

Zbigniew Stawrowski

Dylematy kary śmierci na antropologicznym tle

Chrześcijaństwo-Swiat-Polityka nr 19, 28-42

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zbigniew Stawrowski

Dylematy kary śmierci na antropologicznym tle

Artykuł *Dylematy kary śmierci na antropologicznym tle* autorstwa Zbigniewa Stawrowskiego ukazuje antropologiczne zakorzenie różnych, obecnych w publicznej dyskusji, podejść do kary śmierci na gruncie filozoficznym broni tezy o nieodzowności istnienia kary śmierci w prawie państwowym, argumentując za zgodnością takiego rozwiązania z chrześcijańskim spojrzeniem na człowieka.

Słowa kluczowe: kara śmierci, godność człowieka, antropologia, prawo, Kant, chrześcijaństwo

The article *The Death Penalty Dilemmas Against an Anthropological Background* by Zbigniew Stawrowski shows anthropological roots of different approaches to the death penalty present in the public discussion. On the philosophical ground, the author supports the thesis that the existence of the death penalty in the state law is inevitable and that such a solution complies with the Christian view of man.

Key words: death penalty, dignity of human being, anthropology, law, Kant, Christianity

I

Stosunek do kary śmierci to jedna z tych kwestii, w których jak w zwierciadle dostrzec można aksjologiczne fundamenty konkretnej wspólnoty – to, jak rozumie ona człowieka, jego wolność i odpowiedzialność oraz jego stosunek do innych ludzi. Oczywiście, to rozumienie, ta wspólnotowa samoświadomość podstawowych wartości zmienia się w czasie. Kara śmierci, traktowana przez wieki jako coś normalnego i naturalnego, dziś w Europie uchodzi raczej za zaprzeczenie człowieczeństwa. Dobitym tego wyrazem stał się zapis Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej (art. 2.2): „Nikt nie może być skazany na karę śmierci ani poddany jej wykonaniu”.

Podobnej ewolucji zdaje się podlegać również stanowisko Kościoła Katolickiego. Widoczne jest narastające napięcie między tradycyjnym nauczaniem uznającym karę śmierci za słuszną w pewnych ściśle określonych wypadkach, a nowymi wątkami obecnymi w wystąpieniach trzech ostatnich papieży. Wystarczy wspomnieć słowa Jana Pawła

II z encykliki *Evangelium vitae*, że nie powinno się sięgać do najwyższego wymiaru kary poza przypadkami absolutnej konieczności, które obecnie „są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale”¹, Benedykta XVI, że kara śmierci stanowi wręcz obrazę godności człowieka², czy podobną wypowiedź papieża Franciszka podczas tegorocznej audiencji dla delegacji Międzynarodowej Komisji Przeciwko Karze Śmierci³.

To pozorne podobieństwo w postępującym dystansowaniu się wobec kary śmierci, które obserwujemy zarówno w przypadku Unii Europejskiej, jak i Kościoła Katolickiego nie powinno nas jednak mylić. Mimo wspólnego powoływania się na godność człowieka jako fundamentalną wartość⁴, z którą kara śmierci wydaje się nie do pogodzenia, mamy tu do czynienia z zupełnie inną, wręcz przeciwstawną aksjologią. Czy nie daje bowiem do myślenia fakt, iż autorzy Karty jako jedyną grupę, która ochronie życia ma w szczególności podlegać, zdecydowali się wymienić nie osoby niewinne, najsłabsze i najbardziej ochrony potrzebujące – nienarodzone dzieci oraz ludzi chorych i w podeszłym wieku, lecz morderców – tych, którzy z premedytacją pozbawili życia innych?⁵

W przeciwieństwie do tego Kościół w swoim nauczaniu, nawet jeśli jest ono dziś bardziej znuansowane, nadal nie wyklucza definitywnie kary śmierci w stosunku do szczególnie zwyrodniałych przestępców, natomiast jednoznacznie stwierdza, że „bezpośrednie i umyślne zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze aktem głęboko niemoralnym”⁶, i to tych osób – niewinnych i bezbronych – dotyczy przede wszystkim prawo bezwzględnej ochrony życia. Najprościej rzecz ujmując, różnica między obydwoma podejściami polega na tym, że chrześcijańska „opcja na rzecz ubogich” – wrażliwość na ludzi najsłabszych⁷, zderza się tutaj z utylitarzną wizją świata i jej wybiórczym: albo absolutyzującym albo instrumentalnym traktowaniem człowieka. Pakiet światopoglądowy: przeciw karze śmierci, ale jednocześnie za aborcją i eutanazją, nie jest wbrew pozorom wewnętrznie sprzeczny – przeciwnie, jest spójny i konsekwentny a jego korzenie tkwią w kulcie egoizmu, skuteczności, siły i przemocy⁸.

Mogłoby się wydawać, że inny spójny pakiet światopoglądowy: przeciw aborcji, eutanazji i karze śmierci, charakteryzujący bezwzględnych obrońców życia, to właśnie stanowisko Kościoła. Sprawa nie jest jednak taka prosta i rozbija się właśnie o kwestię kary śmierci, która w przeciwieństwie do aborcji i eutanazji nie została jeszcze w nauczaniu Kościoła Katolickiego dostatecznie wyklarowana i pozostaje w jego ramach wciąż przedmiotem otwartej dyskusji. Wystarczy tylko wskazać uderzającą różnicę między wygłoszonym z największą doktrynalną mocą stwierdzeniem Jana Pawła II, iż „bezpośrednie i umyślne zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze aktem głęboko niemoralnym”⁹, a jego intuicyjną

uwagą, że przypadki absolutnej konieczności odebrania życia przestępcy są bardzo rzadkie a *być może* nie zdarzają się już wcale¹⁰.

II

Stanowisko Kościoła wobec kary śmierci ma swoją historię wyznaczoną z jednej strony teologiczną interpretacją tekstów objawionych, a z drugiej strony rozwojem filozoficznej refleksji nad człowiekiem oraz nad sensem prawa stanowionego jako istotnego regulatora relacji międzyludzkich. Ta pierwsza, teologiczna perspektywa musi uwzględniać nie tylko przykazanie „Nie będziesz zabijał” (Wj 20,13), które we właściwym tłumaczeniu powinno brzmieć raczej „Nie będziesz mordował”, ale również obecność w Piśmie św., zwłaszcza w Starym Testamencie¹¹, fragmentów, jednoznacznie nakazujących stosowanie w takiej sytuacji kary śmierci: „kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga” (Rdz 9,6), „jeśli kto tak uderzy kogoś, że uderzony umrze, winien sam śmiercią być ukarany” (Wj 21,12), „ktokolwiek zabije człowieka będzie ukarany śmiercią” (Kpł 24, 17)¹². Zasada „oko za oko, ząb za ząb” (Wj 21, 24), która leży u podstaw tych praw, niesie w sobie przekonanie, że to sam przestępczy czyn stanowi właściwą miarę dla kary, co w czasach, gdy często rządziła zasada „głowa za oko, głowa za ząb” miało swoje pozytywne, miarkujące znaczenie. Oczywiście, w teologicznych rozważaniach nie wolno pominąć innych skłaniających do zastanowienia tekstów, jak choćby tego o Kainie, pierwszym mordercy, którego Bóg przeklina, ale zarazem znaczy znamieniem, aby go nikt pod groźbą siedmiokrotnej pomsty nie pozbawił życia (Rdz 4,8-15). Napięcie między przesłaniem owych trudnych do pogodzenia fragmentów otwiera pole do dyskusji, do poszukiwania takiego sposobu ich rozumienia, który oddałyby najlepiej i najpełniej ich sens.

III

Analiza tekstów objawionych, do której odwołuje się nauka Kościoła nie może się wszakże obyć bez wsparcia filozoficznej refleksji. Dostarcza ona intelektualnych narzędzi, pomagających wydobyć z Pisma św. niedostrzegane dotychczas aspekty oraz przedstawiać nowe, głębsze i bardziej spójne interpretacje. Nauczanie moralne i społeczne Kościoła, także to dotyczące kary śmierci, niesie w sobie konkretną antropologię – filozoficzną wizję człowieka¹³, która stanowi kamień probierczy, pozwalający ocenić wartość rozmaitych rozwiązań czy instytucji. To w wymiarze refleksji antropologicznej należy szukać wskazówek, które mogą rzucić więcej światła na kwestię kary śmierci.

Przyjrzyjmy się zatem trzem najbardziej rozpowszechnionym punktom widzenia na to, czym jest kara, wydobywając zawarte w nich odmienne wizje człowieka, by następnie w tym antropologicznym kontekście rozważyć kwestię zasadności kary śmierci.

1. Kara jako skuteczne odstraszenie

W pierwszym przypadku kara rozumiana jest jako instrument powstrzymywania i odstraszenia przestępców. Jej zadaniem jest uniemożliwienie, albo przynajmniej maksymalne zniechęcenie do popełniania niedozwolonych działań, które naruszają obowiązujący w społeczeństwie porządek. W języku prawniczym pojawia się tu określenie prewencji: z jednej strony chodzi o prewencję szczególną, czyli zniechęcenie samego sprawcy do podobnych czynów, z drugiej – o prewencję ogólną, czyli podobnie zniechęcający czy odstrasżający wpływ wywierany na społeczeństwo jako całość. Kara przy takim podejściu ma być przede wszystkim *skuteczna*. Często mówi się tu także o surowości kary, co w gruncie rzeczy również wskazuje na rozumienie kary jako instrumentu odstraszenia: surowa kara to taka, która ma od przestępstw skutecznie odstraszać.

Jaka wizja antropologiczna tutaj się kryje? Łatwo zauważyć, że w takiej perspektywie człowiek postrzegany jest jako istota, na którą przede wszystkim oddziałuje strach. Aby wymusić na przestępcy i jemu podobnych, by przestrzegał prawa i porządku, należy potraktować go jak niebezpieczne zwierzę¹⁴, odwołując się skutecznie do podstawowego animalnego instynktu. Mamy tu do czynienia z punktem widzenia strażnika bezpieczeństwa i porządku społecznego. Chodzi tylko i wyłącznie o wymuszenie przestrzegania obowiązujących w społeczeństwie norm, o wywołanie za pomocą strachu przed karą oczekiwanych zewnętrznych zachowań jednostek, zaś cały kontekst tego, kim jest przestępca i jakie były wewnętrzne motywy postępowania, które skłoniły go do jego czynu, nie jest w ogóle brany pod uwagę.

Jeśli więc spoglądamy na karę wyłącznie jako na narzędzie skutecznego odstraszenia, to jak przy takim podejściu należałoby oceniać karę śmierci? Trudno w takim przypadku nie dostrzegać jej niewątpliwych zalet. Przecież pozbawienie życia to najdoskonalsza forma prewencji szczególnej definitywnie powstrzymująca przestępcę przed popełnieniem kolejnych zbrodni. Także skuteczność kary śmierci w odstraszeniu innych potencjalnych sprawców byłaby zapewne wysoka, zwłaszcza gdyby dodatkowo – bo i takie pomysły czasem się pojawiają – jej wykonywanie odbywałoby się publicznie, było transmitowane przez media i poprzedzały ją dodatkowo wymyślne tortury.

Z drugiej strony, krytycy teorii odstraszenia nie omieszkali wskazać, że nie miałyby przecież żadnego znaczenia, czy zasądzoną karę wykonywano by na faktycznym sprawcy, czy też na dowolnej przypadkowej osobie – efekt odstraszenia w społeczeństwie, jak można mniemać, byłby dokładnie taki sam. Wydaje się więc, że wyłączne i konsekwentne przyjmowanie takiego rozumienia kary prowadzi do wniosków trudnych do akceptacji. Jeden z krytyków tej teo-

rii, Hegel, podsumował ją precyzyjnie: „Taki sposób uzasadniania kary podobny jest do podnoszenia kija na psa, a człowiek traktowany jest tu nie w swej czci i godności, lecz jak pies”¹⁵.

2. Kara jako wychowanie

Innym sposobem rozumienia kary jest przekonanie, że głównym jej zadaniem jest naprawa przestępcy – jego resocjalizacja. To punkt widzenia wychowawcy, dostrzegającego w sprawcach przestępczych czynów zawsze osoby niedojrzałe i zagubione, którymi odpowiednie instytucje państwa powinny się zaopiekować. To nie przestępca jest tutaj ostatecznie odpowiedzialny za dokonany występki, lecz jakieś niesprzyjające okoliczności, np. uwarunkowania społeczne (rodzina, niestosowne towarzystwo etc.), które nie pozwoliły mu na to, by wyrósł na normalnego, przestrzegającego prawa obywatela. Teraz, kiedy ten fakt jego niedojrzałości już się ujawnił w przestępczym czynie, państwo ma niejako przejąć za sprawcę odpowiedzialność i tak go wychować, by podobne postępowanie już się nie powtórzyło. Tym razem nie chodzi więc już tylko o powstrzymanie zewnętrznych przestępczych zachowań, lecz o realny wpływ na wnętrze przestępcy, o kształtowanie jego osobowości.

Jak tutaj jest traktowany przestępca? Już nie jak niebezpieczne, agresywne zwierzę, lecz jak dziecko, a w każdym razie jak ktoś niedostatecznie dojrzały, kto nie może jeszcze ponosić pełnej odpowiedzialności za swoje czyny, może natomiast dojrzeć pod wpływem stosownej kary, a właściwie pod wpływem całego zespołu działań, którym poddany zostanie w czasie odbywania orzeczonego wyroku, żeby na końcu zostać świadomym i odpowiedzialnym za swoje czyny członkiem społeczeństwa. Także w tym przypadku rozumienia kary istotna jest jej skuteczność. Właściwie wymierzona kara, czyli w tej perspektywie rodzaj przymusowego szkolenia/terapii, to taka, która skutecznie potrafi wychować i resocjalizować przestępcę.

W tej wychowawczej perspektywie nie ma oczywiście żadnego miejsca dla kary śmierci. Trudno bowiem pociągać do bezwzględnej odpowiedzialności osoby uznane z góry za nie w pełni odpowiedzialne, jeszcze trudniej prezentować definitywną eliminację potencjalnego wychowanka – a tak tutaj postrzegani są wszyscy przestępcy – za szczególny sukces wychowawczy.

Słabością takiego podejścia wydaje się natomiast nie przyjmowanie do wiadomości, że nie wszyscy przestępcy dają się zresocjalizować. Są wśród nich zarówno tacy, w których trudno już odnaleźć ślady człowieczeństwa i rzeczywiście zachowują się niczym zwierzęta, jak i tacy, którzy świadomie opierają się wszelkiej resocjalizacji, za to chętnie wykorzystują naiwność osób, usiłujących ich reedukować.

3. Kara jako sprawiedliwa odpłata

Intuicja, że kara to w swej istocie sprawiedliwa odpłata towarzyszy nam od zarania ludzkich dziejów. Odnajdziemy ją w kodeksie Hammurabiego czy w Starym Testamencie, znajdziemy ją także jako podstawę filozoficznej teorii kary u Platona¹⁶. Została ona podjęta, wzbogacona uzasadniającą argumentacją i doprowadzona do dojrzałej formy przez wielkich myślicieli czasów nowożytnych, akcentujących wolność i odpowiedzialność człowieka – przede wszystkim Immanuela Kanta oraz jego kontynuatora Georga W.F. Hegla.

Czym w tej perspektywie jest kara i co stanowi podstawę jej wymierzania? Otóż, nie ma tu już w ogóle mowy o jej skuteczności. Nie ma miejsca na pytanie, jak kara działa i jakie przynosi efekty, jak wpływa na przestępcę i na społeczeństwo. Kara należy do porządku sprawiedliwości – jedynym istotnym pytaniem jest to, czy kara jest sprawiedliwa czy też nie. Sprawiedliwość to zgodnie ze starożytną definicją: „oddać każdemu to, co mu się słusznie należy”¹⁷. To zaś, co się człowiekowi słusznie należy, wyznacza jego własne działanie. Jeśli ktoś postępuje dobrze, należy mu się nagroda, jeśli źle, to należy mu się kara. To jego czyn jest źródłem i miarą kary. Nie chodzi więc o zastanawianie się i spekulowanie, jakie korzystne następstwa przyniesie takie, a nie inne, potraktowanie sprawcy. Kara nie jest tutaj czymś dowolnym, ustalonym w arbitralnej ocenie, tak by mogła okazać się skuteczna w perspektywie prewencyjnej czy wychowawczej, lecz odwrotnie – kara jest dana, jest od początku zawarta i zapisana w samym czynie jako jego konieczna, logiczna konsekwencja. Chodzi tylko o to, by posługując się rozumem rozpoznać ją i właściwie odczytać.

Odsłania się tu przed nami zupełnie inna wizja człowieka. Jest on teraz postrzegany jako rzeczywisty sprawca, to znaczy jako wolna, rozumna i w pełni odpowiedzialna za swoje czyny osoba. To już nie zwierzę czy niedojrzałe dziecko, lecz autonomiczny podmiot moralny, ktoś *sui iuris*, pan własnych działań i zamierzonych przez siebie skutków. Gdy spoglądamy z takiej perspektywy, rodzi się natychmiast zasadnicza krytyka poprzednich sposobów rozumienia kary, które jawią się teraz jako z gruntu amoralne i jawnie niesprawiedliwe, ponieważ poniżają przestępcę, traktując go nie jako cel sam w sobie, lecz jako środek do celu; nie jak rozumny i odpowiedzialny podmiot, lecz jak przedmiot, którego wolno użyć w taki sposób, by wyniknęło z tego coś pożytecznego dla niego samego, lub dla społeczeństwa. „Kara sądowa – twierdzi Kant – (...) nie może nigdy służyć jedynie jako środek wspomagający jakieś inne dobra w stosunku do samego przestępcy czy też do społeczeństwa obywatelskiego, lecz musi zawsze zostać mu wymierzona jedynie dlatego, ponieważ popełnił przestępstwo. Człowiek bowiem nigdy nie może być traktowany jedynie jako środek do realizacji zamierów kogoś innego”¹⁸. Można wręcz powiedzieć, że „karanie” pojmowane jako używanie przestępcy do jakiegoś celu, np. do odstraszenia czy wychowywania, nie ma

nic wspólnego z prawdziwą karą. Nie zasługuje zatem, w ścisłym sensie, na miano kary: nie jest bowiem żadnym wymierzaniem sprawiedliwości, lecz właśnie odstraszeniem, lub wychowywaniem. To odstraszanie i wychowywanie ma oczywiście swoją wartość i bywa użyteczne, ale należy do zupełnie innego porządku niż kara, której właściwym i jedynym żywiołem jest sprawiedliwość. Tak rozumiana kara jest po prostu dla Kanta imperatywem kategorycznym, czyli bezwzględnym obowiązkiem¹⁹, a jej zaniechanie czymś w najgłębszym sensie niemoralnym.

Przyjęcie perspektywy sprawiedliwości i uznanie czynu za jedyny wyznacznik kary ma swoje logiczne konsekwencje w odniesieniu do samego sprawcy. Obowiązuje tu zasada: „z przestępcą należy postąpić tak samo jak on postąpił”²⁰. „Jakie zło zadajesz swemu bliźniemu, który na to niczym nie zasłużył, takie wyrządzasz samemu sobie. Znieważasz go, tym samym znieważasz samego siebie; okradasz go – okradasz samego siebie; zabijasz go, zabijasz w ten sposób samego siebie. Tylko prawo odплаты (*ius talionis*), ale oczywiście, w ramach sądu (a nie w twoim prywatnym osądzie) może w sposób pewny wymierzyć jakość i ilość kary; wszelkie inne [zasady] pozostają chwiejne i z uwagi na inne mieszające się tu względy, nie mogą zawierać żadnej odpowiedniości w stosunku do orzeczenia czystej i ścisłej sprawiedliwości”²¹. Oczywiście, dokładnie taka sama zasada obowiązuje w przypadku najcięższego przestępstwa – świadomego i zamierzonego zabójstwa: „Jeśli zaś popełnił morderstwo, to musi umrzeć. Nie istnieje tutaj żaden surogat, który mógłby zaspokoić sprawiedliwość. Nie ma bowiem żadnej równości między życiem, choćby pełnym zgryzoty, a śmiercią, a więc również żadnej innej równości między zbrodnią a odpłatą jak tylko poprzez śmierć wykonaną na mocy wyroku sądowego na sprawcy”²².

Stanowisko Kanta jest nowożytną odmianą klasycznego stanowiska prawno-naturalnego. Odwołuje się on do danego *a priori*, rozumnego porządku moralnego, który przenika przestrzeń relacji międzyludzkich i wyznacza wolności poszczególnych jednostek właściwe granice. Są nimi słuszne uprawnienia przysługujące każdej osobie, wśród których najbardziej podstawowe to prawo do życia. Istotną częścią tego porządku jest jednak również prawo reakcji na niedozwolone akty ludzkiej wolności, czyli właśnie przywracająca zaburzony ład sprawiedliwa odплата za dokonane przestępstwo. To sam morderczy akt przynosi ze sobą perspektywę kary śmierci i dlatego wymiar sprawiedliwości, jeśli zasługuje na swe miano, nie może tego ignorować. Morderca bowiem nie tylko zabija, lecz swoim zbrodniczym czynem proponuje innym ludziom odmienny porządek oparty na przeciwnej zasadzie: życie drugiego nie jest żadną nieprzekraczalną granicą – wolno mordować! Dopóki zatem ów czyn nie zostanie sprawiedliwie ukarany, ta zbrodnicza zasada obowiązuje i stanowi wyzwanie dla fundamentów moralnego ładu. Jego przywrócenie za pomocą sprawiedli-

wej kary nie jest li tylko potwierdzeniem istnienia obiektywnego porządku moralnego, ale również, paradoksalnie, afirmacją tego, co subiektywne – podmiotowości i wolności samego przestępcy. Jak powiada starożytna zasada: *volenti non fit iniuria* – chcącemu nie dzieje się krzywda. Kto swym czynem proponuje i realizuje ogólną zasadę: „wolno mordować”, wyraża tym samym domniemaną zgodę na bycie zamordowanym. Z tych wszystkich względów, dopóki żyjemy w świecie, w którym pojawiają się mordercy i morderstwa, dopóty musi występować w nim również kara najwyższa – kara śmierci. Tego według Kanta domaga się wprost sama idea godności człowieka! Hegel zaś dodaje: „Pogląd, że kara zawiera w sobie *własne* prawo przestępcy, jest poglądem, w którym przestępcy okazywana jest cześć jako istocie rozumnej”²³.

IV

Wniosek, że sprawiedliwa kara, także kara śmierci, jest imperatywem kategorycznym, czyli bezwzględnym nakazem moralnym będącym konsekwencją uszanowania godności człowieka, wydać się może szokujący, ale jeśli dobrze rozumiemy jego sens, jest on trudny do podważenia. Na pewno nie da się tego zrobić z poziomu utylitarnego, dla którego liczy się tylko, tak czy inaczej pojęta, skuteczność. Z tej perspektywy można jedynie negować samo istnienie czegoś takiego jak sprawiedliwość oraz – co za tym idzie – wolności i odpowiedzialności człowieka. Swoją drogą, współczesne dyskusje wokół kary śmierci pokazują dobitnie, jak dalece dominująca obecnie kultura liberalna odeszła od swoich wolnościowych korzeni, jak słowo liberalizm stało się pustym frazesem, zza którego wyłania się ucieczka od odpowiedzialności i utylitarna chęć przyjemnego, jak i możliwie bezstresowego, życia.

Argumenty skierowane przeciwko karze śmierci, o niewspółmiernie wyższej wadze, odnajdziemy natomiast w filozoficznej wizji człowieka zawartej w nauczaniu Kościoła Katolickiego²⁴. Logika sprawiedliwej odpłaty, jako ogólna podstawa karania przestępców, choć nie jest ostatnio szczególnie podkreślana, nie podlega tutaj zanegowaniu. Jeśli jednak jej efektem miałyby się okazać pozbawienie życia sprawcy, logika ta powinna zostać niejako zawieszona w imię nadrzędnej wartości życia, ponieważ każde życie bez wyjątku, także życie zbrodniarza, ma swoją godność i nieskończoną wartość, jest – jak mówi Kościół – święte. Spór dotyczy, jak widać, sprawy fundamentalnej – różnego źródła i znaczenia ludzkiej godności. Według Kanta podstawą ludzkiej godności jest jego autonomia²⁵, co każe zasadnie postawić pytanie, czy człowiekowi, który nie jest w stanie dokonywać świadomych wyborów, czyli postępować w sposób autonomiczny, przysługuje taka sama wartość jak innym ludziom²⁶. Natomiast w perspektywie chrześcijańskiej pojęcie godności nie jest związane bezpośrednio z świadomymi aktami woli. Jej źródłem jest raczej to, że człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże” i jako taki niesie w sobie tę szczególną wartość zawsze

i wszędzie, od poczęcia do śmierci, na wszystkich drogach i bezdrożach swojego życia²⁷. Ta przyrodzona godność, niczym Kainowe znamię, woła by nie zabijać nawet mordercy.

V

A jednak, nawet jeśli przyjmujemy szerokie rozumienie godności jako świętości życia, nie da się po prostu powiedzieć, że to ujęcie godności, które odwołuje się do autonomii i odpowiedzialności, domagając się od człowieka sprawiedliwej odpłaty za jego czyny, jest bez znaczenia i może być pominięte. Obie te perspektywy, choć w przypadku najcięższych zbrodni wydają się pozostawać w konflikcie, są istotne i trzeba je nieustannie brać pod uwagę. Istniejące między nimi napięcie można wprawdzie osłabić, apelując – jak starają się to czynić ostatnio papieże – o zawieszenie roszczenia płynącego ze strony sprawiedliwości. Można jednak, dokonując dodatkowych rozróżnień, poszukać innego jeszcze rozwiązania.

Drugi argument przeciwko karze śmierci, który możemy odnaleźć w refleksji inspirowanej wrażliwością chrześcijańską, ukazuje to samo napięcie od nieco innej strony. Otóż, o ile nowożytna myśl wolnościowa, w centrum swoich rozważań stawia wolną, świadomą i w pełni odpowiedzialną za swoje czyny jednostkę, o tyle można zapytać, czy nie jest to jakaś idealizacja czy wręcz złudzenie. Czy normalnym statusem człowieka nie jest raczej to, że „nie wie, co czyni”? Przecież nasza wiedza nigdy nie jest pewna; motywy naszego działania, nawet dla nas samych, nigdy nie są w pełni przejrzyste; nasza skończoność, ontologiczna niedoskonałość wydaje się nigdy nas nie opuszczać, naznaczając każdą naszą myśl i każdy czyn. Cóż może wówczas znaczyć owo absolutne wymaganie sprawiedliwości – oddanie każdemu tego, co mu się słusznie należy? Jak pisze w tym kontekście Robert Spaemann: „oddajemy sprawiedliwość i szanujemy godność naszego bliźniego tylko wtedy, gdy nie traktujemy go z pełną powagą. Traktowanie człowieka z pełną powagą równałoby się jego zniszczeniu, żądałoby od niego zbyt wiele”²⁸. Fakt naszej fundamentalnej ontologicznej ułomności zdaje się więc przemawiać mocno przeciwko karze śmierci. Jaki bowiem zabójca mógłby sam o sobie zgodnie z prawdą powiedzieć, że dokonał swojego czynu w pełni świadomie i jest za niego całkowicie odpowiedzialny? Jaki sędzia, któremu przyjdzie ten czyn osądzać, będzie w stanie rozpoznać wszystkie okoliczności i motywy przestępcy tak klarownie, aby móc wydać naprawdę sprawiedliwy wyrok i nie popełnić pomyłki, której nie da się już naprawić?

Z drugiej strony, czy nie jest jednak tak, że tym ważkim zastrzeżeniem podkreślającym skończony wymiar naszego człowieczeństwa, a więc naszą immanentną niedoskonałość, towarzyszy równocześnie świadomość, iż pewne rzeczy możemy jednak stwierdzić z całkowitą, można rzec, absolutną pewnością i nie chodzi tu jedynie o prawdy matematyczne, lecz również o podstawowe zasady moralne? Trudno zaprzeczyć, że człowiek jest w stanie

je rozpoznać, kierować się nimi i żyć niejako w ich obliczu, nawet jeśli w swoich czynach do nich nie dorasta. Absolutny wymiar człowieczeństwa – perspektywa ukazująca go jako w pełni wolną i odpowiedzialną osobą, a z drugiej strony jego przyrodzona niepełność i niedoskonałość, choć pozornie sprzeczne, łączą się ze sobą i wzajemnie przenikają²⁹. Aby oddać każdemu to, co mu się sprawiedliwie należy, żaden z tych wymiarów nie może być pominięty, ani też wzięty w nawias, bo oba ukazują pewną istotną prawdę o człowieku.

VI

Na trop sygnalizowanego wcześniej rozwiązania możemy natrafić właśnie u Kanta, który choć sam nie rozwija dokładniej tego wątku, wprowadza w swej filozofii niezbędne rozróżnienia pozwalające dalej posunąć naszą refleksję. Chodzi tu o różnicę między porządkiem apriorycznym a empirycznym, oraz o związane z tymi porządkami odmienne funkcje naszego umysłu: czysty rozum praktyczny i władzę osądu.

Co wnoszą owe rozróżnienia do sprawy karania i kary śmierci? Otóż, zwracają one naszą uwagę na to, że kwestia ta ma co najmniej dwa odmienne, choć powszechnie mieszane aspekty: prawodawczy i sędziowski. Czym innym jest bowiem refleksja nad kształtem rozumnych i sprawiedliwych praw i kar, gdzie niezbędny jest „czysty działający w sferze zewnętrznych uprawnień prawodawczy rozum”³⁰, a czym innym działalność sędziego, dla której oprócz świadomości ogólnych praw potrzebna jest umiejętność rozpoznawania i osądzania konkretnego przypadku – tu konieczny jest raczej rozsądek, władza sądenia³¹.

Kantowi w jego rozważaniach nad kwestią kary chodzi przede wszystkim o pierwszy aspekt, o rozumne aprioryczne prawo, którego zasadniczą strukturę możemy precyzyjnie określić i która powinna stanowić miarę i punkt odniesienia dla istniejącego w państwie porządku praw stanowionych. To zaś, czy jakiemuś konkretnemu sprawcy zbrodni faktycznie należy się kara śmierci, jest już zupełnie inną sprawą, która musi zostać rozważona w zupełnie innym porządku. Co więcej, nawet gdyby okazało się, że nigdy taki przypadek do tej pory nie zaszedł, ponieważ każdy dotychczasowy morderca zawsze był w jakimś stopniu nie w pełni świadomy, uwikłany w emocje i nie do końca autonomiczny w swoim działaniu, to i tak obecność tej kary w prawie stanowionym jest imperatywem kategorycznym – moralnym nakazem i bezwzględnym wymogiem praktycznego rozumu³². Kara śmierci jest sama w sobie sprawiedliwa, nawet jeśli żaden konkretny człowiek nie zasługiwałby na to, by mu ją sprawiedliwie wymierzyć.

Obie te perspektywy po części łączą się jednak ze sobą. Punkt widzenia rozumnego prawodawcy poprzedza i wyznacza horyzont sędziego wymierzającego sprawiedliwość. Nie

determinuje jednak, właściwych mu, autonomicznych³³ decyzji opartych na rozpoznaniu konkretnego przypadku. Obecność kary śmierci w prawie karnym nie zmusza żadnego sędziego, aby wbrew swojemu sumiennemu osądowi, skazywał przestępcę na ową karę. Jest odwrotnie. Właśnie wprowadzenie ustawowego zakazu jej orzekania radykalnie niszczy fundamenty instytucji wymiaru sprawiedliwości, ponieważ w odniesieniu do wszelkich możliwych do pomyślenia zbrodni rozstrzyga ostatecznie, że żadna z nich na karę śmierci nie zasługuje. W takiej sytuacji sędzia, który osądzając konkretne morderstwo nie dopatrzyłby się u przestępcy żadnych łagodzących okoliczności i uznałby, że słusznie należy mu się kara śmierci, byłby niejako z góry ubezwłasnowolniony i zmuszony przez stanowione prawo do wydania niesprawiedliwego wyroku. Przestałby być sędzią, którego atrybutem jest niezależny osąd, a stałby się posłusznym urzędnikiem państwowym.

O ile rozumny system prawny domaga się obecności perspektywy kary śmierci dla najcięższych zbrodni jako sprawiedliwej odpłaty za popełnione z premedytacją czyny, o tyle sprawiedliwe osądzenie konkretnego przypadku musi uwzględniać te wszystkie aspekty, które dotyczą okoliczności przestępstwa, a zwłaszcza stanu świadomości i motywów sprawcy. Wszystkie sensowne argumenty przeciwko karze śmierci, zwłaszcza te, które dostrzegają w zbrodniarzu zagubionego człowieka, nie tylko mogą, ale powinny być przywoływane i brane pod uwagę w procesie orzekania sprawiedliwości. Ale to sędziowie, a nie prawodawcy są właściwymi adresatami tych apeli. To ich zadaniem jest dostrzegać zawarte w nich argumenty i nie spoglądać na przestępcę jak na abstrakcyjny przypadek typowego zbrodniarza, lecz sprawiedliwie go osądzić w całym jego egzystencjalnym i społecznym uwikłaniu³⁴.

Zbigniew Stawrowski, filozof, profesor w Instytucie Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, dyrektor Instytutu im. Józefa Tischnera w Krakowie. Ostatnio opublikował m.in.: *Budowanie na piasku. Szkice o III Rzeczypospolitej* (2014), *Wokół idei wspólnoty* (2012).

1 Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 56.

2 Benedykt XVI, *Przesłanie na III Światowy Kongres Przeciw Karze Śmierci* (luty 2007) (<http://ekai.pl/wydarzenia/x11959/benedykt-xvi-kara-smierci-obraza-godnosci-czlowieka>)

3 „Dla państwa prawa kara śmierci jest porażką, gdyż zmusza do zabijania w imię sprawiedliwości. (...)”

Kara śmierci stoi w sprzeczności z sensem *humanitas* i miłosierdzia Bożego, które powinno być modelem dla ludzkiej sprawiedliwości. Wiąże się z okrutnym, niehumanitarnym i poniżającym traktowaniem, jakim jest także udęczenie poprzedzające moment egzekucji oraz straszne oczekiwania między ogłoszeniem wyroku a wykonaniem kary. Tortura ta, zadawana w imię sprawiedliwego

- procesu, trwa zwykle wiele lat, co w czasie poprzedzającym śmierć nierzadko prowadzi do choroby i szaleństwa". (http://pl.radiovaticana.va/news/2015/03/20/papie%C5%BC_o_karze_%C5%9Bmierci_jest_pora%C5%BCk%C4%85_pa%C5%84stwa_prawa/1130908)
- 4 Kategoria godności w Kartce Praw Podstawowych Unii Europejskiej podniesiona została wręcz do trzeciej potęgi. Jej pierwszy rozdział pod tytułem *Godność*, rozpoczyna artykuł 1 zatytułowany *Godność ludzka*, w którym czytamy: „Godność człowieka jest nienaruszalna. Musi być szanowana i chroniona”.
 - 5 W artykule 2 Karty jako podstawowe uprawnienie człowieka (pkt. 1) znajdujemy ogólną zasadę: „Każdy ma prawo do życia”, która zostaje następnie (pkt 2.) uszczegółowiona: „Nikt nie może być skazany na karę śmierci ani poddany jej wykonaniu”.
 - 6 Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 57.
 - 7 Chrześcijańska wizja relacji międzyludzkich zawiera w sobie, ale również – poprzez swoją „preferencyjną opcję na rzecz ubogich” – przekracza wizję moralną w Kantowskim sensie tego słowa, tzn. taką, w której w obowiązuje formuła imperatywu kategorycznego: „Postępuj tak, byś człowieczeństwo tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. (Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekład M. Wartenberg, PWN Warszawa, s. 63).
 - 8 Warto przypomnieć tu słowa Thomasa Hobbesa, ponieważ nikt tak dobitnie nie wyraził kryjącego się w postawie utilitarnej przekonania, że za pełnoprawnego, uznanego w swej godności człowieka należy traktować, tylko tego, kto jest dostatecznie silny, by stanowić dla innych zagrożenie. „Równi są ci, którzy mogą uczynić sobie wzajemnie takie same rzeczy. I również równą mają moc ci, którzy mogą najwięcej, a mianowicie zabić innych. Tak więc wszyscy ludzie z natury swej są sobie równi” (T. Hobbes, *Elementy filozofii*, przekład Cz. Znamierowski, t. II, PWN. Warszawa 1956, s. 209).
 - 9 „Dlatego mocą Chrystusowej władzy udzielonej Piotrowi i jego Następcom, w komunii z biskupami Kościoła katolickiego, potwierdzam, że bezpośrednie i umyślne zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze aktem głęboko niemoralnym.” (Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 57)
 - 10 „Jest oczywiste, że aby osiągnąć wszystkie te cele, wymiar kary i jakość kary powinny być dokładnie rozważone i ocenione, i nie powinny sięgać najwyższego wymiaru, czyli do odebrania życia przestępcy, poza przypadkami absolutnej konieczności, to znaczy, gdy nie ma innych sposobów obrony społeczeństwa. Dzisiaj jednak, dzięki coraz lepszej organizacji instytucji penitencjarnych, takie przypadki są bardzo rzadkie, a być może już się nie zdarzają” (Jan Paweł II *Evangelium vitae*, 57). Por. również: „Kiedy tożsamość i odpowiedzialność winowajcy są w pełni udowodnione, tradycyjne nauczania Kościoła nie wyklucza zastosowania kary śmierci, jeśli jest ona jedynym dostępnym sposobem skutecznej ochrony ludzkiego życia przez niesprawiedliwym napastnikiem. Jeżeli jednak środki bezkrwawe wystarczą do obrony i zachowania bezpieczeństwa osób przed napastnikiem, władza powinna ograniczyć się do tych środków, ponieważ są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej. Istotnie dzisiaj, biorąc pod uwagę możliwości, jakimi dysponuje państwo, aby skutecznie ukarać zbrodnicę i unieszkodliwić tego, kto ją popełnił, nie odbierając mu ostatecznie możliwości skruchy, przypadki absolutnej konieczności usunięcia winowajcy «są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale»” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1998, 2267).
 - 11 Z Nowego Testamentu w kontekście zasadności kary śmierci przywoływane bywa wyznanie „dobrego łotra na krzyżu: „My przecież – sprawiedliwie, odbieramy bowiem słuszną karę za nasze uczynki” (Łk 23, 41) oraz rozważania św. Pawła o władzy państwowej, która jest „narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, który czyni źle” (Rz 13, 4).

- 12 W Starym Testamencie kara ta obejmuje również inne, mniej drastyczne niż zabójstwo przypadki, np.: „Kto by złorzeczył ojcu albo matce, winien być ukarany śmiercią” (Wj 21, 17).
- 13 W perspektywie chrześcijańskiej teologii ta najgłębiej rozumiana antropologia okazuje się ostatecznie chrystologią. Wystarczy przypomnieć choćby słowa Jana Pawła II: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie” (Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*. Wydawnictwo Znak Kraków 2005, s. 22-23).
- 14 Ilustracją takiego sposobu myślenia były niektóre głosy w publicznej dyskusji wokół przyjętej 22 listopada 2013 roku ustawy o postępowaniu wobec osób z zaburzeniami psychicznymi stwarzających zagrożenie życia, zdrowia lub wolności seksualnej innych osób, nazywaną w mediach ustawą o bestiach. http://wyborcza.pl/duzyformat/1,143522,17358666,Ustawa_o_bestiach_a_zycie.html
- 15 G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przekład A. Landman, PWN Warszawa 1969, s. 371 (§ 99 Uzupełnienia.)
- 16 Platon pozostawił rozbudowaną teorię prawa, która opierała się na zasadzie sprawiedliwej odpłaty, ale akcentowała bardzo mocno również jej funkcje wychowawcze. (Por. Platon, *Prawa*, PWN Warszawa 1960, s. 528-529 [933e-934b])
- 17 „Sprawiedliwość polega na oddawaniu każdemu tego, co mu się należy” (Platon, *Politeia*, 322c). Później na zasadę *suum cuique tribuere* powoływali się rzymscy prawnicy (Katon Starszy, Cynceron, Ulpian).
- 18 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, [VI 331]. (Por. polskie wydanie: I. Kant, *Metafizyka moralności*, PWN Warszawa 2005, s. 179)
- 19 Por. tamże, [VI 331-332] (polskie wydanie, s. 179)
- 20 G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 110 (§ 101).
- 21 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, [VI 332] (polskie wydanie, s. 180).
- 22 Tamże, [VI 333] (polskie wydanie, s. 181)
- 23 G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 109 (§ 100).
- 24 Por. P. Mazurkiewicz, *Kara śmierci w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Warszawskie Studia Teologiczne, XXII/1/2009, s. 205-214.
- 25 „Autonomia jest więc podstawą godności natury ludzkiej i każdej natury rozumnej” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, wyd. cyt. s. 72). Twierdzenie, że autonomia jest podstawą godności, nie musi jednak jeszcze oznaczać pełnego utożsamienia owych pojęć.
- 26 Jak pisze P. Mazurkiewicz: „Kantowska koncepcja godności osoby ludzkiej, wiążąca ją z wolnością i świadomością, nie budzi wątpliwości tak długo, jak długo nie pytamy czy chodzi tu o potencjalną zdolność, tkwiącą immanentnie w naturze człowieka, czy też o aktualnie realizowaną władzę ściśle związaną z aktualnym stanem świadomości/poczytalności danej osoby” (P. Mazurkiewicz, *Kara śmierci w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, s. 210). Niebezpieczeństwo takiego rozumienia godności oczywiście istnieje – wtedy nie przysługiwałaby ona nawet osobom pogrążonym we śnie. Jednak sam Kant w swoich rozważaniach nie daje raczej podstaw do tak zawężonej interpretacji. Bycie autonomiczną osobą to dla niego po części „idea regulatywna”, która pozwala i zarazem nakazuje spojrzeć na różne postacie ludzkiego życia przez pryzmat jego najwyższej możliwej formy istnienia. Wystarczy zauważyć, że przedstawiony przez Kanta cały system słusznych uprawnień (*Recht*) – w tym przede wszystkim prawo do życia – przysługuje człowiekowi niezależnie od tego, czy jest tego świadomy czy nie.

- 27 P. Mazurkiewicz wyjaśnia to stanowisko następująco: „Zgodnie z nauką katolicką człowiek jest osobą, a więc nosicielem naturalnej, przyrodzonej godności, nie dlatego, że aktualnie podejmując autonomiczne wybory moralne, ale dlatego, że jest stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”. Godność ludzka przysługuje mu z racji – mówiąc nieładnie – przynależności gatunkowej, a nie sprawności intelektualnej. Poprzez odniesienie terminu „godność” do „obrazu i podobieństwa Bożego”, których nie jest on właścicielem, ale raczej „nosicielem” (choć w rzeczywistości „obraz i podobieństwo” nie są czymś dodanym do ludzkiej natury, lecz człowiek w całości jest stworzony „na obraz i podobieństwo”), godność staje się poniekąd synonimem słowa „świętość”. Człowiek jest „święty” – i w tym sensie także życie ludzkie jest „święte” – nawet, gdy jest to życie człowieka niezdolnego aktualnie do podejmowania autonomicznych decyzji czy też nie rokującego takich nadziei na przyszłość. Dopiero w tej perspektywie staje się zrozumiałe, dlaczego to zasada pierwszeństwa środków bezkrwawych bardziej niż prawo do wymierzenia kary śmierci odpowiada obowiązкови poszanowania ludzkiej godności.” Tamże, s. 210.
- 28 R. Spaemann, *Szczęśliwość a życzliwość. Esej o etyce*, Lublin 1997, s. 248; por. P. Mazurkiewicz, *Przebaczenie i pojednanie*, „Chrześcijaństwo – świat – polityka” 1 (1) 2006, Instytut Politologii UKSW, s. 11.
- 29 Odpowiednikiem chrześcijańskiej refleksji teologicznej, która w postaci Jezusa odnajduje połączenie tego, co boskie i tego, co ludzkie, jest filozoficzna refleksja nad człowiekiem, dostrzegająca w nim dwa przeciwstawne wymiary: nieskończony i skończony, doskonały i niedoskonały, absolutny i pochodny. Człowiek mimo swej kruchości uczestniczy, w tym, co absolutne. Jak pisał Schelling: „Pojęcie pochodnego absolutu lub boskości nie jest wcale sprzeczne i wręcz stanowi pojęcie całej filozofii” (F. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, Inter Esse, Kraków 1990, s. 45). Ważne w naszym kontekście są również rozważania Hegla nad relacją nieskończoności i skończoności, w których pokazał on, że wzajemny związek tych wymiarów da się sensownie uchwycić tylko wtedy, gdy dostrzegamy obecność tego, co absolutne i od niego wychodzimy w naszej refleksji nad skończonością. Odwrotna droga, która wychodzi od tego, co skończone, prowadzi z konieczności na manowce, do fałszywie pojętej nieskończoności. (por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, PWN Warszawa 1968, t. 2 s. 189-206).
- 30 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, [VI 335] (polskie wydanie s.184)
- 31 „Władza sądenia [*Urteilkraft*] w ogóle jest władzą myślenia o tym, co szczegółowe, jako o czymś podporządkowanym temu, co ogólne. Jeśli dane jest to, co ogólne (prawdło, zasada, prawo), to władza sądenia, która subsumuje pod nie to, co szczegółowe, jest (...) determinująca (*bestimmend*).” (I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przekład J. Gałeczki, PWN Warszawa 1986, s. 24 [V 179]).
- 32 Mamy tu do czynienia z analogicznym przypadkiem, jak przywołany przez Kanta przykład z przyjaźnią: „Choćby nawet dotychczas nie było ani jednego rzetelnego przyjaciela, to niemniej można np. domagać się od każdego człowieka czystej rzetelności w przyjaźni, ponieważ obowiązek ten, jako obowiązek w ogóle, leży przed wszelkim doświadczeniem w idei rozumu, składającego węł z pomocą zasad *a priori*” (Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, wyd. cyt. s. 31 [IV 408]).
- 33 Warto zwrócić przy okazji uwagę, że sama instytucja wymiaru sprawiedliwości, zakładając zdolność konkretnego sędziogo do wzniesienia się na poziom autonomicznego, rozumnego i sprawiedliwego osądu, opiera się na pewnej idealizacji czy też absolutyzacji człowieka.
- 34 Sprawa sprawiedliwego sądenia nie jest oczywiście prosta i wymaga szczególnych predyspozycji i umiejętności. Kant wymienia sędziów (obok polityków i lekarzy) jako tych, którzy mimo teoretycznej znajomości słusznych zasad, często popełniają istotne błędy, kiedy zarazem nie posiadają podstawowej zdolności właściwego osądenia: „Brak władzy rozpoznawania [*Urteilkraft*] jest wła-

śnie tym, co nazywamy głupotą, a tej ułomności nie można zaradzić. Głowę tępą lub ograniczoną, której brak należytego stopnia rozsądku i własnych pojęć, można bardzo dobrze wyposażyć nauczoną wiedzą, a nawet uczonością. Ponieważ jednak wtedy zazwyczaj brak owej szczypty mądrości, to nie jest niczym niezwykłym, że spotyka się bardzo uczonych ludzi, którzy w stosowaniu swej nauki zdradzają ów brak niczym nie dający się naprawić” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przekład R. Ingarden, PWN Warszawa, 1957, t. I, s. 283 [A 134] (przypis)).