

## Czy Achilles ginie pod Troją?

Włodzimierz Galewicz

### Wstęp

W dotychczasowych wypowiedziach zarysowała się ostra różnica zdań co do tego, gdzie właściwie ginie Achilles (o ile w ogóle ginie): czy etyczna teoria Kanta istotnie posiada owe słabe punkty, które – zobligowany poniekąd przez temat dyskusji – niechętnie wytyka jej autor tekstu inicjującego. W związku z tym nasuwa mi się kilka uwag do pierwszego głosu Pawła Łukowa.

### Kantyzm a etyka cnót

Andrzej M. Kaniowski w swym wprowadzeniu wspomina o opozycji między etyką kantowską i etyką cnót. Paweł Łuków zdaje się kwestionować to przeciwstawienie, pisze bowiem: „W przeciwieństwie do etyk konsekwencjalistycznych i tzw. etyk cnót (które, nie wiedzieć czemu przeciwstawia się etyce Kanta (podkr. moje, W.G.), który połowę swego kapitalnego dzieła z zakresu etyki normatywnej *Metaphysik der Sitten* poświęca kwestiom cnoty) etyka kantowska potrafi zachować kategorię rzeczy bezwzględnie słusznych (dobrych) i bezwzględnie niesłusznych (złych)...”. Nie sposób jednak oprzeć się wrażeniu, że przytoczone zdanie przeczy samo sobie. Skoro bowiem przeciwstawiając etykę kantowską i etykę cnót czyni się to „nie wiedzieć czemu”, to co ma znaczyć owo „w przeciwieństwie”? Faktycznie jednak inkryminowane przeciwstawienie może być zarówno bezpodstawne, jak uzasadnione, w zależności od tego, czy „etykę cnót” rozumie się bardziej ogólnikowo jako etykę przywiązującą wagę do cnót, czy też pojmuje się ją w bardziej specyficznym sensie (np. jako teorię utożsamiającą słuszny lub dobry czyn z takim postępkem, jaki w danej sytuacji wybrałby człowiek w pełni cnotliwy lub etycznie wartościowy, Arystotelesowski *spoudaios*).

### **Zwierzęta i maksymy**

Paweł Łuków słusznie zwraca uwagę na kapitalną rolę, jaką w moralnej filozofii Kanta odgrywa pojęcie maksymy. Jego próba zastosowania tego pojęcia również do świata zwierząt budzi jednak poważne wątpliwości. Zawiera się ona w zdaniach: „Kantowskie maksymy to propozycjonalne odpowiedniki chcenia i dlatego można je przypisywać wszystkim istotom, które są zdolne do chcenia, a nie tylko tym, które potrafią te maksymy sformułować. Przyjmując zatem, że zwierzęta inne niż ludzie mogą pragnąć jednych rzeczy i czuć awersję do innych, można formułować maksymy »w imieniu« zwierząt i innych istot zdolnych do chcenia”. Uwyrażniając tę wypowiedź, można by ją przedstawić jako wnioskowanie: (1) maksymy to propozycjonalne odpowiedniki chcenia; (2) zwierzęta mogą pragnąć jednych rzeczy i czuć awersję do innych; (3) tak więc są one zdolne do chcenia; (4) a zatem można im przypisywać maksymy. Jak jednak łatwo zauważyć, owo „tak więc” pomiędzy (2) i (3) jest przejściem w najlepszym razie nader ryzykownym. Jeżeli bowiem maksymy określamy jako „propozycjonalne odpowiedniki chcenia”, mamy przy tym na myśli chcenie nie w sensie jakiegokolwiek pragnienia, lecz w sensie pragnienia, które posiada pewną szczególną strukturę – daje się wyrazić w zdaniu o formie „chcę, żeby...”. Jest jednak sporne, czy pragnienia lub awersje, do których są zdolne zwierzęta, mogą posiadać taką propozycjonalną formę, a już tym bardziej, czy mogą one odnosić się do stanów rzeczy odpowiadających zdaniom lub sądom ogólnym. Czy króliki mogą chcieć, aby nikt bez potrzeby nie męczył królików?

### **Rozciąganie imperatywu**

Zdaniem Kanta moralnie dozwolony jest każdy i tylko taki sposób postępowania, którego maksyma jest uogólnialna. Ażeby jednak rozstrzygnąć, czy pewna brana przeze mnie pod uwagę maksyma daje się uogólnić, muszę zastanowić się nad tym, czy mogę (albo mógłbym) chcieć, by zalecany przez tę maksymę sposób postępowania stał się powszechny. Zgodnie z najczęstszą interpretacją, którą najwyraźniej przyjmuje również Paweł Łuków, nie chodzi przy tym o to, czy mogę (albo mógłbym) chcieć tej powszechności jako konkretny człowiek, lecz czy

mogę jej chcieć jako nieokreślony (nie wiadomo który) członek moralnej wspólnoty. Czy ów Kantowski test daje się zastosować również w wypadku, gdy do tej moralnej wspólnoty włączymy zwierzęta? Paweł Łuków uważa, że tak. Przypuśćmy jednak, że biorę pod uwagę maksymę: „będę zadawał ból zwierzętom, gdy tylko przyniesie mi to chociażby najmniejszą korzyść”. Gdyby tę maksymę dało się uogólnić, upoważniałaby ona np. producenta szamponów do nieskrępowanego testowania swoich produktów na oczach królików (czy łzawią czy nie). Zdaniem Łukowa zwolennik poglądów Kanta miałby pewien sposób, aby przekonać się o jej nieuogólnialności: „kantysta może próbować sobie wyobrazić, jak to jest mieć doświadczenia zwierzęcia, które jest przedmiotem możliwych działań człowieka i starać się określić, czy – kontrfaktycznie, co jest typowe dla namysłu praktycznego («Co by było gdyby...») – mógłby się zgodzić na pozostawanie takim przedmiotem”. W naszej przykładowej sytuacji kantysta musiałby sobie zadać pytanie, czy na miejscu królika zgodziłby się na to, aby producenci szamponów bez najmniejszych skrępowań testowali swoje produkty na jego wrażliwych oczach, gdy tylko mają z tego jakąś korzyść. I niewątpliwie doszedłby do wniosku, że będąc królikiem nie wyraziłby na to zgody. Sama propozycja, aby dokonać tej myślowej próby, wydaje się wprawdzie nieco absurdalna, lecz nie dajmy się odstraszyć i zastanówmy się nad nią przez chwilę. Nasuwa się przede wszystkim pytanie, jak rozumieć owo kontrfaktyczne „Co by było gdyby...”, tak charakterystyczne dla praktycznego namysłu. Czy mam się tutaj zastanawiać nad tym, co by było, gdybym był poddawany eksperymentom królikiem, lecz równocześnie posiadał zdolność do tego, aby uświadomić sobie i wziąć pod rozwagę również wszelkie korzyści wynikające z rozpowszechnienia tych eksperymentów? Lecz to równałoby się przecież pytaniu, jak odniósłbym się rozważanej praktyki, gdybym był królikiem, a jednak nim nie był – perspektywa, która przyprawia mnie o zawrót głowy.

Być może jednak próba, którą proponuje P. Łuków, nie ma być aż tak zawrotna. W dalszym ciągu pisze on bowiem, że kantysta rozstrzygający dopuszczalność danego działania „starałby się sprawdzić, czy to postępowanie jest czymś, na co mogą pozytywnie odpowiedzieć (np. zareagować) wszystkie

istoty zaangażowane w daną sytuację". Tymczasem „pozytywnie odpowiedzieć” lub „zareagować” na jakąś praktykę to najwyraźniej coś innego – i znacznie słabszego – niż „zgodzić się” na nią, a tym bardziej niż „chcieć” jej w ten sposób, w jaki pewnego stanu rzeczy może chcieć podmiot rozumny. Do pozytywnej lub negatywnej reakcji na szampon zdolny jest niewątpliwie i królik, który *jest* królikiem. Czy jednak zastępując ową znacznie mocniejszą *możliwość racjonalnej zgody*, od której imperatyw kategoryczny w swej oryginalnej wersji uzależniał moralną dopuszczalność czynów, przez mniej ekskluzywną „możliwość pozytywnej reakcji”, zachowujemy jeszcze właściwy sens Kantowskiej zasady? Otóż wydaje się, że tak krańcowo rozciągnięty imperatyw już z innych względów staje się bezużyteczny. Kant – jak wiadomo – bynajmniej nie sądził, aby karanie śmiercią największych zbrodniarzy było postępowaniem moralnie niesłusznym. Czy jednak sam karany w ten sposób przestępca może zaakceptować to postępowanie? Otóż niewątpliwie może, jeżeli tę możliwość akceptacji pojmuje się jako możliwość racjonalnej zgody – zgody, której na jego miejscu nie odmówiłby podmiot zupełnie rozumny. Ale na pewno nie wtedy, gdy oznacza ona po prostu ową nieekskluzywną, dostępną także zwierzętom możliwość pozytywnej reakcji.

### **Granice i braki**

Paweł Łuków sugeruje również, że gdyby nawet zasady Kantowskiej etyki nie dawały się rozciągnąć na wspólnotę człowieka i zwierząt, lecz ograniczały się do relacji w społeczeństwie ludzkim (co jednak w jego przekonaniu również stanowi sąd kontrfaktyczny), to ich ograniczoność i tak nie musiałaby koniecznie uchodzić za wadę. I rzeczywiście, granice jakiejś teorii etycznej nie stanowią od razu jej braków. Pod jednym wszakże istotnym warunkiem: że owa teoria nie usiłuje poza nie wykraczać. Jednakże Kant nigdzie nie mówi, że imperatyw kategoryczny odnosi się wyłącznie do stosunków między ludźmi. Przeciwnie, traktuje go najwyraźniej jako uniwersalne kryterium etyczne, za pomocą którego moglibyśmy „odsiać” wszelkie zachowania moralnie wadliwe, a pozostawić sobie do wyboru te, którym przynajmniej z moralnego (choć może nie z prudencjalnego) punktu widzenia nic już zarzucić się nie da. Co jednak, jeśli ta pretensja do uniwersalnej

stosowalności okaże się bezzasadna? Przypuśćmy chociażby, że z teorii Kanta dałoby się wywieść np. dopuszczalność aborcji ze względów czysto eugenicznych (w tym przypuszczeniu nie ma nic niedorzecznego, jeżeli się zważy, że ludzki zarodek nie musiałby być dla Kanta istotą rozumną, a tym samym z zasady chronioną przed traktowaniem czysto instrumentalnym). I przyjmijmy – przynajmniej na próbę – punkt widzenia kogoś, kto ze względu na uznawaną przez siebie świętość życia stanowczo potępia tak umotywowaną aborcję. W jaki sposób ktoś taki odniesie się do Kantowskiego kryterium uogólnialności, jeżeli stwierdzi, że eugeniczna aborcja, choć niedozwolona, *nie jest* przez nie „odsiewana”? Otóż wydaje się, że ma on wówczas jeszcze do wyboru dwa różne stanowiska, lecz że bez względu na to, które z nich zajmie, stanie w pewnej opozycji do Kanta. Po pierwsze zatem może on zawyrokować, że probierz uogólnialności jako kryterium odsiewające zachowania moralnie niedopuszczalne jest sitem nieszczelnym, przypuszczającym również takie praktyki lub czyny, których właśnie z moralnego punktu widzenia dopuścić się nie da. Po drugie zaś, mógłby on również uznać, że Kantowskie kryterium pozwala wprowadzić rozróżnić zachowania *moralnie* dozwolone i niedopuszczalne, ale że zachowania dopuszczalne pod względem moralnym (jak choćby owa eugeniczna aborcja) nie muszą być jeszcze dozwolone „wszystko razem wzięwszy”, gdyż mogą być zabronione na mocy pewnych innych racji (zwłaszcza religijnych). Na tym drugim stanowisku można by wprowadzić podtrzymać imperatyw kategoryczny jako uniwersalne kryterium ważnych norm *moralnych*, lecz nie za darmo, ale pod warunkiem, że normy moralne przestałyby sobie rościć (tak zdecydowanie potwierdzaną przez Kanta) pretensję do kategoryczności czy też definitywności.