wiąże się z mitem cargo. Zob. rozdz. *Zasady i reguły świata konsumpcji*.

39 J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna...*, s. 46.

40 Ibidem, s. 59–60.

41 Ibidem, s. 18.

że konsument ma do tego prawo, a brak dóbr stanowi naruszenie posiadanych przez niego praw.

Nowe prawa powodują powstawanie nowych przepisów i nowych ministerstw – praw tych ktoś musi chronić. Każde prawo to dla kogoś uprawnienie, a dla kogoś innego obowiązek jego zachowania i ochrony. Dla Baudrillarda jest to efekt społecznego procesu, problem jednak w tym, że nie jest to jednoznacznie wyraz postępu: „prawo do przestrzeni istnieje dopiero w chwili, w której brakuje już przestrzeni dostępnej wszystkim i gdy przestrzeń i cisza stają się przywilejem niektórych kosztem innych”⁴². Swobodny dostęp do nowych praw staje się w świecie konsumpcji symptomem przynależności do odpowiedniej uprzywilejowanej klasy i jest widoczną oznaką bycia na odpowiednim poziomie konsumpcji, przez co z kolei wzrasta wartość i społeczne znaczenie jednostki.

Zarówno nowe wartości, jak i nowe prawa spotykają się z niezrozumieniem, ponieważ nie mają cech ani prawdziwych wartości, ani prawdziwych, powszechnych praw. Pozostają jednak cechami charakterystycznymi świata i społeczeństwa konsumpcyjnego, daleko odbiegającymi od tradycyjnych ujęć zarówno etyki, jak i prawa stanowionego. Dla Immanuela Kanta pozostają zaskakujące i niezrozumiałe.

42 Ibidem, s. 59.

Zasady i reguły świata konsumpcji

Obok katalogów nowych wartości i nowych praw można wyróżnić również szereg zasad i reguł, jakimi rządzą się społeczeństwo i świat konsumpcji. Również one nie są zasadniczo nowe i zawsze były elementem ludzkiego życia. Podobnie jak nowe wartości i nowe prawa, zasady i reguły świata konsumpcji z mniej istotnych w ludzkim życiu stają się jego wyznacznikami i tym, co nadaje mu znaczenie.

Ponieważ świat konsumpcji oparty jest na konsumpcji i w istnieniu podtrzymuje go stałe nabywanie coraz większej ilości dóbr przez konsumentów, pierwszą zasadą, jaka rzuca się w oczy, jest nowość. Zasadę tę można zawrzeć w stwierdzeniu: „nowe jest lepsze od starego”⁴³. Trudno nie zgodzić się, że to, co nowe, jest lepsze od tego, co już lekko zniszczone, zużyte, nadpsute. Nowość bowiem to „wzniosły czas przedmiotu”⁴⁴, tyle tylko, że w świecie konsumpcji nowość jako wartość powinna cechować wszystko – nie tylko przedmioty materialne, ale również ludzi, związki, kontakty, zainteresowania itd. O ile można uznać, że nowy samochód jest lepszy od starego, o tyle w przypadku ludzi (żony, męża, przyjaciół) sprawa staje się dużo bardziej skomplikowana. Świat konsumpcji nie wprowadza jednak dystynkcji pomiędzy tym, co jest konsumowane. Skonsumowaniu może ulec wszystko – od przedmiotów materialnych, przez kontakty i związki międzyludzkie, po religię⁴⁵. Gdy gloryfikowana jest nowość dla samej nowości, rzeczy podlegają wymianie tylko dlatego, że już nie są nowe; powinno się je wymienić, ponie-

43 Ibidem, s. 91.

44 Ibidem, s. 144.

45 B. Barber, *Skonsumowani: jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i polyka obywateli*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2008, passim.

waż takie jest powszechne oczekiwanie otoczenia. Niepoddawanie się regule nowości jest trudne – rzeczy nowe kuszą.

W świecie konsumpcji wszystko ulega daleko idącemu uprzedmiotowieniu, również relacje między ludźmi. Gdy zastanowić się głębiej, dlaczego taki nacisk kładziony jest na nowość – cechę mocno ulotną – odpowiedź nasuwa się sama. Wszelkie zmiany (zwłaszcza żon i mężów) powiązane są z kosztami, wydatkami i – czy tego chcemy, czy nie – koniecznością nabycia nowych dóbr, czyli z konsumpcją. A o to właśnie chodzi w świecie konsumpcji. O jak największą konsumpcję. Zagrożeniem dla świata konsumpcji jest ktoś, kto osiąga taki poziom konsumpcji, na którym stwierdza, że nic więcej nie potrzebuje. Zaprzestanie konsumpcji może spowodować kolaps świata konsumpcji, który istnieje tylko dzięki temu, że ludzie nieustannie produkują, nabywają i konsumują. Cykl: produkcja – konsumpcja – produkcja nie może zostać przerwany. Gdy wyprodukowane dobra nie znajdą nabywców, nie będzie możliwe produkowanie nowych, a to z kolei spowoduje brak pracy dla tych, którzy produkowali te dobra. Gdy produkujący dobra nie będą mieli pracy, nie będą mogli nabywać nowych dóbr z braku środków finansowych. Koło się zamyka. Świat konsumpcji opiera się na nieustannej konsumpcji i konsumpcyjnym wzroście i ten wzrost odpowiada za jego stabilność i istnienie⁴⁶. Dlatego świat konsumpcji przy pomocy szeregu zasad dba o to, by konsument nieustannie czuł się niezaspokojony konsumpcyjnie i pragnął konsumować; wszystkie reklamy mają na celu namówienie go do dalszej, większej, a więc lepszego konsumpcji nowych dóbr, przedmiotów i usług.

Kolejną regułą, którą wyróżnia Baudrillard, to mit cargo⁴⁷. Sama nazwa tego charakterystycznego dla świata konsumpcji zjawiska zaczerpnięta jest z religijnego kultu cargo

46 Por. J. Mysona Byrska, *Wpływ wartości świata konsumpcji na sferę publiczną*, „Filo-Sofija”, 29 (2015/2/I), s. 107 i n.

47 J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne...*, s. 17.

(kargizm). Kult ten, według którego już niebawem ma nastąpić powszechny dobrobyt i równość wszystkich ludzi, szerzył się między innymi na Fidżi w XIX wieku. Ludność tubylcza zaczęła budować – analogicznie do białych – pasy startowe, ponieważ na lotniska przylatywały samoloty i przywoziły żywność⁴⁸. Baudrillard z całym spokojem przyrównuje współczesnych konsumentów bogatych krajów świata Zachodu do owych tubylców z XIX wieku, którzy nie rozumieli całego procesu dostawy żywności i związanego z tym trudu. Widzieli jedynie lotnisko, pas startowy i samolot, który przylatywał wypełniony dobrami. Podobnie jest z konsumentem, który wierzy w cud konsumpcji, uważa, że do dobrobytu ma prawo (to jedno z wymienionych powyżej nowych praw). Bogato zaopatrzone sklepy to coś oczywistego, tak jest i będzie; co więcej – tak ma być. Wiara w cud konsumpcji połączona jest z myśleniem magicznym, które skutecznie eliminuje próby refleksji nad tym, skąd się biorą dobra i ile rzeczywiście kosztują. Konsument ma prawo i będzie z niego korzystać i go egzekwować⁴⁹. Próby naruszenia jego prawa do dobrobytu odbiera bardzo negatywnie, nie nauczył się dzielić i nie życzy sobie, by jego prawo było ograniczane przez kogokolwiek z jakiegokolwiek powodu⁵⁰.

Mit cargo i zasada „nowe jest lepsze od starego” łączy się z kolejną regułą świata konsumpcji, która brzmi: więcej znaczy lepiej. Ta reguła jest logiczną konsekwencją dwóch poprzednich – kultu nowości i mitu cargo. Konsumpcja powinna stale wzrastać, służy temu nie tylko gloryfikacja nowości, ale też przekonanie, że większa ilość jest lepsza od mniejszej, że ilość jest ważniejsza od jakości. Dzięki takiemu

48 https://pl.wikipedia.org/wiki/Kulty_cargo (dostęp: 07.09.2017).

49 J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna...*, s. 59–60.

50 Biedny jest dla konsumenta zagrożeniem i potencjalnym ograniczeniem możliwości konsumpcji. Na temat biednych w świecie konsumpcji i ich znaczenia zob. Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, przeł. S. Obirek, Kraków 2006, s. 78, por. J. Mysona Byrska, *O pracy bogatych i biednych w społeczeństwie konsumpcyjnym*, „Lingua ac Communitas”, 25, 2015, s. 191–200.

przekonaniu możliwe jest powiększanie konsumpcji, a jednostka podnosi dzięki temu swój prestiż, status i wartość⁵¹. Gdy już nie da się zwiększyć konsumpcji, ponieważ ilość dóbr, jakie można zjeść, wypić lub w inny sposób sensownie zużyć jest jednak ograniczona, z pomocą przychodzi celowe marnotrawstwo – kolejna zasada świata konsumpcji. Celowe marnotrawstwo może jawić się nawet jako powinność – nadmiar należy wyrzucać, tak by było możliwe nabywanie i używanie nowych dóbr⁵². Jest to powinność, która w każdej innej niż konsumpcyjna rzeczywistości nie ma racji bytu, ponieważ marnotrawstwo postrzegane jest negatywnie. Tylko świat konsumpcji znajduje rozwiązanie nadmiaru i przeżytku dobrami w marnotrawstwie i do takiego działania namawia. Baudrillard zwracał uwagę na śmieci – to, co człowiek wyrzuca, mówi o jego poziomie konsumpcji⁵³; im więcej marnuje, tym wyższą pozycję społeczną zajmuje w świecie i społeczeństwie konsumpcji. Wydaje się to paradoksalne, ale świat konsumpcji opiera się między innymi na celowym marnotrawstwie, które umożliwia wzrost konsumpcji⁵⁴.

Aby konsumpcja rosła, konsument musi konsumować, i to jak najwięcej. Z pomocą przychodzi kolejna reguła: konsument ma się bawić. Możliwie dużo, możliwie ciekawie i kosztownie. Dzięki temu konsumpcja wzrasta, wydawane są pieniądze, a bogaty konsument zawsze może znaleźć coś nowego i ciekawego, czego jeszcze nie próbował i co kusi kolorowym opakowaniem⁵⁵. Możliwość spędzania czasu na zabawie jest również wyrazem przynależności do odpowied-

51 J. Baudrillard, *Spółeczeństwo konsumpcyjne...*, s. 17 i n.

52 Na temat nadmiaru zob. J. Mysona Byrska, *Odpowiedzialność konsumenta w świecie konsumpcji*, [w:] *Spółeczna odpowiedzialność gospodarki. Perspektywa interdyscyplinarna*, red. S. Fel, Lublin 2014, s. 151 i n.

53 J. Baudrillard, *Spółeczeństwo konsumpcyjne...*, s. 35.

54 Na temat celowego marnotrawstwa zob. ibidem, s. 39–40, por. J. Mysona Byrska, *Wykłady z etyki ogólnej*, Kraków 2015, s. 108–109.

55 Zob. J.E. Combs, *Świat zabawy. Narodziny nowego wieku ludycznego*, przeł. O. Kaczmarek, Warszawa 2011, s. 20, 35 i n.

niej grupy konsumentów, tej grupy, która jest uprzywilejowana i przez to wartościowa na miarę świata konsumpcji.

Bardzo ważny w świecie konsumpcji jest czas wolny. Można wprost mówić o pojawieniu się etosu czasu wolnego. Posiadanie wolnego czasu na zabawę jest świadectwem przynależności do właściwej grupy konsumentów, która może się bawić. Jest też wyraźnym dowodem na to, że konsumenta stać na zabawę i nie musi stale ciężko pracować; etos czasu wolnego wypiera etos ciężkiej pracy. Idealna praca w świecie konsumpcji jest przede wszystkim dobrze płatna i pozostawia dużo wolnego czasu na zabawę; pracować najlepiej jest w show-biznesie, gdzie duże pieniądze automatycznie łączą się ze sławą i popularnością⁵⁶.

Wymienione zasady i reguły to jedynie subiektywne i niepełny przegląd tego, co ważne w świecie konsumpcji. To świat zupełnie inny niż świat znany wcześniej ludziom. Świat niestabilny, zmienny, bardzo kolorowy, kuszący dostępnością dóbr dla każdego, kto ma pieniądze, dla każdego, kto chce (pod warunkiem, że stać go na bycie konsumentem). To świat, który zasadniczo zmienia sposób postrzegania rzeczywistości. To świat, w którym miejsce świętych zajęli celebryci (ludzie znani z tego, że są znani), a dekalog został zastąpiony jadłospisem, jak smutno i ironicznie stwierdzał w jednym ze swoich reportaży Ryszard Kapuściński⁵⁷. Powtórzmy jeszcze raz: świat konsumpcji jest całkowicie skoncentrowany na konsumowaniu, liczy się stały wzrost produkcji i konsumpcji.

56 Zob. J. Mysona Byrska, *The female consumer, who she is, who she wants to be and who she cannot be as a consumer*, „HSS”, Vol. XXI, No. 23 (4/2016), s. 203–213.

57 R. Kapuściński, *Lapidarium IV*, Warszawa 2000, s. 118.

Splaszczony człowiek-konsument

Konsument jako charakterystyczna postać obecna w społeczeństwie, cechująca się bardzo określonym światopoglądem, pojawił się stosunkowo niedawno. Zygmunt Bauman uważa, że narodziny zarówno konsumenta, jak i świata (cywilizacji) oraz społeczeństwa konsumpcji związane są z pewnym przesystemem, jaki obserwowano w mniej więcej połowie XX wieku na zachodzie Europy i w Stanach Zjednoczonych. Wówczas dóbr materialnych nagromadzono już dużo, istniały wielkie fortuny. Dalsze bogacenie się i oszczędzanie pozwoli przestawało mieć sens⁵⁸. Co więcej, produkowano coraz więcej dóbr, które – ponieważ należało oszczędzać i gromadzić środki dla przyszłych pokoleń – nie znajdowały nabywców w takim tempie, w jakim były produkowane. W efekcie dobra mogły zacząć zalegać na półkach sklepowych, a to groziło koniecznością zmniejszenia produkcji i w dłuższej perspektywie kryzysem. Konsumpcjonizm – tak jak ujmuje to Bauman – jest logicznym efektem rozwoju i – paradoksalnie – lekarstwem na przesyt i możliwy zastój z powodu nagromadzenia i zaoszczędzenia zbyt wielu dóbr. Oczywiście dotyczyło to bogatego świata szeroko rozumianego Zachodu. Konsumpcji dóbr luksusowych, która była zawsze udziałem grup bogatych, należało teraz nauczyć wszystkich, tak by masowo produkowane dobra znajdowały nabywców.

Gdy już nagromadzono dobra, zaoszczędzono i odłożono w bankach duże kwoty, w końcu nadszedł moment, że trzeba było te oszczędności spożytkować. W połowie XX wieku rozpoczął się rozwój świata i społeczeństwa konsumpcji. Tych, którzy mieli duże oszczędności, trzeba było nauczyć korzystać z tego, co mają. Tych, którzy nie mieli nic, przy

58 Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy...*, s. 66.

pomocy różnych mechanizmów (m.in. kredyty) przekonać, że mogą korzystać z dóbr do tej pory niedostępnych⁵⁹. Temu celowi służy reklama oraz inne mechanizmy, które uczą ludzi – jeszcze nie prawdziwych konsumentów – wydawania pieniędzy, korzystania z życia. Ma to być teraz przywilej wszystkich – wyprodukowane już produkty zalegające na półkach magazynów muszą szybko znaleźć nabywców. By konsumpcjonizm mógł się pojawić jako zjawisko powszechne, niezbędne było osiągnięcie takiego poziomu rozwoju, w którym ilość dóbr wyprodukowanych była większa niż popyt na nie w danym momencie, a ich cena na poziomie dostępnym większości. Konsumpcjonizm zaczyna się wtedy, gdy dóbr jest więcej niż chętnych do ich nabycia⁶⁰, produkcja jest masowa, a ceny systematycznie spadają. Coś, co było do tej pory luksusowym dobrem dostępnym dla nielicznych, staje się dostępne – przy odrobinie wysiłku – prawie każdemu. Konsument żyje w świecie pełnym dóbr, które proszą, aby ktoś je nabył i skonsumował. Świat konsumpcji śpieszy z pomocą w ich nabyciu, oferując różnego rodzaju mechanizmy zwiększania możliwości finansowych (tzw. nowe ułatwienia, czyli karty kredytowe, różnego rodzaju kredyty, raty, odroczone płatności itp.)⁶¹.

Tytuł tego rozdziału nawiązuje do świetnej książki Charlesa Taylora pt. *Etyka autentyczności*⁶². Taylor mówi w niej o spłaszczonym ideale autentyczności. „Spłaszczenie” polega na daleko idącym uproszczeniu, jakiemu podlega rozumienie tego, co autentyczne. Autentyczność powinna się wyrażać w prawdziwym, oryginalnym, niezafałszowanym

59 Przykładem tego są robotnicy z fabryki Forda, którzy dzięki stałemu zatrudnieniu mogli zaciągać i spłacać duże kredyty. W efekcie posiadanie własnego domu stało się dostępne dla zwykłego robotnika.

60 Zob. G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji...*, s. 72. Por. J. Mysona Byrska, *Wpływ wartości świata konsumpcji na sferę publiczną...*, s. 105.

61 Zob. G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji...*, s. 65. Por. J. Mysona Byrska, *Wpływ wartości świata konsumpcji na sferę publiczną...*, s. 107 i n.

62 Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 2005.

i niezakłamanym byciu sobą. W ideale spłaszczonym autentyczności ukrywa się szereg roszczeń, między innymi do twórczości i odkrywania, do oryginalności, do samookreślenia się w dialogu oraz sprzeciw wobec zasad społecznych. Ideał ten wiąże się z „przerostem indywidualizmu, czyli indywidualizmem połączonym ze: 1. Słabym relatywizmem, 2. Gloryfikacją wyboru dla samego wyboru, bez względu na jego treść. [...] uzasadnieniem dla wyboru staje się sam fakt wyboru (to, że jednostka wybrała), cele działania pozostają zaś poza sferą racjonalnego uzasadnienia”⁶³. Na wybory jednostki, według Taylora, wpływa tzw. horyzont znaczeń, na który składa się: wspólnota z tradycją, język, ludzie i rozumienie hierarchii dóbr⁶⁴. Źródłowy ideał autentyczności jest ideałem wysokim, ale obecnie wypartym przez przerost indywidualizmu i relatywizm. W miejsce ideału wysokiego mamy spłaszczenie do wymiarów świata ponowoczesnego, którego interesującym nas przejawem jest świat konsumpcji.

Do „spłaszczenia” dochodzi, według Taylora, wtedy, gdy autentyczność nie polega na coraz wierniejszym byciu sobą, ale zaczyna się sprowadzać do zasady: „rób, co chcesz, wtedy, kiedy tego chcesz”⁶⁵, czyli do swobodnej, podporządkowanej jedynie subiektywnym chęciom woli jednostki, zmienianej odpowiednio do nastroju, przekonań, sytuacji, wspomnianego „horyzontu zdarzeń” lub „imaginarium społecznego”⁶⁶. Znika konieczność pozostania wiernym temu, co ważne było kiedyś. Punktem odniesienia jest coraz częściej jednostka i jej wola, to jednostka stanowi o tym, co dla niej ważne i obowiązujące w tym właśnie momencie.

Gdy działanie zgodne z wolą chwili okaże się chybione, człowiek uznający spłaszczony ideał autentyczności po pro-

63 W. Nowak, *Etyka cnót i etyka autentyczności*, [w:] *Autentyczność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona Byrska, Kraków 2011, s. 20.

64 Ibidem, s. 20–21. Por. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności...*, passim.

65 Ibidem.

66 Zob. Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010.

stu wzruszy ramionami – pomylił się, ale to już przeszłość, nie ma znaczenia, teraz jego bycie autentyczne wyraża się w czymś zupełnie innym. Zgodnie z takim rozumieniem autentyczności każdy sam nadaje sens swojemu życiu, subiektywnie i relatywnie, zgodnie z zasadami indywidualizmu. Tak właśnie postępuje konsument; jego życie koncentruje się wokół konsumpcji i to konsumpcja nadaje wszystkiemu sens.

Można zasadnie zapytać: Co w tym złego, że jednostka samodzielnie szuka i nadaje sens swojemu życiu? Problem jest złożony. Możliwość stałego zmieniania priorytetów, swobodnego określania się nieustannie na nowo jest na dłuższą metę po prostu męcząca, a równoległe z uznaniem tego za normę pojawia się problem obiektywnej oceny i potwierdzenia wartości wyboru. Szerzy się relatywizm i subiektywizm oraz idące z tym w parze postawy egoistyczne, a także apoteoza indywidualizmu, który nie liczy się z drugim człowiekiem⁶⁷. W świecie spłaszczonej autentyczności wszystko jest podporządkowane subiektywnym celom jednostki. Trudno o obiektywnie ważną i wiążącą ocenę, która zresztą nie wydaje się potrzebna, ponieważ to jednostka jest jedynym punktem odniesienia.

Konsument staje się „spłaszczonym człowiekiem”. O ile ideał „spłaszczonej autentyczności” pozwalał jednostce na niczym nieograniczone działanie, o tyle „spłaszczenie” konsumenta jako człowieka wyrażać się będzie w niczym (poza finansowymi możliwościami) nieograniczonej konsumpcji, której podlegać może – a nawet powinno – dosłownie wszystko. Konsumpcji, do której konsument ma prawo, ponieważ powszechność dostępności wielu dóbr konsumpcyjnych jawi się konsumentowi przyzwyczajonemu do dobrobytu jako coś oczywistego, a nawet naturalnego⁶⁸.

67 Ch. Lasch, *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, przeł. G. Ptaszek, A. Skrzypek, Warszawa 2015, s. 93 i n.

68 Zob. J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna...*, s. 17–19, 59–60.

Konsument żyje w konsumpcyjnym Taylorowskim „horyzoncie znaczeń”. Ponieważ świat konsumpcji skupiony jest na tym, co materialne, również konsument ogranicza się do tego, co materialne. Jego świat zawężony jest do tego, co da się kupić. Zakupy nabierają dla konsumenta szczególnego znaczenia. Georg Ritzer mówi wprost o pojawieniu się „religii zakupów”⁶⁹ – proces nabywania przedmiotów materialnych jest czynem wyjątkowym, ponieważ to, co konsument posiada, warunkuje to, kim jest. Wyjście na zwykłe zakupy nabiera w efekcie wyjątkowego znaczenia i sensu. Dzięki odpowiedniemu doborowi tego, co się nabywa i konsumuje, konsument kreuje samego siebie, nadaje sobie odpowiednie znaczenie i wartość, osiąga sukces lub ponosi porażkę na miarę konsumpcyjnego „horyzontu znaczeń”.

Świat konsumpcji ocenia i wartościuje według tego, co zewnętrzne. Jakość ubrania, samochodu, wystrój mieszkania, wygląd fizyczny własny, partnera i dzieci nabierają w świecie konsumpcji znaczenia dużo większego niż kiedykolwiek wcześniej. W zależności od posiadanych dóbr i wyglądu konsument uważany jest za wartościowego człowieka lub wartości pozbawionego. To, co myśli, wyznawane zasady, światopogląd ma mniejsze znaczenie niż to, jak jest widziany. Z tego względu konsument ma zawsze wyglądać pięknie, czyli, precyzując, przede wszystkim młodo, szczerze i zgodnie z aktualnym kanonem piękna, który nakazuje być sexy i bycie sexy tak właśnie rozumie⁷⁰. Nacisk kładziony na wygląd i kondycję fizyczną ciała powoduje, że kwestie duchowe są w świecie konsumpcji często pomijane. Jeśli już się pojawiają, to jako produkt, który można kupić lub dobrze sprzedać i zarobić. Dominuje to, co materialne, fizyczne.

69 G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji...*, s. 8.

70 Na temat wyglądu zob. J. Bakan, *Dzieciństwo w obłączeniu. Łatwy cel dla wielkiego biznesu*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2013, s. 73, por. J. Mysona Byrska, *The female consumer...*, s. 203–213.

W świecie ograniczonym do tego, co zewnętrzne, kładącym nacisk na wygląd i stan posiadania, przy jednoczesnym pominięciu wartości ponadmaterialnych, konsument może przyjmować różne postawy.

Może być zwykłym konsumentem, którego sens życia ogniskuje się w cotygodniowych, weekendowych zakupach w galerii handlowej. Zgodnie z badaniami socjologicznymi 66% konsumentów to tzw. konsumentencki proletariats – ludzie, którzy nie mają za wiele pieniędzy, więc wybierają tanie sklepy, nie kupują na zapas, spędzają dużo czasu w galeriach, szukając promocji i różnych okazji. Proletariat konsumentencki sam o sobie mówi, że stara się o świadomą konsumpcję⁷¹, ale konsumując (ze względu na cenę) podróbki⁷² znanych marek, ulega zasadom świata konsumpcji tak samo jak bogatsze grupy.

Druga grupa, również dość liczna (około 30%), to konsumenci podatni na bodźce, łatwo dający się namówić na zakup, zwykle pochodzący z małych miejscowości i określani mianem wykształconych robotników. W tej grupie znajdziemy konsumentów przyjmujących różne postawy, w zależności od tego, co propaguje w danym momencie moda i przemysł reklamowy.

Dwie kolejne grupy pozostają poza mocnym wpływem świata konsumpcji. Pierwsza z nich bardzo by chciała ulegać różnorodnym zachciankom konsumpcyjnym, ale niestety nie może z powodu braku środków finansowych. To tzw. konsumenci wybrakowani, ludzie, którzy z różnych względów zupełnie nie mają pieniędzy, zwykle chorzy, starzy lub

71 Zob. M. Górnik-Durose, B. Mróz, A.M. Zawadzka, *Zakończenie. Współczesna oferta supermarketu szczęścia – nowe zjawiska w zachowaniach konsumentenckich. Trójgłos interdyscyplinarny*, [w:] *W supermarkecie szczęścia. O różnorodności zachowań konsumentenckich w kontekście jakości życia*, red. M. Górnik-Durose, A.M. Zawadzka, Warszawa 2012, s. 321–345, por. J. Mysona Byrska, *Wartości w świecie konsumpcji. Porównanie poziomu rozwoju społeczeństwa konsumpcyjnego w Polsce i na Słowacji*, [w:] *Filozofia w praktyce*, red. L. Kopciuch, Lublin 2015, s. 61–62.

72 Zob. U. Jarecka, *Luksus w szarej codzienności...*, passim.

niepełnosprawni⁷³. Druga grupa stanowi jedynie 5% wszystkich konsumentów, ale jest to grupa dla świata konsumpcji najważniejsza. To konsumentencka arystokracja, konsumenci, których stać na wszystko. Konsumentencka arystokracja kreuje potrzeby, wyznacza modę, pokazuje, czego należy chcieć i do czego dążyć⁷⁴. Jedną z najbardziej chyba charakterystycznych przedstawicielek konsumentenckiej arystokracji, która prowadzi życie na pokaz, jest Kim Kardashian – znana modelka i celebrytka kreująca gusta, style ubierania się itd. Sławę i znaczenie zyskała w sposób typowy dla świata konsumpcji – wygrała *reality show*⁷⁵.

Moda i potrzeby systematycznie się zmieniają, dzięki czemu możliwy jest stały wzrost konsumpcji. Istnieje jednak kilka charakterystycznych postaw, które konsument należący do konsumentenckiego proletariatu może przyjąć, by sprawić wrażenie, że do proletariatu świata konsumpcji nie należy. Seksbomba, macho, biznesmen lub bizneswomen, rekin na smyczy lub leniwa maskotka – to określenia dobrze oddające światopogląd jednostki, która takie postawy przyjmuje⁷⁶. Wszystkie te postawy charakteryzują się skupieniem na ciele i wyglądzie zewnętrznym, ponieważ konsumenta określa ciało, a nie dusza⁷⁷.

Z przyjmowanymi przez konsumentów postawami wiąże się zjawisko infantylnizmu. Konsument nie powinien nigdy naprawdę dorosnąć, ponieważ może to wpłynąć negatywnie na jego chęci konsumpcyjne. Konsument powinien za-

73 M. Górnik-Durose, B. Mróz, A.M. Zawadzka, *Zakończenie. Współczesna oferta supermarketu szczęścia...*, s. 321–345.

74 Jest to fenomen nazywany przez Jeana Baudrillarda „skapywaniem potrzeb”. Zob. J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna...*, s. 41, 66.

75 Zob. https://pl.wikipedia.org/wiki/Kim_Kardashian (dostęp: 08.09.2017).

76 Na temat postaw przyjmowanych przede wszystkim przez kobiety zob. L. Hostyński. *Karnawał czy post? O moralnych zagrożeniach w świecie konsumpcji*, Warszawa 2015, s. 246.

77 Ibidem. Por. J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna...*, s. 169–203.

chować szereg cech charakterystycznych dla dzieci, takich przede wszystkim jak nieumiejętność czekania na gratyfikację (wszystko chce dostać natychmiast i bez specjalnego wysiłku) oraz bezkrytyczna wiara w to, co mówią inni (m.in. reklamy). Infantylicyzacja wiąże się z kultem młodości i niechęcią do podejmowania jakichkolwiek zobowiązań, które mogłyby osłabiać własną, osobistą korzyść oraz wpływać na osobiste, egocentryczne wybory⁷⁸. Infantylicyzm oznacza również brak poczucia odpowiedzialności i nieumiejętność bycia odpowiedzialnym również za siebie samego. Efektem infantylicyzmu jest, według Benjamina Barbera, brak jakiegokolwiek etyki. Jedyną zasadą, której wydaje się przestrzegać zinfantylicyzowany konsument, to zasada: „kupuj do upadłego”⁷⁹, co prowadzi do pojawienia się „iluzji osobistej wolności”⁸⁰. Konsument zostaje zniewolony przez własne pragnienia, nad którymi nie panuje, a w efekcie zamyka się w „smutnej klatce konsumpcji”⁸¹, ponieważ poza konsumpcją nie zna innego sposobu życia.

Podobnie jak inne opisane wcześniej zjawiska, również infantylicyzm wśród dorosłych, przejawiający się niechęcią do podejmowania zobowiązań, planowania i domaganiem się gratyfikacji natychmiast, nie jest niczym nowym. Nowa, podobnie jak w innych przypadkach, jest powszechność tego zjawiska.

78 B. Barber, *Skonsumowani: jak rynek psuje dzieci...*, s. 46–49.

79 Ibidem, s. 68.

80 Ibidem, s. 87.

81 Ibidem, s. 85.

Rozum instrumentalny a rozum racjonalny

Konsument skupia się na wartościach materialnych i użytecznych, konsumuje i powiększa swój stan posiadania, aby osiągnąć sukces na miarę świata konsumpcji. Wymagania, jakie stoją przed konsumentem, wpływają na sposób jego działania oraz rodzaj rozumu, którym się posługuje. W świecie konsumpcji w miejsce rozumu racjonalnego wydaje się wkraczać rozum instrumentalny, który przede wszystkim liczy⁸². Jest to rodzaj rozumu bardzo potrzebny przy wszelkim działaniu, w którym celem jest osiągnięcie zysku przy zminimalizowanych kosztach. Jest to jednak rozum, który nie jest zdolny do wymyślania własnych celów, nie jest to zresztą ani jego zadaniem, ani celem. Zadaniem rozumu instrumentalnego jest realizacja zadań otrzymanych z zewnątrz⁸³ i zarządzanie procesem ich realizacji. Nie jest to rozum twórczy i kreatywny w szeroko rozumianym sensie; kreatywność i twórczość rozumu instrumentalnego ograniczają się do umiejętności radzenia sobie z zadaniami, w których trzeba liczyć, mierzyć i ważyć. Ta odmiana rozumu i związana z nią instrumentalna racjonalność wydają się idealnie pasować do świata konsumpcji. Posługiwanie się instrumentalnym rozumem i racjonalnością instrumentalną pozwala na przedmiotowe podejście do problemów i zadań, a to pomaga w osiągnięciu celu, jakim jest wzrost konsumpcji.

Instrumentalne podejście do rzeczywistości przejawia się przede wszystkim w przekonaniu, że cały świat służy konsumentowi, jest mu poddany, jest do wykorzystania i skonsumowania przez bogatego konsumenta. Znika pokora wobec świata, konsument stawia żądania, które w jego opinii są

82 Zob. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności...*, s. 90 i n.

83 M. Punpur, *Dialektyka Oświecenia i krytyka rozumu instrumentalnego*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5543> (dostęp: 11.09.2017).

słuszne, ponieważ ma niezbywalne prawa. Dlaczego i przez wzgląd na co konsument miałby się ograniczać? Konsument zna swoje prawa i głośno domaga się ich respektowania. Sam jednak do prawa, któremu powinien podlegać, podchodzi z dystansem i raczej brakiem entuzjazmu, ponieważ uważa, że on sam jest lepszy niż inni – ci, którzy mają prawa przestrzegać. Do tego, co legalne, typowy konsument podchodzi często w sposób charakterystyczny dla polskich kierowców. Omija więc przepisy i regulacje, wymaga i domaga się specjalnego traktowania. Gdy łamie przepisy i zostaje złapany na gorącym uczynku, nie czuje się winny, lecz uważa się za pechowca, który dał się złapać, i jest tym faktem oburzony.

Takie podejście jest efektem przekazu, jaki trafia do konsumenta od świata konsumpcji, który nieustannie namawia do konsumowania. Aby konsument szybciej uległ namowom, stosowane są różne metody, między innymi obniżki cen czy różnego rodzaju promocje skierowane tylko do określonej grupy osób, specjalnie wybranych z tłumu ze względu na szczególne cechy, jakie posiadają. Konsument, systematycznie korzystając ze specjalnych – tylko dla niego – obniżek, rabatów, dyskontów itp., uczy się, że należy mu się specjalne traktowanie i takiego oczekuje.

Smutnym efektem nauczania konsumenta, że należy mu się wyjątkowe traktowanie, może być zmiana w rozumieniu praworządności. W miejsce przekonania o zasadności przestrzegania przepisów i prawa stanowionego pojawia się skłonność do omijania prawa i wykorzystywania luk w prawie⁸⁴. Konsumentowi pomaga w tego typu działaniu nie tylko rozum instrumentalny, ale również spryt, który tym się różni od roztropności, że nie opiera się na prawym ro-

84 Takie podejście do prawa w krajach postkomunistycznych do pewnego stopnia jest jeszcze pozostałością po komunistycznym systemie państwowym, narzuconym siłą. Unikanie władzy, omijanie przepisów było postrzegane wtedy jako umiejętność niezbędna do przetrwania. W świecie konsumpcji konsument nadal posługuje się tą umiejętnością, by ułatwić sobie życie.

zumie, lecz na szukaniu korzyści własnej, z pominięciem dobra innych, a nawet ich wykorzystaniem, jeśli tylko na to pozwolą⁸⁵. Sprytny konsument ma większe szanse niż ten, kto zgodnie z wymogami roztropności liczy się z innymi i restrykcyjnie przestrzega prawa oraz nie szuka udogodnień wyłącznie dla siebie.

Dla Kanta takie podejście jest nie do przyjęcia. Legalność jest warunkiem koniecznym moralności⁸⁶. Moralność wznosi się nad legalnością; bez legalności nie ma moralności. Szacunek dla prawa powszechnie obowiązującego jest dla Kanta czymś podstawowym. Subiektywizm, któremu hołduje konsument również w kwestiach prawa, stoi dla Kanta w sprzeczności z kształtem rzeczywistości. Infantylny konsument, bez poczucia odpowiedzialności i bez zrozumienia dla obowiązku, posługuje się głównie rozumem instrumentalnym. Nowe prawa świata konsumpcji wyraźnie wskazują na istnienie praw konsumenta – o jego obowiązkach, poza konsumowaniem, nie ma mowy. O powszechnych prawach i obowiązkach konsument przypomina sobie tylko wtedy, gdy dotyczy to tylko i wyłącznie jego samego. Dla Kanta natomiast prawo powszechne to podstawa państwa i społeczeństwa.

85 Na temat sprytu zob. J. Mysona Byrska, *Wykłady z etyki ogólnej...*, s. 102–104. Por. A. Szostek, *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 2008, s. 172–173.

86 Zob. O. Höffe, *Immanuel Kant...*, s. 180.

Powinności, żądania i roszczenia

Kantowskie powinności w świecie konsumpcji również ulegają przeniecowaniu. Wspomniano już wcześniej o pewnej powinności bardzo charakterystycznej dla świata konsumpcji i zupełnie niezrozumiałej poza konsumpcjonizmem, ponieważ całkowicie odbiega od dotychczasowego sposobu rozumienia, czym jest powinność. Chodziło mianowicie o marnotrawstwo i znaczenie marnowania, wyrzucania, a wręcz niszczenia dóbr, aby zrobić miejsce dla nowych, lepszych – wyłącznie z tego powodu, że są nowe. Marnotrawstwo umożliwia konsumowanie większej ilości dóbr, niż byłoby to możliwe, gdyby konsument zwracał uwagę na to, jak użytkuje dobra i o nie dbał. Dzięki temu jest jedną z najważniejszych zasad świata konsumpcji.

Główną powinnością konsumenta jest konsumowanie. Wydawać się to może nieco przesadzone, ale konsument, dla którego podstawową formą rekreacji jest konsumpcja, przestrzega oddawanie się konsumpcji za coś ważnego, co zresztą jest zgodne z horyzontem znaczeń, w którym się porusza. Można postawić hipotezę, że konsumowanie jest dla konsumenta tym, co powinien robić, aby jego życie miało sens i było wartościowe. W ten sposób konsumowanie staje się powinnością na miarę świata i społeczeństwa konsumpcji, zgodną i spójną logicznie z wymaganiami, regułami i zasadami świata konsumpcji. Co gorsza, wydaje się, że na konsumowaniu z całych sił wyczerpują się powinności konsumenta.

Konsument, co warto głośno i wyraźnie powiedzieć, jest egoistą skupionym na sobie i swojej konsumpcji, liczy się tylko z sobą samym. Pozwala mu na to zanurzenie w subiektywności i relatywizmie oraz niedostrzeganie kwestii wertykalnych odniesień.

Skonsumowana religia

Spłaszczenie i ograniczenie, jakim ulega życie konsumenta, szczególnie dobrze widać na przykładzie zmian zachodzących w religijności. Immanuel Kant wyróżnił dwa rodzaje religii: religię naturalną (religię rozumu) oraz religię opartą na objawieniu. Religia naturalna to uznanie moralnych obowiązków za Boże przykazania oraz ich przestrzeganie, w efekcie czego człowiek dąży do moralnej doskonałości i prowadzi dobre życie równoznaczne z przestrzeganiem religijnych zasad. Od religii naturalnej Kant odróżniał religię objawioną zapisaną w świętych księgach⁸⁷; podobnie zresztą odróżniał religię od moralności. Dla konsumenta rozróżnienia Kanta, pomiędzy religią naturalną (religią rozumu) i religią objawioną, nie mają większego znaczenia. Również rola, jaką Kant przypisywał religii, w świecie konsumenta uległa całkowitej zmianie. Konsument konsumuje (używa, przetwarza, zużywa i wyrzuca, gdy już przestaje być potrzebne) wszystko i udaje mu się skonsumować również religię. Wyznanie nie ma tutaj znaczenia. Skonsumowana religia to religia, a raczej kult i praktyki religijne ograniczone do tego, co zewnętrzne, co łatwo dostrzegalne i jednocześnie mierzalne. W świecie konsumenta religia jest pewnego rodzaju towarem, a konsument kupuje usługę religijną lub towar tam, gdzie mu to odpowiada. Zwraca uwagę na cenę, dostępność, łatwość nabycia, poziom wysiłku niezbędny do pozyskania upatrzonego produktu oraz – co w świecie konsumpcji bardzo istotne – na ocenę działania w kontekście „horyzontu znaczeń” lub „imaginarium społecznego”. Innymi słowy, konsument praktykuje, jeśli jest to przyjemne, ciekawe, ładne i wiąże się ze wzrostem jego statusu społecznego.

87 I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, *passim*.

Skonsumowana religia czy, precyzyjnie rzecz ujmując, religia sprowadzona do kultu i zewnętrznych praktyk religijnych traci wszystkie cechy charakterystyczne dla prawdziwej religii. Nie wyznacza życiowych celów, nie prowadzi i nie wspiera konsumenta w dokonywanych wyborach, nie daje wsparcia w przypadku przeciwności losu. W formie skonsumowanej religia nie jest prawdziwą religią, pozostaje puste opakowanie lub, mówiąc językiem Baudrillarda, symulakr, znak bez znaczenia. Istotne jest to, co zewnętrzne, z tego też względu podkreślana będzie oprawa estetyczna i kulinarna wszelkich uroczystości. Przykładem skonsumowania religii są śluby kościelne zawierane z powodów praktycznych – w kościele uroczystość otrzymuje odpowiednio piękną oprawę, grają organy, a para młoda idzie przed zebranymi gośćmi przez główną nawę kościoła. Wymiar duchowy zostaje zapomniany lub, w najlepszym wypadku, staje się drugorzędny. Cechą charakterystyczną konsumenta jest brak refleksji – również nad kwestiami religijnymi, nad sensem praktyk religijnych, nad ich znaczeniem i rolą w życiu człowieka. Konsument z wszystkiego, co oferuje religia, wybiera to, co może pomóc mu podnieść status w społeczeństwie i zwiększyć możliwości konsumpcyjne. Jest to bardzo smutna wizja religii i jej roli w życiu. Skonsumowana religia to religia, która niewiele ma wspólnego z prawdziwą, żywą wiarą, w której całkowicie gubią się podstawowe zasady religijne, nie powstaje wspólnota, ponieważ konsument konsumuje zawsze sam⁸⁸. Jak pisze Bauman:

Czynność konsumowania to naturalny wróg jakiegokolwiek koordynacji i integracji. Jest ona również odporna na ich wpływ, a wszelkie działania mające na celu przewyciężenie samotności właściwej aktowi konsumpcji są skazane na niepowodzenie. Konsumenty są samotni nawet wtedy, gdy działają razem.

88 Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy...*, s. 66.

Gdy religia ulega skonsumowaniu, jej praktykowanie staje się tylko czynnością konsumowania, znika wymiar wertrykalny, wszystko odbywa się tu i teraz. Skonsumowana religia nie potrafi wydobyć konsumenta z pustki, ze smutnej klatki konsumpcji i ograniczenia do sfery materialnej. Jeśli konsument zaczyna dostrzegać głębszy wymiar praktyk religijnych, ma szansę uciec ze świata konsumpcji w prawdziwy świat wartości i sensów. Świat konsumpcji dba jednak o to, by konsument skupiał uwagę na tym, co zewnętrzne, i stale zwiększa swoją ofertę, z której skorzystanie ma przynieść szczęście i sukces na miarę świata konsumpcji, czyli tu i teraz.

Smutna wizja skonsumowanej religii (podkreślić należy, że wyznanie nie ma tutaj znaczenia) stoi w sprzeczności ze sposobem rozumienia religii i jej roli przez Kanta. Również utowarowienie, jakiemu ulega religia, byłoby prawdopodobnie dla Kanta nie do przyjęcia.

Maksymy i obowiązki w świecie konsumenta

Wydaje się, że jedynym prawdziwym obowiązkiem oraz powinnością konsumenta jest zwiększanie swoich możliwości konsumpcyjnych i konsumowanie, konsumowanie i jeszcze raz konsumowanie. Etyki brak, jej miejsce zajmuje zasada: „kupuj do upadłego” i iluzja osobistej wolności, która straca się w galerii handlowej, w której konsument nie potrafi dokonywać mądrych – racjonalnych – wyborów konsumpcyjnych. Kantowski imperatyw jako powinność trafia w pustkę, pozostaje apelem, na który konsument nie jest w stanie odpowiedzieć w żaden sposób. Podstawowe pytanie Kanta, co powinienem czynić, zostaje zrozumiane opacznie. W świecie konsumpcji konsument ma konsumować i zwiększać siły i możliwości konsumpcyjne. Słynny Kantowski imperatyw kategoryczny: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”⁸⁹, zawiera poważne zobowiązanie – te same prawa mają obowiązywać wszystkich, również konsumenta. W tym miejscu zaczyna się problem. Cały świat konsumpcji przekonuje konsumenta, że jest lepszy od innych (oczywiście jeśli posiada odpowiednie środki finansowe), ponieważ dzięki temu konsument będzie więcej konsumował, by podnieść swoją wartość. W imperatywie kategorycznym kryje się wymóg uznania równości wszystkich, a to dla konsumenta przyzwyczajonego do gradacji ze względu na możliwości konsumpcyjne może być nie do przyjęcia.

W świecie konsumpcji formalna równość jest wprawdzie gwarantowana każdemu obywatelowi, ale w rzeczywistości konsumpcyjnej można z niej realnie korzystać, gdy konsumenta na nią stać. Jest to problem obserwowanego roz-

89 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1981, par. 50.

dźwięku pomiędzy równością formalną i równością faktyczną. Równość formalna to równość zapisana w prawie stanowionym, równość faktyczna to realna możliwość faktycznego korzystania przez jednostkę z formalnie przynależnych jej praw. Jeśli z powodów finansowych jednostka nie może realizować w pełni przysługujących jej praw, podczas gdy inne jednostki mogą, wówczas mówi się o rozejściu się równości formalnej z równością faktyczną⁹⁰. Nie jest to nic, co mogłoby budzić obiekcyjne: ludzie różnią się pod względem stanu posiadania i sposobów korzystania z przysługujących im praw – w tym zapisanej w prawie równości. Problem pojawia się wówczas, gdy zbyt niski status finansowy powoduje nierówne formalne traktowanie. Tak dzieje się w świecie konsumpcji, w którym zasoby finansowe umożliwiają lub uniemożliwiają korzystanie z przysługujących praw⁹¹. Jean Baudrillard, analizując nowe prawa i nowe wartości, pokazuje, że równość w świecie konsumpcji jest mitem, egalitarna logika potrzebna jest jedynie, by nauczyć konsumenta konsumowania i podporządkowania wymaganiom świata konsumpcji⁹² oraz przekonania, że ma prawo dostępu do wszelkiego rodzaju dóbr bez żadnych (poza finansowymi) ograniczeń. W ten sposób konsument jest uczony, że powinien dużo pracować, aby mieć odpowiednie środki finansowe, by zapewnić sobie uznanie, szacunek, dostęp do odpowiedniej jakości dóbr oraz lepszy, wyższy status społeczny.

Konsument żyje w świecie szczególnego rodzaju demokracji, która z demokracją opartą na równości wszystkich wobec prawa ma niewiele wspólnego. Jest to tak zwana „demokracja statusu”. Nierówność, nierówne traktowanie

90 Zob. A. Swift, *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, przeł. A. Krzyżówek, Kraków 2010, s. 59 i n., por. J. Mysona Byrska, *Zbywatele, prekariusze i praca w świecie konsumpcji*, „Filo-Sofija”, 29 (2015/2/II), s. 214.

91 Jest to bardzo dyskusyjna kwestia. Problem pojawia się między innymi przy dostępności różnego rodzaju kursów kwalifikacyjnych, funkcjonowaniu komunikacji publicznej (bogaty konsument jedzie własnym samochodem).

92 J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna...*, s. 45–46.

w świecie konsumpcji jest czymś całkowicie normalnym, co więcej – jest to nierówność systemowa, ponieważ pożądanym wzrost dobrobytu jest według Baudrillarda funkcją nierówności. Społeczeństwo wzrostu, a takim jest społeczeństwo konsumpcyjne, nie jest i nigdy nie będzie społeczeństwem egalitarnym, w którym ludzie traktowani są równo, niezależnie od statusu majątkowego i osiąganych dochodów. Świat oparty na rynkowych zasadach, w którym przede wszystkim należy mieć, żeby móc być, imperatywu kategorycznego jako ważnej zasady etyki nie tyle nie rozumie, ile nie przyjmuje jako powszechnie obowiązującego i w skrajnych przypadkach wykorzystuje dla własnych potrzeb, by sterować tzw. konsumentami wybrakowanymi, czyli ludźmi ubogimi⁹³. W tym świecie, jak pokazuje Benjamin Barber, etyki – w klasycznym rozumieniu – całkowicie brak⁹⁴. Świat konsumpcji zyskał nową etykę, w której konsumpcja jest ważniejsza od ciężkiej pracy, od inwestowania w przyszłość i od dalekowzrocznego myślenia. Chciwość i infantylność połączone ze sprytem w miejsce prawego rozumu – to cechy, które zaczynają dominować i które dla Kanta stoją w całkowitej sprzeczności z etyką i cechami dobrego działania.

Drugi sposób rozumienia Kantowskiego imperatywu kategorycznego, tzw. materialny⁹⁵, odnosi się do człowieka jako celu: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁹⁶. W świecie konsumpcji drugie sformułowanie imperatywu kategorycznego również pozostaje niezrozumiane i raczej nie może być praktykowane, ponieważ przeczy zasadom świata konsumpcji, który wszystko – w tym również człowieka – uprzedmiotawia i czyni towarem, możliwym przedmiotem handlu. Gloryfi-

93 Na temat konsumentów wybrakowanych zob. Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy...*, s. 78.

94 B. Barber, *Skonsumowani: jak rynek psuje dzieci...*, s. 68.

95 Zob. O. Höffe, *Immanuel Kant...*, s. 185.

96 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, par. 62.

kacja zysku połączona z uprzedmiotowieniem powoduje, że konsumenta za cel działań zawsze przyjmuje to, co umożliwi mu konsumpcję, i wszystko czyni przedmiotem konsumpcji. Jeśli siebie traktuje przedmiotowo, to nie należy oczekiwać, że innych będzie traktować inaczej.

Kant w swojej etyce sformułował obowiązki moralne, które według Höffego można pogrupować na obowiązki wobec siebie i obowiązki wobec innych⁹⁷. Czy konsument sprosta któremuś z nich? Do obowiązków zupełnych wobec siebie Kant zalicza zakaz samobójstwa. Ten obowiązek wydaje się dla konsumenta obowiązujący. Konsument, jak każdy skupiony na sobie egoista, pragnie własnego dobra. Samobójstwo raczej w tych ramach się nie mieści. Drugi rodzaj obowiązków wobec siebie to obowiązek niezupełny – zakaz nierozwijania własnych zdolności⁹⁸. Z wypełnieniem tego obowiązku konsument będzie miał pewien problem. Zdolności w świecie konsumpcji należy rozwijać, ponieważ ich rozwój pomaga zyskać nowe umiejętności oraz doskonalić stare. Zdolności można następnie wykorzystać na rynku pracy i pozyskać dzięki temu więcej pieniędzy. Z drugiej jednak strony rozwijanie zdolności wymaga często długotrwałych, nudnych ćwiczeń, a to może być nie tylko męczące, ale również ograniczać czas wolny i tym samym przeszkadzać w zabawie lub innej formie konsumpcji. Logika świata konsumpcji nakazywałaby zatem rozwijać te zdolności, które mogą przynieść sukces na miarę świata konsumpcji, czyli mają szybkie przełożenie na materialny zysk. Konsument raczej nie będzie rozwijać zdolności, które nie przyniosą mu w bliskiej perspektywie wymiernego zysku, ponieważ zgodnie z zasadami świata konsumpcji będzie to strata czasu. Wyjątkiem będą takie umiejętności, które wprawdzie nie przyniosą zysku, ale ich rozwijanie jest dla konsumenta przyjemne i stanowi formę rekreacji. Zasadniczo jednak konsument nie

97 O. Höffe, *Immanuel Kant...*, s. 190.

98 Ibidem.

będzie dostrzegał konieczności rozwijania własnych zdolności, jeśli nie będzie miał z tego korzyści na miarę świata konsumpcji – albo materialny zysk w bliskiej perspektywie, albo dobra zabawa, albo też podniesienie statusu w oczach innych konsumentów.

Drugi rodzaj obowiązków to obowiązki wobec innych, również podzielone na obowiązki zupełne i obowiązki niezupełne. Do obowiązków zupełnych wobec innych zaliczony jest zakaz składania fałszywego przyrzeczenia. Z tym konsument ma poważny problem. Najważniejszy dla konsumenta jest bowiem on sam i jego konsumpcja. Jeśli przyrzeczenie jest fałszywe, ale może przynieść konsumentowi korzyści, należy się spodziewać, że gloryfikując własne dobro, konsument będzie kłamał, przekonany, że czyni właściwie. W ten sposób obowiązek zupełny wobec innych przestaje obowiązywać. Dla konsumenta najważniejszy jest on sam i jeśli fałszywe przyrzeczenie może mu zaszkodzić, będzie mówić prawdę. Punktem odniesienia dla oceny działania jest konsument i jego własne dobro definiowane całkowicie subiektywnie. Obowiązki ulegają relatywizacji i są interpretowane tak, by przynieść jak najwięcej korzyści konsumentowi.

Można zatem zasadnie stwierdzić, że w miejsce obowiązków moralnych sformułowanych przez Kanta wkracza skrajnie rozumiany subiektywizm podszyty utylitaryzmem i brakiem uznania dla drugiego człowieka, zarówno jego potrzeb, jak i samego istnienia. Konsument pozostaje zamknięty w klatce konsumpcji.

Wolność i autonomia konsumenta

Na pierwszy rzut oka konsument wydaje się człowiekiem wolnym, i to w dużo większym stopniu niż jego przodkowie żyjący w społeczeństwie produkcyjnym. Technologia uwolniła człowieka od konieczności wykonywania wielu prac niezbędnych do normalnego życia. Wolność konsumenta różni się jednak znacznie od wolności, o jakiej mówili jego poprzednicy. Zamożny konsument prowadzi dostatnie życie, kupuje i konsumuje, wybiera z bardzo bogatej i różnorodnej oferty. Pracuje w ciągu tygodnia, a w weekend oddaje się konsumpcji, dzięki czemu odpoczywa i czuje satysfakcję. Problemy rozwiązuje, wykupując odpowiednią usługę. Działa zgodnie z własną wolą, nikt i nic go nie ogranicza, pod warunkiem, że spełnia reguły świata konsumpcji, czyli – po pierwsze – posiada odpowiednie środki finansowe, a po drugie – stosuje się do zasad i reguł świata konsumpcji.

Wydaje się jednak, że wolność konsumenta, podkreślana chociażby przez reklamy w stylu „jesteś tego warta” lub „a kto powiedział, że nie możesz być sobą”, jest pozorna i stała się sztuczną kreacją środków masowego przekazu, pułapką, w którą ma dać się złapać współczesny człowiek. Należy być wolnym, ale wolnym w świecie konsumpcji jest się jedynie wówczas, gdy spełnia się odpowiednie wymagania.

Sposób rozumienia wolności w świecie konsumenta mocno odbiega od rozumienia wolności jeszcze w połowie XX wieku. Tak jak cała rzeczywistość życia konsumenta, tak jego wolność ogranicza się do kwestii materialnych i wydaje się dotyczyć tylko i wyłącznie możliwości wyboru sposobu wydatkowania swoich środków finansowych. Jej milcząco założoną, oczywistą podstawą są dotychczasowe zdobycze demokratycznego świata i wolnego rynku, czyli cały katalog praw i wolności, który przysługuje i jest gwarantowany każ-

dej jednostce będącej obywatelem demokratycznego, wolnego państwa. Konsument dobrowolnie ogranicza jednak rozumienie wolności do wymiaru konsumpcji. Z wolności politycznej korzysta, gdy widzi w tym własną korzyść, uważa ją zresztą, podobnie jak dobrobyt, za coś oczywistego, o co nie trzeba zabiegać, co jest i będzie. Ponownie do głosu dochodzi wiara konsumenta w niezbywalne prawo do dobrobytu.

Podobnie jak wspomniana wcześniej idea autentyczności, również rozumienie wolności w świecie konsumpcji jest spłaszczony, pozbawiony subtelności i mocno ograniczony do takiej formy, która jest prosta i zrozumiała dla większości konsumentów. Konsument, chcąc sprostać wymaganiom świata konsumpcji i zaliczać się do grona cenionych, szanowanych i wartościowych członków społeczeństwa, zgodnie z „horyzontem znaczeń” i „imaginarium społecznym”, w jakim jest zanurzony, rozumie swoją wolność jako zakres możliwości finansowych. Innymi słowy – wolność zależy od zasobności portfela⁹⁹. W świecie, w którym pieniądź odgrywa coraz większą rolę, w którym wszystko, jak twierdzi Michael Sandel, otrzymuje w końcu swoją cenę, również wolność mierzona jest przy pomocy finansowych kryteriów. Wolny konsument to konsument bogaty. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że wolność, o której mowa, to wolność na miarę świata konsumpcji, wolność konsumowania. O jej niezbędnej podstawie, jaką jest demokratyczny porządek i gwarancja obowiązywania jego wartości, wcale się nie mówi.

Aby być wolnym na miarę świata konsumpcji, konsument – paradoksalnie dobrowolnie – oddaje się w niewolę własnych pragnień i potrzeb konsumpcyjnych. Wolność konsument sobie kupuje, podobnie jak wolny czas i zorganizowany wypoczynek. Wolność w świecie konsumpcji wyraża się w konsumpcji na wysokim poziomie i w realizacji potrzeb konsumpcyjnych, zarówno tych prawdziwych

99 Zob. Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, Kraków 2009, s. 16. Na temat postrzegania wartości jednostki poprzez jej siły konsumpcyjne zob. J. Mysona Byrska, *Wpływ wartości świata konsumpcji na sferę publiczną...*

(jak np. posiadanie lokum), jak i sztucznych (nowy gadżet elektroniczny lub coś w tym stylu). Wolna wola konsumenta jest podporządkowana zasadom świata konsumpcji, zgodnie z tym, jak funkcjonuje Taylorowski „horyzont znaczeń” i „imaginarium społeczne”.

Konsumując, kupując i wydając pieniądze, konsument czuje się częścią większej wspólnoty i wyzbywa się poczucia osamotnienia. Jest jednym z wielu takich samych konsumentów, co zapewnia mu poczucie bycia we wspólnocie. W procesie edukacji nastawionej na zysk nauczył się, że ważne w życiu są przede wszystkim pieniądze, nie uczono go wrażliwości na inne wartości ważne w życiu człowieka. Tych, którzy nie mają środków finansowych, dominujący pragmatyzm połączony z neoliberalnym rynkiem często stawia na marginesie lub – jak pisze Bauman – zalicza do koniecznych i niezbędnych „strat ubocznych” w rozwijaniu dobrobytu większości¹⁰⁰. Niestety, konsument nie tylko nie nauczył się, jak ograniczać własne potrzeby, ale wręcz przeciwnie – wpojono mu, że potrzeby należy mieć i realizować je tak szybko, jak to tylko jest możliwe. W efekcie powstaje „społeczeństwo tych, co pragną, a nie czekają”¹⁰¹, w którym posiadanie karty kredytowej w miejsce książeczki oszczędnościowej jest powodem do dumy. Dzięki „nowym ułatwieniom”¹⁰² (np. kredyty) konsument na własne życzenie, często długo o to zabiegając, może stać się „nowym niewolnikiem”¹⁰³ (np. biorąc kredyt). Realizuje swoje pragnienia konsumpcyjne natychmiast – jest wolny w swoich wyborach i zarazem przez nie zniewolony z powodu konieczności sięgania po nowe ułatwienia. W ten sposób, czasami na całe pokolenia, konsument jest wprawdzie „wolny od przesta-

100 Z. Bauman, *Straty uboczne: nierówności społeczne w epoce globalizacji*, przeł. J. Hunia, Kraków 2012, s. 11. Na temat biednych w świecie konsumpcji zob. J. Mysona Byrska, *O pracy bogatych i biednych...*

101 Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy...*, s. 66.

102 G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji...*, s. 65.

103 Por. J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne...*, s. 94.

rzalego tabu oszczędności”¹⁰⁴, ale – jak dodaje Baudrillard – „kredyt jest w istocie postacią systematycznej społeczno-ekonomicznej tresury mającej na celu zmuszenie całych pokoleń konsumentów do oszczędzania, ale nie dobrowolnego, lecz wymuszonego koniecznością spłacenia zaciągniętego w przeszłości zobowiązania”¹⁰⁵. I tak konsument jest jednocześnie człowiekiem wolnym (ponieważ nabył dobro, które było mu potrzebne) i zniewolonym na własne życzenie, z powodu realizacji własnych potrzeb. Co gorsza, nastąpiło odwrócenie ról – dobra nie służą już i nie są podporządkowane konsumentowi, lecz wręcz przeciwnie – konsument, chcąc je zachować, zaczyna im służyć i to one kierują jego życiem. Dobra zaczynają panować nad konsumentem i określać jego życie.

Konsument jest zatem niewolnikiem własnych potrzeb i pragnień, żyje na własne życzenie w klatce konsumpcji, którą sam sobie tworzy, poddając się temu, co w jego otoczeniu jest ważne i decyduje nie tylko o statusie, ale również o wartości jednostki. Sam konsument nie postrzega jednak kredytu jako formy zniewolenia, odwrotnie – posiadanie wielomilionowego kredytu jest bardzo często w oczach innych konsumentów świadectwem sukcesu na miarę świata konsumpcji. Konsumenta stać na kredyt – jest to bardzo ważnym wyznacznikiem statusu społecznego. Jedynie bogaty człowiek posiada bowiem zdolność kredytową. Konsumpcja na wysokim poziomie świadczy o sukcesie i wolności konsumenta, ale wolności mierzonej wyłącznie poziomem konsumpcji, zależnej i podporządkowanej możliwościom finansowym.

Zredukowanie wolności jednostki do kwestii materialnych, do możliwości finansowych, jest całkowitym zaprzeczeniem tego, jak rozumiano wolność przed pojawieniem się konsumpcjonizmu. Wolność i wolna wola konsumenta spro-

104 Ibidem.

105 Ibidem.

wadzają się do dokonywania konsumpcyjnych wyborów. Takie ograniczenie rozumienia wolności i wolnej woli możliwe jest jedynie w stabilnym demokratycznym państwie, gdy istnieje wolny rynek i nie ma bezpośredniego zagrożenia wojną. Dla Kanta podstawą własnej woli jest zupełnie coś innego. To zdolność do działania według przedstawianych sobie praw¹⁰⁶. Wola to dla Kanta zdolność do dystansowania się od własnych potrzeb i pragnień, a z tym konsument mie- wa poważne kłopoty, ponieważ w świecie konsumpcji nie- realizowanie pragnień, nienabywanie nowych dóbr oznacza niemożność bycia szczęśliwym.

Szczęście – podobnie jak inne wartości w świecie kon- sumpcji – się kupuje. Jest to taki sam towar jak wszystkie inne. To dzięki nabywaniu konsument czuje się szczęśliwy. Jest to bardzo ulotne i nietrwałe szczęście, które zwykle trwa tak długo, jak długo pozyskane dobro jest nowe. To kolejna pułapka, w jaką wpada konsument, który chce być wolny i szczęśliwy. Konsumpcja daje bowiem jedynie chwilową ekscytację i pogoń za szczęściem musi zacząć się od nowa¹⁰⁷.

Pragnienie szczęścia jest naturalnym dążeniem człowie- ka. Również Kant postrzegał szczęście i dążenie do szczęścia jako coś naturalnego¹⁰⁸. W żadnym wypadku nie utożsamiał jednak szczęścia z nabywaniem dóbr. Szczęście dla Kanta to zadowolenie z całego istnienia, zadanie, które stoi przed człowiekiem i które człowiek może wypełnić, jeśli będzie żył zgodnie z obowiązkiem¹⁰⁹. Szczęście nie jest jednak dla Kan- ta ogólnym prawem i nie stanowi determinującego motywu moralności, ponieważ uwarunkowane jest empirycznie¹¹⁰. W świecie konsumpcji szczęście jest bardzo mocno zależ-

106 O. Höffe, *Immanuel Kant...*, s. 174.

107 B. Żmuda, *Pułapka szczęścia współczesnego człowieka*, „Logos i Ethos” 2016 (40), numer specjalny 1, s. 41–50.

108 O. Höffe, *Immanuel Kant...*, s. 197.

109 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, Warsza- wa 2004, par. 3, Uwaga II.

110 Zob. O. Höffe, *Immanuel Kant...*, s. 198.

ne od widocznych oznak dobrobytu, szczęście się kupuje, a przynajmniej taki przekaz płynie z „horyzontu znaczeń” konsumpcjonizmu: zakupy czynią człowieka szczęśliwym¹¹¹.

Wolność konsumenta to również brak ograniczeń ze strony innych ludzi; ten sposób rozumienia wolności jest bliski temu, jak Kant rozumiał wolność jednostki. Jeśli działanie nie narusza wolności innych, jednostka ma prawo działać zgodnie z własną wolą, co więcej – jest to jej prawo, a nawet, jak chce Höffe, „jedyna miara wszelkich praw”¹¹². Według Kanta wolność jest przyrodzona człowiekowi, jest to wolność ograniczona wolnością innej jednostki. O ile konsument bardzo dobrze rozumie swoje własne prawa, o tyle uznanie praw, w tym również wolności innej jednostki, zwłaszcza gdy oznacza to konieczność ograniczenia własnych konsumpcyjnych dążeń, trafia na niezrozumienie. Miarą świata konsumpcji jest pieniądz; kto go posiada, może naruszać sferę wolności biedniejszych jednostek, które z braku środków finansowych nie mają jak się bronić, ponieważ wszystko – również obrona – kosztuje. Kupić w świecie konsumpcji można wszystko – w tym również wolność i prawo do jej naruszania. Nadanie ceny wszystkiemu, tryumfalizm rynkowy, wyraźnie kłóci się z rozumieniem wolności jako przyrodzonym prawem każdego do posiadania nienaruszalnej sfery.

111 Por. M. Lindstrom, *Zakupologia: prawda i kłamstwa o tym, dlaczego kupujemy*, przeł. M. Zielińska, Kraków 2009, passim.

112 O. Höffe, *Immanuel Kant...*, s. 218.

Mam, więc jestem bardziej

Własność w społeczeństwie i świecie konsumpcji stanowi jeden z ważniejszych wyznaczników wartości jednostki. W świecie, w którym to, co zewnątrz, warunkuje ocenę człowieka i jego status społeczny, stan posiadania nabiera niezwykłego znaczenia. Posiadane dobra swoją jakością i rynkową wartością wskazują na jakość życia konsumenta i świadczą o przynależności do odpowiedniej grupy konsumentów. Wizerunek konsumenta jako człowieka kształtowany jest na podstawie tego, co posiada, jakie na pierwszy rzut oka robi wrażenie¹¹³. Innymi słowy, jeśli posiada rzeczy nie spełniające wymogów konsumpcjonizmu, nie jest ceniony; jeśli wygląda biednie, nikt w rozmowie nie będzie się liczył z jego zdaniem.

Własność w świecie konsumpcji nadaje znaczenie swojemu posiadaczowi. Można odnieść wrażenie, że to przedmioty, którymi otacza się konsument, ze względu na swoją wartość rządzą człowiekiem. W świecie konsumpcji przedmioty faktycznie kierują działaniem konsumenta, konsument jest im podporządkowany. Co więcej, w otoczeniu konsumenta można znaleźć więcej ważnych przedmiotów niż ludzi. Konsumenta otaczają przedmioty, to przedmioty mówią o tym, kim jest¹¹⁴. Przedmiot nie może być nigdy jeden, występuje w seriach, kolekcjach, liniach itp. Tylko posiadanie odpowiedniego zestawu daje gwarancję, że ma się to, co należy, aby być na odpowiednim poziomie¹¹⁵, czy też wręcz – by

113 H.D. Thoreau, *Walden, czyli życie w lesie*, przeł. H. Cieplińska, Poznań 2010, s. 113.

114 J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna...*, s. 7 i n.

115 Nie wystarczy kupić tylko szamponu. Do kompletu gwarantującego czyste włosy należą: odżywka, maska, mgiełka, lakier itp. Zob. ibidem, s. 9–10.

w ogóle być w świecie konsumpcji. Tu „być” – jak w każdej rzeczywistości, gdzie dominuje materializm – oznacza przede wszystkim „mieć”.

Gdy już mowa o przedmiotach, warto zwrócić uwagę, że zgodnie z zasadami świata konsumpcji przedmioty, którymi otacza się konsument, również uległy istotnej zmianie. Przede wszystkim przestały być trwałe. Produkt wyliczony jest na określoną liczbę użyć, a potem się psuje. Jest to tzw. planowe postarzenie produktów¹¹⁶. Dzięki temu możliwa jest sprzedaż większej liczby wyprodukowanych przedmiotów. Przedmioty się psują, ich przydatność jest krótka, a jakość niska – wszystko po to, by konsument był skłonny do nabywania nowych. Masowo produkowane przedmioty tracą również cechę unikalności, jest ich wiele i są identyczne. Unikatowość i trwałość stają się cechami coraz rzadziej spotykanymi w świecie konsumpcji. Nietrwałe i zunifikowane przedmioty powodują, że powstają tzw. nie-miejsca, czyli miejsca, które wszędzie, bez względu na położenie geograficzne, wyglądają tak samo i pełnią identyczne funkcje¹¹⁷. Gdy przedmioty są nietrwałe i jednakowe, konsument, który poprzez otaczające go przedmioty zyskuje na znaczeniu i określa, kim jest, zmuszony jest do zwracania jeszcze większej uwagi na to, czym się otacza i w jakim stanie jest to, co warunkuje jego status społeczny.

Własność w świecie konsumpcji jest nie do przecenienia. Nadaje konsumentowi wartość i znaczenie, prestiż i miejsce w strukturze społecznej. Ubogi, ten, kto nic nie ma lub posiada bardzo mało, w tym świecie nie tylko się nie liczy, ale może być postrzegany jako zagrożenie, ponieważ nie jest

116 Por. V. Packard, *The waste makers*, New York 1960; G. Slade, *Made to break. Technology and obsolescence in America*, Harvard 2006. Por. D. Mazur, *Szczęście w nabywaniu. „Samotrawiąca namiętność” społeczeństwa konsumentów*, „Logos i Ethos” 2016 (40), numer specjalny 1, s. 77–91.

117 O nie-miejscach zob. M. Augé, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chymkowski, Warszawa 2012, s. 53.

w stanie spełniać wymagań świata konsumpcji i jego konsumpcja jest mocno ograniczona. Co więcej, gdy uboższego nie otacza wiele przedmiotów, nie wiadomo, kim jest, wiadomo za to na pewno, kim nie jest – nie jest konsumentem na odpowiednim poziomie. Samo istnienie biednego może w bogatych konsumentach wywoływać chęć niesienia pomocy i dzielenia się dobrami, a to z kolei może ograniczyć ich możliwości konsumpcyjne¹¹⁸. Biedny w świecie konsumpcji ma mniejsze możliwości znalezienia dobrej pracy czy zdobycia wykształcenia, ponieważ brak zaplecza finansowego zmusza go do podjęcia pracy tu i teraz. Jako że świat konsumpcji ocenia i wartościuje według wyglądu, biedny już na samym początku, przy pierwszym kontakcie, ma mniejsze szanse na sukces niż ktoś, kto wygląda dobrze¹¹⁹. Jest to doskonale widoczne w przypadku prekariuszy, czyli biednych pracujących. Prekariusz to produkt uboczny świata konsumpcji. To ktoś, kto nie posiada stałego miejsca zatrudnienia i mimo wykształcenia nie znajduje pracy na dłużej. Pracuje na krótkoterminowe umowy, sezonowo, dorywczo itp. Wykonuje prace, które dla konsumenta nie są atrakcyjne, ponieważ nie wiążą się z odpowiednią gratyfikacją, są uciążliwe, nudne, wymagają dużego wysiłku¹²⁰. Prekariuszem konsument pogardza, prekariusz jest dla konsumenta niewidoczny, ale równocześnie niezbędny, ponieważ ktoś musi wykonać nudne, słabo płatne prace, aby możliwa była konsumpcja na jak najwyższym poziomie. Brak materialnych dóbr powoduje, że prekariusz nie zalicza się do tych, którym świat konsumpcji służy, ale jednocześnie nie jest jeszcze „stratą uboczną”.

118 J. Mysona Byrska, *O pracy bogatych i biednych...*

119 Kto nie wierzy w siłę wyglądu, może sprawdzić w ekskluzywnym sklepie. W większości przypadków wygląd zadecyduje o tym, jak zostaniemy obsłużeni.

120 Zob. G. Standing, *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*, przeł. K. Czarnecki, P. Kaczmarski, M. Karolak, Warszawa 2014.

Posiadane dobra zawsze ułatwiały człowiekowi życie. Również dla Kanta własność oznacza władzę, po pierwsze – nad rzeczami, które do człowieka należą, a po drugie – nad tymi, którzy te rzeczy chcieliby mieć. Własność dla Kanta jest uprawniona, człowiek zgodnie z prawem może i powinien posiadać różne dobra¹²¹. Nie wolno jedynie wyzbywać się prawa do własności samego siebie. Można wyzbyć się dobrowolnie wszelkiej własności osobistej, nie może być to jednak wymuszone, ponieważ jest to sprzeczne z rozumem. Potrzeba własności uzasadniana jest „z rozumowego namysłu nad wolnością zewnętrzną w perspektywie społecznej”¹²². Kant podkreśla, że to człowiek posiada własność, a nie jest posiadany przez własność. Kant jest konsekwentny – człowiek ma zawsze być celem, nigdy tylko środkiem, nie może też służyć przedmiotom. Służba przedmiotom lub różnego rodzaju dobrom materialnym wydaje się stanowić dla Kanta zaprzeczenie człowieczeństwa w jego najgłębszej istocie. Odwrócenie hierarchii, jakie ma miejsce w świecie konsumpcji, i podporządkowanie człowieka dobrom materialnym, w tym m.in. zyskowi i innym zasadom wolnego rynku, jest w koncepcji Kanta nie do przyjęcia.

Własność w świecie konsumpcji generuje dwa problemy. Po pierwsze, bardzo istotnie wpływa na życiowy sukces i możliwość jego osiągnięcia oraz utrzymania, co pozostaje zgodne z regułami świata konsumpcji, który nadaje jednostce znaczenie i wartość odpowiednio do tego, co posiada. Po drugie, właśnie z powodu tak wielkiego znaczenia własności konsument, aby zyskać szacunek, prestiż i uznanie, często służy swoim dobrom materialnym. Oznacza to, że dobra posiadane przez konsumenta wymagają od niego bardziej wyłożonej pracy, niż gdyby ich nie posiadał. W świecie, w któ-

121 I. Kant, *Metafizyczne elementy teorii prawa*, przeł. C. Tarnogórski, [w:] M. Szyszkowska, *U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii człowieka*, Warszawa 1972, s. 171–210. Por. O. Höffe, *Immanuel Kant...*, s. 218–219.

122 Por. O. Höffe, *Immanuel Kant...*, s. 219.

rym rola pieniądza stale rośnie, a własność nadaje wartość jednostce, również posiadanie kosztuje. Koło się zamyka – aby posiadać, trzeba mieć odpowiednie środki finansowe, a to z kolei generuje konieczność większej ilości pracy¹²³. Porządek, o którym mówi Kant, zostaje odwrócony – własność sprawuje władzę nad konsumentem. W ten sposób konsument zostaje przez to, co posiada, uprzedmiotowiony. Odbywa się to w sposób trudno zauważalny – konsument nabywa dobra, powiększa swoją własność, by spełnić swoje potrzeby i zrealizować pragnienia. Na pierwszy rzut oka nie ma w tym nic złego. Konsument powinien czynić z własności użytek, wykorzystywać ją do swoich celów. Bardzo często jednak posiadanie – zwłaszcza dóbr kupionych na kredyt – pokazuje, że jest dokładnie na odwrót. Konsument, chcąc posiadać i być dzięki temu wolnym na miarę świata konsumpcji, służy temu, co posiadał. To, co posiadał, z jednej strony zapewnia mu więc sukces, ale z drugiej – niewoli i przywiązuje do siebie.

Utrata własności w świecie konsumpcji postrzegana jest jako życiowa klęska. Można dodać, że utrata własności zawsze była postrzegana jako klęska. Kiedyś jednak tracono wraz z własnością prestiż, ale nie status społeczny. Zubożała szlachta pozostawała szlachtą, dobre nazwisko nadal miało znaczenie z powodu całej związanej z nim historii. Dzisiaj konsument, tracąc własność, traci zarówno prestiż, jak i znaczenie, ulega marginalizacji, ponieważ nie może konsumować na odpowiednim poziomie, a tylko konsumpcja na wymaganym poziomie pozwala na przynależność do świata konsumpcji. Można jeszcze raz podkreślić: w świecie konsumpcji stan posiadania decyduje o znaczeniu, wartości

123 Oczywiście nie dotyczy to tych konsumentów, którzy potrafią posiadać dobra tak wykorzystywać, by przysparzały im środków finansowych. Konsument należący do grupy zwykłych konsumentów najczęściej pracuje, by spłacić zaciągnięte kredyty na zrealizowane potrzeby konsumpcyjne, bez których nie byłby w stanie prowadzić życia na odpowiednim poziomie.

i możliwościach rozwoju jednostki. Dla biednego w świecie konsumpcji nie ma miejsca.

W świecie konsumpcji skonsumowane może zostać wszystko, a jeśli tak, to wydaje się, że można posiadać nie tylko dobra materialne, ale również to, co niematerialne. Takim niematerialnym dobrem, bardzo cennym w świecie konsumpcji, jest wolny czas, i to taki wolny czas, który pozostaje po wypełnieniu związanych z pracą obowiązków. Im większą ilość czasu do własnej dyspozycji konsument posiada, tym wyżej stoi w hierarchii i tym większym cieszy się prestiżem. Oczywiście pod warunkiem, że posiadany wolny czas poparty jest odpowiednim statusem materialnym (dom, samochód, ubrania itp.). Wolny czas należy wykorzystywać zgodnie z wymaganiami świata konsumpcji, czyli na podnoszenie jakości konsumpcji. Paradoksalnie może się to odbywać poprzez propagowanie i uprawianie dekonsumpcji.

Modna od pewnego czasu dekonsumpcja, czyli niekonsumowanie, ograniczanie i racjonalizowanie potrzeb, ma w swoim założeniu rozwiązanie problemów konsumenta, który oceniany jest przez pryzmat poziomu swojej konsumpcji. Dekonsumpcja miała być lekarstwem na „konsumpcyjną grypę” – *influenzę*¹²⁴. Trzy zasady dekonsumpcji miały pomóc konsumentowi wyzwolić się spod wpływu świata konsumpcji: *reduce* – czyli ograniczanie, *reuse* – czyli ponowne używanie i wykorzystanie rzeczy już raz użytych oraz *recycling*, którego nie trzeba tłumaczyć. Te trzy zasady mają za zadanie nauczyć konsumenta, jak świadomie, wolno, etycz-

124 Słowo *influenza* to złożenie słów: *affluence* ‘dobrobyt’ i *influenza* ‘grypa’. Konsumpcyjna grypa oznacza charakterystyczny dla konsumpcjonizmu stosunek do dóbr: należy posiadać coraz więcej. Objawami *influenzy* są: gorączka zakupów, popadanie w długi, stres i przepracowanie. Jej skutki to: niska samoocena ze względu na zbyt niski stan posiadania, frustracja, infantylizm i brak tolerancji. Zob. M. Ziemkowski, *Grypa prosto z dobrobytu*, „Charaktery” 2007, nr 7, <http://charaktery.eu/arttykul/1533> (dostęp: 15.09.2017).

nie i racjonalnie konsumować¹²⁵. Paradoks polega na tym, że poprzez realizowanie zasad dekonsumpcji konsument nie ucieka ze świata konsumpcji, ale wpada w nową niszę, w której konsumpcja ma wprawdzie inny charakter, ale nadal, aby móc brać w niej udział na odpowiednim poziomie, niezbędne jest posiadanie odpowiednich środków finansowych oraz przede wszystkim wolnego czasu.

Główna zasada dekonsumpcji brzmi: „mniej znaczy lepiej”; liczyć powinna się jakość, a nie ilość, tak ważna i podkreślana w świecie konsumpcji. Konsument powinien ograniczyć swoje potrzeby, kupować mniej, ale za to produkty i wyroby dobrej jakości, zwracając uwagę przede wszystkim na wykonanie i pochodzenie, a w przypadku produktów żywnościowych na wartości odżywcze. Dekonsumpcja przypomina, że należy być odpowiedzialnym za to, co się kupuje, gdzie się kupuje i w jakich ilościach. Zakazane jest wyrzucanie, ponieważ kłóci się z zasadami reduce, reuse i recykling. Konsument ma być odpowiedzialny, patrzeć w przyszłość i zastanawiać się nad swoim działaniem. Innymi słowami, ma zacząć myśleć o tym, co konsumuje i jakie są tego dalekosiężne skutki.

Dekonsumpcja przywraca również znaczenie oszczędzaniu i oszczędnemu gospodarowaniu dobrami. Zepsute sprzęty należy zgodnie z zasadą reuse naprawiać, a nie wyrzucać, nawet jeśli trzeba za naprawę zapłacić prawie tyle samo co za nowy sprzęt. Stoi to w jawnej sprzeczności z gloryfikacją nowości i kosztuje.

Propagowany jest prosty styl życia, ponieważ obfitość pozbawia wolności¹²⁶. Taki styl życia nie jest jednak tani, bo prostota wymaga posiadania rzeczy trwałych, dobrej jakości, solidnych, które wprawdzie kupowane są raz na wiele lat, ale ich cena jest o wiele wyższa. Wymaga też odporności na

125 E. Szul, *Dekonsumpcja – moda czy sposób na kryzys*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 2010, nr 24, s. 317.

126 D. Loreau, *Sztuka prostoty*, przeł. J. Sobotnik, Warszawa 2011.

reklamę, na opinię otoczenia oraz umiejętności panowania nad własnymi pragnieniami. Konsument musi się tego dopiero nauczyć.

Dekonsumpcja posiada kilka odmian, takich jak: ekokonsumpcja, konsumpcja racjonalna, konsumpcja lokalna, konsumpcja etyczna i *slow food* (przeciwieństwo *fast food*)¹²⁷. Każdy z rodzajów dekonsumpcji niesie ze sobą szczytną ideę przyjaznego i odpowiedzialnego konsumowania i każdy wymaga ograniczenia pragnień. Kwintesencją dekonsumpcji jest *slow life*, a powolność staje się cnotą.

Niestety dekonsumpcja w świecie konsumpcji bardzo szybko ulega skonsumowaniu, ponieważ konsument jest w stanie skonsumować wszystko¹²⁸, również tak piękne idee jak idea dekonsumpcji, której celem jest ucieczka ze świata konsumpcji. Uwolnienie dzięki przyjęciu prostego stylu życia okazuje się tylko pozorne, ponieważ staje się formą konsumpcji, modą, która za chwilę może zostać zastąpiona przez inną, nową, ciekawszą. Najbardziej wyzwalające spod panowania konsumpcjonizmu jest ograniczanie konsumpcji, a przynajmniej próba wyzwolenia się spod panowania przedmiotów. Aby sprostać wymaganiom dekonsumpcji, paradoksalnie trzeba dysponować odpowiednią ilością środków finansowych. *Slow food* oznacza konieczność poświęcenia większej ilości czasu na przygotowanie jedzenia od podstaw, a czasem dysponują zazwyczaj ci, którzy mają odpowiedni poziom finansowy. Ten, kto oddaje się dekonsumpcji, może to również czynić na pokaz – tym samym podnosząc swoją wartość w oczach innych, zabieganych konsumentów. Aby oddawać się dekonsumpcji, dokonywać przemyślanych wyborów z bogatej oferty, przygotowywać od podstaw posiłki z kupionych na bazarze produktów, mieszkać daleko od męczącego miasta itp., potrzeba nie tylko odpowiednich umiejętności (np. gotowanie), ale również

127 E. Szul, *Dekonsumpcja – moda czy sposób na kryzys...*, s. 322.

128 Zob. B. Barber, *Skonsumowani: jak rynek psuje dzieci...*, passim.

czasu oraz – o ironio – pieniędzy. Powszechnie wiadomo, że ekologiczne produkty, przedmioty wyprodukowane zgodnie z zasadami *fair trade* przez firmy spełniające wymagania etycznych audytów, są droższe niż to, co oferują różnego rodzaju wielkie sklepy i sieciówki, które również, dostrzegłszy nowy trend, wprowadzają w swoich kolekcjach tzw. zielone linie – produkty droższe, reklamowane jako wyprodukowane w warunkach zgodnych z wymaganiami etyki.

Dekonsumpcja w świecie pełnym nadmiaru szybko staje się rodzajem mody. Ten, kto decyduje się na dekonsumpcję, odróżnia się od innych i to bardzo pozytywnie – działa świadomie i odpowiedzialnie, jest ekologiczny i etyczny, a przynajmniej tak jest postrzegany¹²⁹. Trzeba pamiętać, że świat konsumpcji lubuje się w pozorach i różnego rodzaju symulacjach, które znaczeniowo pozostają puste. Dla konsumenta dekonsumpcja to nowy sposób na wyróżnienie się z tłumu konsumentów, dodanie sobie wyjątkowości, nabranie cechy indywidualności; w ten sposób, zamiast uciec z pułapki świata konsumpcji, konsument wpada w nią jeszcze głębiej. Oczywiście przy pomocy zasad proponowanych przez dekonsumpcję można próbować uciec ze świata konsumpcji, ale nie wystarczy tylko ograniczyć konsumpcji czy ją zracjonalizować, trzeba jeszcze zacząć myśleć i działać samodzielnie, odpowiedzialnie – a to może być dla większości konsumentów trudne i męczące, ponieważ wymaga czegoś więcej niż konsumowania na pokaz dóbr wysokiej jakości, drogich, wyprodukowanych według etycznych standardów i mniej powszechnie dostępnych, a następnie cieszenia się z reakcji innych konsumentów.

129 Współcześnie coraz częściej firmy wykorzystują pojęcie etyki. Produkty reklamowane są jako wyprodukowane w warunkach zgodnych z wymaganiami etyki, bez udziału pracy dzieci itp. Świat konsumpcji w ten sposób „konsumuje” również etykę i jej znaczenie dla człowieka. Jest to jednak osobny problem, wymagający daleko idących analiz. Na temat znaczenia etyki w biznesie zob. C. Porębski, *Czy etyka się opłaca? Zagadnienia etyki biznesu*, Kraków 1997.

Kant mógłby uznać proponowane przez zwolenników dekonsumpcji podejście za właściwe. Tyle tylko, że do bycia prawdziwie etycznym i moralnym nie wystarczy postępować według zasad dekonsumpcji. Kant za dobre uznaje jedynie działanie zgodne z obowiązkiem, ze względu na obowiązek¹³⁰. A tego w dekonsumpcji nie ma. Dekonsumpcja za swój punkt odniesienia przyjmuje jednostkę i to jednostkę chce nauczyć właściwego korzystania z dóbr. Pojawia się odpowiedzialność i wezwanie do odpowiedzialnego działania, ale chodzi przede wszystkim o dobro jednostki, a dopiero w dalszej perspektywie o dobro ogółu. Brakuje podkreślenia wymiaru, który dla Kanta jest tak istotny – powszechnego prawa, które obowiązuje niezależnie od wszystkiego. Dekonsumpcja wskazuje na pewne elementy ogólnego dobra (np. lokalna konsumpcja oznacza oszczędzanie na kosztach transportu żywności), ale jej celem jest lepsze życie, a nie wypełnianie powszechnych obowiązków. Mimo wszystko jest to jednak bardzo cenna idea i być może jedynie w takiej formie może trafić do konsumenta skupionego na sobie i własnej konsumpcji. Zbyt wysokie wymagania zostałyby od razu odrzucone. Dekonsumpcja uczy ograniczania swoich potrzeb i pragnień, posiada formę mody i w tej właśnie formie jest siłą. Mimo wszystko może pomóc konsumentowi uwolnić się z pułapki własnych pragnień i świata konsumpcji, ponieważ zachęca do myślenia.

130 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*

Konsument jako zagrożenie

Podporządkowanie praktycznie wszystkich sfer życia zasadom i prawom rynku powoduje, że w świecie i w społeczeństwie konsumpcyjnym dominuje utylitarystyczne podejście. Z etyki proponowanej przez Kanta zostaje niewiele. Konsument wszystko podporządkowuje konsumpcji. Zna swoje prawa jako konsumenta i potrafi je egzekwować, stawiać wymagania i żądać. Bardzo często przyjmuje postawy roszczeniowe wobec słabszych, zależnych od siebie lub po prostu chętnych do niesienia pomocy¹³¹; czuje się panem, gdy kupuje, kieruje się subiektywizmem, ponieważ tego został nauczony. Świat konsumpcji jest dla konsumenta na jego skinienie, oczywiście pod warunkiem, że jest odpowiednio uposażony.

Przeciętny konsument nie myśli, nie zastanawia się nad swoim postępowaniem. Nie ma takiej potrzeby, świat konsumpcji uczy go systematycznie, co i jak powinien konsumować, jakie są jego potrzeby itd. W efekcie konsument jest szczególnego rodzaju chamem, prostakiem, który nie widzi nic złego w swoim postępowaniu, bo przecież inni też tak postępują. Można czasami odnieść wrażenie, że konsument jest przykładem wiary i praktykowania darwinizmu społecznego. Problem pojawia się, gdy ktoś silniejszy zaczyna praktykować darwinizm społeczny wobec konsumenta. Wtedy zaczyna się krzyk i płacz.

Konsument jako jednostka posiada szereg mało przyjaznych drugiemu cech. W masie staje się tłumem, i to tłumem niebezpiecznym. Bez zasad, uległym temu, kto potrafi nim pokierować, kto obieca większą i lepszą konsumpcję bez wysiłku albo dzięki wysiłkowi innych, którzy zostaną uczy-

131 Por. R. Sennett, *Szacunek w świecie nierówności...*, passim.

nieni odpowiedzialnymi za niepowodzenia konsumenta i za wszystko zapłacą. Mit cargo zadba o to, by konsument nie zapytał, skąd się biorą dobra, które konsumuje, ani czym kosztem powstały. Wiara w cud konsumpcji oraz prawo do dobrobytu jest tak wielka, że pytań się nie stawia.

Konsument stawia pytania, gdy zostaje wyrwany z letargu konsumowania, nie rozumie, dlaczego nie może nadal konsumować. To przecież jego naturalne prawo – do konsumowania, do dobrobytu. Gdy nagle prawa świata konsumpcji zostają naruszone, konsument jest niemile zaskoczony, oburzony i żąda ich przywrócenia. Nie rozumie, co się stało, ponieważ nie interesowało go nic poza własną konsumpcją, nie nauczył się szacunku dla drugiego człowieka i wszystko traktuje przedmiotowo, nie umie się ograniczyć. Ma również problem z dostrzeżeniem i uznaniem za równorzędne potrzeb innych ludzi. Dla konsumenta liczy się tylko on sam i realizacja jego potrzeb.

Podsumowanie

Konsument żyje w świecie spłaszczonym, ograniczonym do tego, co materialne. Przedmiotem konsumpcji jest dla niego wszystko: religia, rodzina, polityka, wartości. Wszystko można przecież użyć i skonsumować, a potem wyrzucić bez zastanowienia, bo jest już zużyte, stare i niemodne, wystarczy nawet, że nie jest nowe.

Konsument nie liczy się z innymi, ponieważ ma poczucie, że inni się z nim nie liczą. Podlegając uprzedmiotowieniu, utowarowieniu, jak chce Bauman, konsument wszystko sam traktuje przedmiotowo, również innych ludzi, a często i siebie samego. Umożliwia mu to nadawanie ceny wszystkiemu i kupowanie oraz sprzedawanie bez sentymentów.

Pogardza, ponieważ inni nim pogardzają. Nie szanuje, ponieważ szacunek oparty na pieniądzu przemija tak szybko, jak wydawany jest pieniądz, a kupiona rzecz lub usługa przestaje być nowa. Szacunek wzbudza tylko i wyłącznie pieniądz, i to duży.

Konsument bierze udział w nieustannym wyścigu o wszystko. Stale coś musi zmienić na lepsze, czyli nowe, i nie ma znaczenia, czy chodzi o przedmioty czy o ludzi. Wymianie podlegają zarówno znajomi, jak i przedmioty takie jak samochód. Miarą wartości jest to, co zewnętrzne, oraz rynkowa cena.

Wszystko, co głosił Immanuel Kant, w świecie konsumenta wydaje się mieć postać karykatury, jest wykrzywione jak w krzywym zwierciadle, przeinaczone lub zapomniane. Zasady etyczne, imperatywy, wolna wola i wolność zmieniają kształt i znaczenie. Postulaty praktycznego rozumu nie zaprzątają konsumenta, jest na to zbyt zajęty sprawami materialnymi, które nie mają końca i nie zostawiają czasu na refleksję, która mogłaby spowodować ograniczenie

konsumpcji. Spłaszczony do wymiaru czysto materialnego i utylitarne „horyzont znaczeń” konsumenta nie pozwala na ucieczkę ze „smutnej klatki konsumpcji”, w której konsument tkwi na własne życzenie. Poprzez konsumpcję zapełnia bowiem egzystencjalną pustkę, z zapełnieniem której nie radzi sobie skonsumowana religia sprowadzona do roli służebnej wobec konsumenta.

Próby wyjścia ze świata konsumpcji są trudne, między innymi z tego względu, że wszystko może stać się przedmiotem konsumpcji. Nawet ucieczka od cywilizacji, wyjazd w odległe miejsce, nie rozwiąże problemu, ponieważ konsumpcjonizm to niewłaściwe nastawienie do dóbr, odwrócenie hierarchii wartości i nieumiejętność uznania człowieczeństwa jako celu, nigdy tylko środka. Ostentacyjne niekonsumowanie dóbr nie jest ucieczką ze świata konsumpcji.

Ze świata konsumpcji potrafi uciec jedynie ten, kto jest w stanie przyswoić sobie taką hierarchię, w której liczy się przede wszystkim człowiek i jego dobro, a przedmioty materialne służą człowiekowi – czyli przyjąć punkt widzenia Kanta. Trudność polega również na tym, że współczesny człowiek do normalnego życia potrzebuje wielu dóbr, a jeśli chce sprostać wymaganiom rynku i nie ulec marginalizacji i dołączyć do Baumanowskich „strat ubocznych”, musi część z nich wymieniać na bardziej nowoczesne. Jan Paweł II o konsumpcjonizmie mówił, że jest to błąd mentalny¹³²; człowiek może i powinien konsumować stworzone w tym celu dobra, ma to jednak robić mądrze, czyli tak, by nie zostać podporządkowanym prawom, które obowiązywać mogą jedynie w świecie rzeczy.

132 Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 28–29, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/sollicitudo.html.

ZAKOŃCZENIE

Uniwersalna i wzniosła etyka Kanta nie sprawdza się w świecie konsumpcji. Świat ten poddaje bowiem prawom, zasadom i regułom konsumpcji wszystko – również etykę. W efekcie z pięknej etyki Kanta pozostaje wykrzywiona karykatura, w której człowiek jest podporządkowany zasadom ekonomicznym wolnego rynku. Konsument nie przypomina Kantowskiego wspaniałego człowieka, który kieruje się moralnym prawem i powszechnym obowiązkiem. Prawa świata konsumpcji czynią z niego smutnego, uzależnionego od konsumpcji (między innymi od zakupów) pseudobohatera, szukającego szczęścia w nie-miejscach i otaczającego się całymi seriami przedmiotów.

W pierwszej części książki spróbowano pokazać wielkość etyki Immanuela Kanta. W części drugiej, której głównym tematem był konsument w świecie konsumpcji, podjęta została próba nakreślenia, co dzisiaj zostaje z etyki Kanta. Zostaje niestety bardzo niewiele, lub też prawie nic. Smutne wnioski płynące z analiz pokazują ogromną siłę świata konsumpcji oraz bezradność i bezowocność poszukiwań uniwersalnych dróg wyjścia z tego świata. Konsumpcjonizm oceniany bywa jako bolączka współczesnego świata. Wydaje się jednak, że jest to coś więcej niż tylko pewien niedostatek współczesności. To głęboka choroba, na którą bardzo trudno znaleźć uniwersalny lek. Być może w ogóle go nie ma. Ani dekonsumpcja, ani ekokonsumpcja nie są bowiem uniwersalnymi sposobami rozwiązania problemów konsumpcjonizmu.

Z całą pewnością pewnym ratunkiem jest powrót do personalistycznych ujęć. Ale niestety wydaje się to rozwiązaniem dostępnym jedynie dla tych, którzy są w stanie ograniczyć swoje konsumpcyjne roszczenia i zrezygnować z części wspaniałych dóbr dostępnych w świecie konsumpcji.

Przedłożona monografia może budzić pewien niedosyt u czytelnika. Nie zostały podane sposoby i metody rozwiązania problemów generowanych przez świat i społeczeństwo konsumpcji. Etyka Immanuela Kanta wydaje się niejako zawieszona w próżni współczesnego świata konsumpcji. Pytanie jednak, czy w ogóle wypracowanie jakichś rozwiązań jest możliwe? To pytanie między innymi o to, czy jesteśmy w stanie przekonać głodnego dóbr i luksusu człowieka, że powinien tych dóbr i tego luksusu nie chcieć.

Bibliografia

- Aldridge Alan, *Konsumpcja*, przeł. Maciek Żakowski, Warszawa 2006.
- Augé Marc, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. Roman Chymkowski, Warszawa 2012.
- Bakan Joel, *Dzieciństwo w obłęzieniu. Łatwy cel dla wielkiego biznesu*, przeł. Hanna Jankowska, Warszawa 2013.
- Bal Karol, *Wprowadzenie do etyki Kanta*, Wrocław 1995.
- Barber Benjamin, *Skonsumowani: jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, przeł. Hanna Jankowska, Warszawa 2008.
- Baudrillard Jean, *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2006.
- Baudrillard Jean, *Symulakry i symulacja*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa 2005.
- Bauman Zygmunt, *Konsumowanie życia*, przeł. Monika Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.
- Bauman Zygmunt, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, przeł. Stanisław Obirek, Kraków 2006.
- Bauman Zygmunt, *Straty uboczne: nierówności społeczne w epoce globalizacji*, przeł. Justyn Hunia, Kraków 2012.
- Buchner Wojciech, *Kant – państwo i prawo*, Kraków 1996.
- Bukowski Jerzy, *Dobro i zło a moralność w etyce Kanta*, Kraków 1984.
- Carus Paul, *Nauka Buddy*, przeł. W. Dynowska, Wrocław 1996.
- Combs James E., *Świat zabawy. Narodziny nowego wieku ludycznego*, przeł. Olga Kaczmarek, Warszawa 2011.
- Gielarowski Andrzej, *Kryzys kultury – kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Lévinas, Henry*, Kraków 2016.
- Górnik-Durose Małgorzata, Mróz Bogdan, Zawadzka Anna M., *Zakończenie. Współczesna oferta supermarketu szczęścia – nowe zjawiska w zachowaniach konsumenckich. Trójgłos interdyscy-*

- plinarny, [w:] *W supermarkecie szczęścia O różnorodności zachowań konsumenckich w kontekście jakości życia*, red. Małgorzata Górnik-Durose, Anna M. Zawadzka, Warszawa 2012, s. 321–345.
- Hartmann Nicolai, *Wypisy z „Etyki”*, wybór, red., wstęp Marian Grabowski, przeł. Zbigniew Zwoliński, Toruń 1999.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Światosław Florian Nowicki, Warszawa 1990.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1982.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1–2, przeł. Janusz Grabowski, Adam Landman, Warszawa 1958.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Zasady filozofii prawa*, przeł. Adam Landman, Warszawa 1969.
- Höffe Otfried, *Immanuel Kant*, przeł. Andrzej M. Kaniowski, Warszawa 1995.
- Hostyński Lesław, *Karnawał czy post? O moralnych zagrożeniach w świecie konsumpcji*, Warszawa 2015.
- Hostyński Lesław, *Wartości w świecie konsumpcji*, Lublin 2006.
- https://pl.wikipedia.org/wiki/Kim_Kardashian (dostęp: 08.09.2017).
- https://pl.wikipedia.org/wiki/Kulty_cargo (dostęp: 07.09.2017).
- Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/sollicitudo.html.
- Jarecka Urszula, *Luksus w szarej codzienności. Społeczno-moralne konteksty konsumpcji*, Warszawa 2013.
- Jaspers Karl, *Der philosophische Glaube*, München 1974.
- Jaszewska Dagmara, *Kultura – rzecz gustu? O kilku granicach supermarketyzacji kultury*, „Kultura – Media – Teologia” 2011, nr 4, s. 19–33.
- Jerusalem Wilhelm, *Wstęp do filozofii Kanta*, przeł. Julia Dicksteinówna, Warszawa 1926.
- Kant Immanuel, *Co to jest Oświecenie?*, przeł. Adam Landman, [w:] Tadeusz Kroński, *Kant*, Warszawa 1996, s. 164–173.
- Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, Warszawa 1986.

- Kant Immanuel, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Benedykt Bornstein, Warszawa 2004.
- Kant Immanuel, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gaflecki, Warszawa 1984.
- Kant Immanuel, *Metafizyczne elementy teorii prawa*, przeł. Czesław Tarnogórski, [w:] M. Szyszkowska, *U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii człowieka*, Warszawa 1972, s. 171–210.
- Kant Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, München 1976.
- Kant Immanuel, *O pozornym prawie do kłamstwa z miłości do człowieka*, przeł. Adam Landman, [w:] Tadeusz Kroński, *Kant*, Warszawa 1996, s. 173–180.
- Kant Immanuel, *Prolegomena*, przeł. Benedykt Bornstein, Warszawa 1993.
- Kant Immanuel, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. Aleksander Bobko, Kraków 1993.
- Kant Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mściśław Wartenberg, Warszawa 1981.
- Kapuściński Ryszard, *Lapidarium IV*, Warszawa 2000.
- Lasch Christopher, *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, przeł. Grzegorz Ptaszek, Aleksander Skrzypek, Warszawa 2015.
- Lindstrom Martin, *Zakupologia: prawda i kłamstwa o tym, dlaczego kupujemy*, przeł. Magdalena Zielińska, Kraków 2009.
- Loreau Dominique, *Sztuka prostoty*, przeł. Joanna Sobotnik, Warszawa 2011.
- Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes*, Lwów 1928.
- Mazur Damian, *Szczęście w nabywaniu. „Samotrawiąca namiętność” społeczeństwa konsumentów*, „Logos i Ethos” 2016 (40), numer specjalny 1, s. 77–91.
- Mysona Byrska Joanna, *Demokracja wobec zysku. Zysk jako możliwe zagrożenie demokracji*, „Filo-Sofija”, 35 (2016/4), s. 71–80.
- Mysona Byrska Joanna, *O polityce, polityczności i antypolityce*, Kraków 2016.
- Mysona Byrska Joanna, *O pracy bogatych i biednych w społeczeństwie konsumpcyjnym*, „Lingua ac Communitas”, 25, 2015, s. 191–200.

- Mysona Byrska Joanna, *Odpowiedzialność konsumenta w świecie konsumpcji*, [w:] *Spoleczna odpowiedzialność gospodarki. Perspektywa interdyscyplinarna*, red. Stanisław Fel, Lublin 2014, s. 149–158.
- Mysona Byrska Joanna, *The female consumer, who she is, who she wants to be and who she cannot be as a consumer*, „Humanities and Social Sciences”, 23 (2016/4), s. 203–213.
- Mysona Byrska Joanna, *Wartości w świecie konsumpcji. Porównanie poziomu rozwoju społeczeństwa konsumpcyjnego w Polsce i na Słowacji*, [w:] *Filozofia w praktyce*, red. Leszek Kopciuch, Lublin 2015, s. 59–78.
- Mysona Byrska Joanna, *Wpływ wartości świata konsumpcji na sferę publiczną*, „Filo-Sofija”, 29 (2015/2/I), s. 105–114.
- Mysona Byrska Joanna, *Wykłady z etyki*, Kraków 2015.
- Mysona Byrska Joanna, *Zbywatele, prekariusze i praca w świecie konsumpcji*, „Filo-Sofija”, 29 (2015/2/II), s. 205–217.
- Nowak Witold, *Etyka cnót i etyka autentyczności*, [w:] *Autentyczność w życiu publicznym*, red. Władysław Zuziak, Joanna Mysona Byrska, Kraków 2011.
- Nussbaum Martha Craven, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Łukasz Pawłowski, Warszawa 2016.
- Packard Vance, *The waste makers*, New York 1960.
- Porębski Czesław, *Czy etyka się opłaca? Zagadnienia etyki biznesu*, Kraków 1997.
- Punpur Marcin, *Dialektyka Oświecenia i krytyka rozumu instrumentalnego*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5543> (dostęp: 11.09.2017).
- Ritzer George, *Magiczny świat konsumpcji*, przeł. Ludwik Stawowy, Warszawa 2009.
- Sandel Michael, *Czego nie można kupić za pieniądze: moralne granice rynku*, przeł. Adam Chromik, Tomasz Sikora, Warszawa 2013.
- Sandel Michael, *Żeby odnowić demokrację, potrzeba nam solidarności. Lewicy jej zabrakło*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn świąteczny”, 08.09.2017.

- Sennett Richard, *Etyka dobrej roboty*, przeł. Jan Dzierzgowski, Warszawa 2010.
- Sennett Richard, *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, przeł. Jan Dzierzgowski, Warszawa 2006.
- Sennett Richard, *Kultura nowego kapitalizmu*, przeł. Jan Dzierzgowski, Warszawa 2010.
- Sennett Richard, *Upadek człowieka publicznego*, przeł. Hanna Janowska, Warszawa 2009.
- Sennett Richard, *Szacunek w świecie nierówności*, przeł. Jan Dzierzgowski, Warszawa 2012.
- Slade Giles, *Made to break. Technology and obsolescence in America*, Harvard 2006.
- Standing Guy, *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*, przeł. Krzysztof Czarnecki, Paweł Kaczmarski, Mateusz Karolak, Warszawa 2014.
- Swift Adam, *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, przeł. Anna Krzynówek, Kraków 2010.
- Szlendak Tomasz, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wrocław 2008.
- Szostek Andrzej, *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 2008.
- Szul Elżbieta, *Dekonsumpcja – moda czy sposób na kryzys*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 2010, nr 24, s. 316–328.
- Taylor Charles, *Etyka autentyczności*, przeł. Andrzej Pawelec, Kraków 2005.
- Taylor Charles, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. Adam Puchejda, Karolina Szymaniak, Kraków 2010.
- Thoreau Henry David, *Walden, czyli życie w lesie*, przeł. Halina Ciepłińska, Poznań 2010.
- Weber Max, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. Bogdan Baran, Jan Miziński, Warszawa 2010.
- Żelazny Mirosław, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 1993.
- Żmuda Barbara, *Pułapka szczęścia współczesnego człowieka*, „Logos i Ethos” 2016 (40), numer specjalny 1, s. 41–50.

Indeks nazwisk

- Abramciów Rafał 28
Aldridge Alan 84
Augé Marc 125
- Bakan Joel Conrad 102
Bal Karol 33
Baran Bogdan 81
Barber Benjamin R. 93, 105,
115, 131
Baudrillard Jean 87, 88, 90–92,
94–96, 101, 104, 111, 114,
115, 120, 121, 124
Bauman Zygmunt 82, 85, 89,
95, 98, 111, 115, 119, 120,
136
Berkeley George, bp 49, 68
Bobko Aleksander 44, 110
Bornstein Benedykt 50, 122
Budda, właśc. Siddhartha
Gautama 26
- Carus Paul 26
Chromik Anna 89
Chymkowski Roman 125
Cieplińska Halina 124
Combs James E. 96
Cyceron, Marcus Tullius Cicero
78
Czarnecki Krzysztof 126
- Dynowska Wanda 26
Dzierzgowski Jan 78, 79, 82
- Fel Stanisław 96
Fichte Johann Gottlieb 27
- Gałecki Jerzy 14
Gielarowski Andrzej 73, 79
Górnik-Durose Małgorzata
103, 104
Grabowski Janusz 62
Grabowski Marian 19
- Hartmann Nicolai 19
Hegel Georg Wilhelm Friedrich
17, 26, 27, 35, 54, 55, 58–66
Heraklit z Efezu 5
Höffe Otfried 75, 108, 115, 116,
122, 123, 127
Hostyński Lesław 74, 87, 90,
104
Hume David 10, 32
Hunia Justyn 120
- Ingarden Roman 8, 90
- Jan Paweł II (Karol Wojtyła), PP
137
Jankowska Hanna 85, 93, 102
Jarecka Urszula 83, 103
Jaspers Karl 11
Jaszewska Dagmara 85
- Kaczmarek Olga 96
Kaczmarek Paweł 126
Kaniowski Andrzej Maciej 75
Kant Immanuel 5, 7–11, 13–72,
74–77, 86, 90, 92, 108, 110,
112, 113, 115–117, 122, 123,
127, 128, 133, 134, 136–139
Kapuściński Ryszard 97

- Kardashian Kimberly Noel 104
Karolak Mateusz 126
Kartezjusz, René Descartes 32, 49
Kopciuch Leszek 103
Kroński Tadeusz 36
Królak Sławomir 88, 90
Krzynówek Anna 114
- Landman Adam 27, 36, 62
Lasch Christopher 101
Lindstrom Martin 123
Loreau Dominique 130
- Mazur Damian 125
Miziński Jan 81
Montaigne Michel Eyquem de 48
Mróz Bogdan 103, 104
Mysona Byrska Joanna 84, 85, 94–97, 99, 100, 102, 103, 108, 114, 119, 120, 126
- Nowak Witold Marek 100
Nowicki Światosław Florian 17
Nussbaum Martha z d. Craven 83, 84
- Obirek Stanisław 95
- Packard Vance 125
Pawelec Andrzej 99
Pawłowski Łukasz 84
Porębski Czesław 132
Ptaszek Grzegorz 101
Puchejda Adam 100
Punpur Marcin 106
- Ritzer George 88, 99, 102, 120
Rousseau Jean-Jacques 18
- Sandel Michael J. 88, 89, 119
Scheler Max 76
Schiller Friedrich 33, 37
Sennett Richard 78–83, 85, 87, 134
Sikora Tomasz 89
Skrzypek Aleksander 101
Slade Giles 125
Sobotnik Joanna 130
Sokrates 10
Standing Guy 126
Stawowy Ludwik 88
Swift Adam 114
Szlendak Tomasz 85
Szostek Andrzej 108
Sztuka Mariusz 28
Szul Elżbieta 130, 131
Szymaniak Karolina 100
Szyszkowska Maria 127
- Tarnogórski Czesław 127
Taylor Charles Margrave 99, 100, 106
Thoreau Henry David 124
- Wartenberg Mściśław 22, 113
Weber Max 81
Wyrwas-Wiśniewska Monika 85, 89
- Zawadzka Anna Maria 103, 104
Zielińska Magdalena 123
Ziemkowski Marcin 129
Zuziak Władysław 100
Zwoliński Zbigniew 19
- Żakowski Maciek 84
Żmuda Barbara 122

Indeks rzeczowy

- aprioryzm 68
autentyczność 99–101, 119
biedny 95, 120, 126, 129
bogaty 85, 96, 98, 103, 106,
114, 119, 121, 126
czas 48, 55, 78, 80–82, 86, 88,
90, 91, 93, 96, 97, 103, 116,
119, 129–132, 136
wolny czas 88, 90, 97, 116,
119, 129, 130
człowiek 5–22, 24–34, 37–40,
42–48, 50, 52–57, 59–71,
73–91, 96, 100–108, 110,
111, 115, 117, 118, 120–124,
127, 132, 135, 137–139
darwinizm społeczny 134
dekonsumpcja 129–133, 138
demokracja 114
determinizm 13
dobrobyt 91, 95, 101, 115, 119,
120, 123, 129, 135
dogmatyzm 75
doświadczenie 9, 20, 28, 38, 39,
49, 64, 68, 69
działanie 5, 9, 10, 13–18, 20,
21, 23, 35, 39, 43, 45–47,
57, 62, 66, 69, 70, 85, 87, 96,
100, 101, 106, 107, 110, 111,
115–117, 122–124, 130, 133
edukacja 83, 84, 88, 120
egzystencjalizm 67
elastyczność 81
etyka 5, 6, 10, 11, 17, 27–32,
34, 35, 42, 44, 47–50, 54, 57,
59, 60, 62, 64–72, 74–77, 86,
92, 105, 113, 115, 132, 134,
138, 139
filozofia 6–8, 13, 17–19, 21, 24,
26, 29, 39, 41, 44, 51, 55, 57,
59, 65, 67, 72, 78
filozofia moralna 9, 10, 25,
28, 33, 35, 59, 60, 64, 66, 67,
71, 75
formalizm 17, 26, 54, 58–66, 76
formalizm etyczny 26, 59–66
horyzont znaczeń 100, 102,
109, 110, 119, 120, 123, 137
idealizm 18, 49, 50, 53, 54, 68,
69
imperatyw 36, 47, 48, 113, 136
imperatyw kategoryczny 5,
23, 25, 31, 35, 38, 39, 47,
48, 50, 60–63, 69, 70, 75, 77,
113, 115
indeterminizm 12
indywidualizm 100, 101
infantyлизм 104, 105, 129
infantylizacja 105
intelekt 10, 15, 16, 19, 49, 68, 70
intuicjonizm etyczny 67
kantyzm 31, 59, 69, 72
kapitalizm 80, 87
nowy kapitalizm 80–87
kargizm 95

- konsument 6, 73–78, 83–86, 88, 91–138
 konsumpcja 74, 76, 82, 83, 88, 92–98, 101, 103–106, 109, 111, 112, 115–119, 121, 122, 126, 128–138
 społeczeństwo konsumpcyjne 73, 74, 76, 77, 79, 86, 87, 92, 93, 96, 98, 109, 115, 124, 134, 139
 świat konsumpcji 6, 73–77, 79, 84–88, 90–100, 102–104, 106–110, 112–139
 świątynia konsumpcji 88
 konsumpcjonizm 6, 74, 78, 80, 82, 83, 85, 87, 98, 99, 109, 121, 123, 124, 129, 131, 137, 138
 korzyści 42, 45, 48, 56, 85, 87, 105, 108, 117, 119
 kredyt 81, 99, 120, 121, 128
 kryzys 57, 73, 79, 98
 kryzys edukacji 83, 84
 kryzys kultury 73, 79
 kultura 73, 77–80, 82–85
 upadek kultury 73, 77–86

 marnotrawstwo 96, 109
 materializm 29, 87, 125
 moda 103, 104, 131–133
 moralność 8, 10, 11, 17, 18, 21, 24–58, 60, 61, 63–65, 67–72, 74, 75, 108, 110, 122

 nadmiar 96, 132
 naturalizm 29, 30, 67
 neokantyzm 67
 nierówność 84, 114, 115
 nowość 81, 83, 93–95, 130

 obowiązek 5, 24, 30, 31, 34, 37–40, 42, 43, 45, 51–53, 60–62, 64, 69, 71, 74, 92, 108, 110, 113–117, 122, 129, 133, 138
 oszczędzanie 81, 82, 98, 121, 130, 133

 pieniądz 81, 82, 86, 89, 96, 97, 99, 103, 116, 119, 120, 123, 128, 132, 136
 postępowanie 5, 13, 14, 18, 20, 21, 25, 30, 33, 35, 36, 39, 41, 45–47, 50, 52, 53, 60, 62, 64, 68, 69, 134
 powinności 30, 31, 34, 37, 47, 51–54, 56, 68, 70, 71, 96, 109, 113
 pracownik 80, 83
 pragmatyzm 29, 87, 120
 prawa 12–16, 21, 23–26, 28, 29, 34, 35, 37, 42, 46, 47, 51, 56, 63–65, 69, 72, 88, 91, 92, 95, 101, 107, 108, 113, 114, 118, 119, 122, 123, 127, 133–135, 137, 138
 nowe prawa 90–92
 prawo etyczne 69
 prawo moralne 5, 16, 17, 21, 23–26, 31, 32, 36–38, 42, 45, 46, 50–54, 62, 63, 69–72
 prawda 15, 26, 36, 49, 60, 61, 68, 69, 80, 117
 prekariusz 126

 recykling 129, 130
 reduce 129, 130
 relatywizm 75, 100, 101, 109
 religia 44, 78, 93, 110–112, 136, 137

- religia zakupów 102
- reuse 129, 130
- rozum 7–10, 14–26, 29, 31, 35, 37–39, 42, 48–50, 52, 54–56, 68, 70, 74, 76, 106–108, 110, 115, 127, 136
- rozum instrumentalny 106–108
- rozum racjonalny 106–108
- równość 95, 113, 114
- rynek
 - myślenie rynkowe 88
 - rynek pracy 80, 83, 116
 - rynek neoliberalny 120
 - rynek wolny 85, 87–89, 118, 122, 127, 138
 - tryumfalizm rynkowy 87–89, 123
- rzeczywistość 5, 6, 16, 18, 37, 55, 57, 63, 66, 68, 76, 78–81, 83, 87–89, 91, 96, 97, 106, 108, 113, 118, 125
- hiperrzeczywistość 88
- subiektywizm 64, 101, 108, 117, 134
- subiektywność 62, 109
- subiektywizacja 23
- symulakr 88, 111
- szacunek 11, 34, 35, 37, 41, 69, 72, 82, 83, 108, 114, 127, 135, 136
- świadomość 16, 17, 22, 23, 27, 29, 35, 39, 41, 46, 49–51, 53, 54, 60, 65, 71, 73, 82
- świat ponowoczesny 73, 74, 101
- tożsamość 80
- trwałość 88, 125
- unikatowość 125
- uprzedmiotowienie 83, 94, 116, 128, 136
- utowarowanie 89
- utyliitaryzm 87–89, 117
- wartość 6, 10, 19, 35, 39, 43, 47, 48, 52, 53, 55, 62, 63, 64, 71, 74–76, 81, 82, 84, 87–93, 96, 101–103, 106, 112–114, 119–122, 124, 125, 127, 128, 130, 131, 136, 137
- nowe wartości 90–92
- własność 11, 69, 124, 125, 127, 128
- wola 10–25, 28, 32–35, 42, 46–48, 50, 52, 59, 60, 62, 68–70, 74, 75, 100, 118, 120–123, 136
- dobra wola 19, 32, 33, 47, 48, 60, 62, 68
- wolność 8–14, 17–28, 39, 56, 59, 70, 75, 77, 105, 113, 118, 119, 121–123, 127, 130, 136
- zasada 6, 13, 16, 18, 23, 24–26, 28, 31–33, 35, 38, 44, 47, 48, 51–53, 56, 57, 59–64, 68–72, 74–77, 85, 86, 88–90, 93–97, 100–103, 105, 109–111, 113, 115, 116, 118, 120, 125, 127, 129, 130, 132–134, 136, 138
- zasada autonomii woli 17, 23, 24, 69, 75
- zysk 83, 84, 87, 106, 116, 117, 120, 127

Spis treści

Wstęp	5
CZĘŚĆ PIERWSZA (<i>Rafał Abramciów</i>)	7
Jak możliwa jest wolna wola i wolność samego człowieka	12
Fenomenologia wolności w świetle Kantowskich ustaleń filozoficznych	21
Jak możliwa jest moralność i czym jest dla człowieka?	28
Kantowska fenomenologia moralności	41
Krytyka formalizmu etycznego Kanta	59
Podsumowanie	67
CZĘŚĆ DRUGA (<i>Joanna Mysona Byrska</i>)	73
Upadek kultury – ale o co chodzi?	78
Tryumf rynku i utylitaryzmu – kwintesencja świata konsumpcji	87
„Nowe wartości” i nowe prawa	90
Zasady i reguły świata konsumpcji	93
Spłaszczony człowiek-konsument	98
Rozum instrumentalny a rozum racjonalny	106
Powinności, żądania i roszczenia	109
Skonsumowana religia	110
Maksymy i obowiązki w świecie konsumenta	113
Wolność i autonomia konsumenta	118
Mam, więc jestem bardziej	124
Konsument jako zagrożenie	134
Podsumowanie	136
Zakończenie	138
Bibliografia	140
Indeks nazwisk	145
Indeks rzeczowy	147

Joanna Mysona Byrska

dr hab., prof. UPJPII, kierownik Katedry Filozofii Społecznej i Polityki na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Stypendystka GFPS, KAAD (Uniwersytet Alberta i Ludwika we Fryburgu Bryzgowijskim, Niemcy), SAIA (Uniwersytet Konstancyjna Filozofa w Nitrze, Słowacja), współpraca z Instytutem Edyty Stein w Granadzie (Hiszpania), uczestniczka programu CEEPUS. Jej zainteresowania naukowe to: filozofia społeczna, filozofia polityki, etyka stosowana, konsumpcjonizm i postdemokracja. Jest autorką książek: *Demokratyczne państwo prawa i jego znaczenie dla człowieka w myśli Ernsta-Wolfganga Böckenfördego* (2005), *Etyczne aspekty demokracji* (2012), *Wykłady z etyki ogólnej* (2015), *O polityce, polityczności i antypolityce* (2016). Jest również autorką wielu artykułów naukowych.

Podejmowany przez Autorów problem jest nie tylko aktualny, ale wręcz palący. Od dalszych losów, czyli powodzenia bądź niepowodzenia, ideologii konsumpcjonizmu zależą po prostu losy ludzkości, nie tylko losy kultury.

W polskiej literaturze naukowej na temat konsumpcji nie mamy zbyt wielu prac napisanych z perspektywy filozoficznej i etycznej. Niniejszą monografię należy uznać za oryginalną, sytuuje ona bowiem zjawisko konsumpcji w kontekście jednej z najgłębszych koncepcji etycznych wszech czasów – etyce Immanuela Kanta.

Analizy i rozważania Autorów otworzą czytelnikom oczy na niezauważalne być może dla nich aspekty konsumpcji i przyczynią się do poszerzenia ich wolności.


Witold Nowak

Pomimo szybko zmieniającej się rzeczywistości Immanuel Kant jest, zdaniem Otfrieda Höffego, także dzisiaj równoprawnym partnerem w debacie o uzasadnieniu norm etycznych i moralnych. Cieszy zatem, że krakowscy naukowcy, psycholog i etyk społeczny, zogniskowali swoje poszukiwania badawcze na tej jakże istotnej dla filozofii, teologii, nauk społecznych problematyce sensu moralności i etyki oraz jej praktycznych implikacji w cywilizacji konsumpcji.

Zbigniew Waleszczuk

Uniwersytet Pedagogiczny
im. Komisji Edukacji Narodowej
w Krakowie
Prace Monograficzne 832

ISSN 0239-6025
ISBN 978-83-8084-117-8


WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIWERSYTETU PEDAGOGICZNEGO W KRAKOWIE