

Włodzimierz Galewicz

O sile i słabościach praktycznego rozumu

Diametros nr 2, 127-131

2004

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.

O sile i słabościach praktycznego rozumu

Włodzimierz Galewicz

Wstęp

Andrzej M. Kaniowski w swym wprowadzeniu przekonująco pokazał, że o sile praktycznej filozofii Kanta stanowi, nieco hasłowo mówiąc, jej racjonalny fundament. To ufundowanie Kantowskiej etyki w rozumie – i tylko w rozumie – pociąga jednak za sobą także jej słabości. Drugim z tych słabych lub spornych punktów, które wytyka tekst wprowadzający, tzn. problemem wątpliwej przydatności etycznych zasad Kanta przy rozwiązywaniu dylematów np. współczesnej bioetyki, zajmę się jeszcze może w dalszym toku naszej dyskusji. Teraz natomiast wezmę pod uwagę pierwszy, a mianowicie „kłopot z uwzględnieniem w ramach Kantowskiego podejścia naszego zmienionego nastawienia wobec zwierząt”. Choć bowiem na początku mogłoby się zdawać, że ten (prawdziwy czy też domniemany) „kłopot” to w najgorszym razie tylko pewien szczegół, po chwili namysłu okazuje się on jako coś innego – coś jak wierzchołek góry lodowej...

Imperatyw a zwierzęta

W jednej z wersji swojego imperatywu kategorycznego, zwanej często „formułą człowieczeństwa”, Kant mówi:

Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w swej własnej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka (*UMM*, s. 62 [429]).

„Człowieczeństwo”, o którym mówi się przytoczonej w formule, ma przy tym oznaczać określenie właściwe człowiekowi jako istocie rozumnej. Przypomniana wersja imperatywu kategorycznego domaga się zatem, aby żadnej istoty rozumnej (w tym również samego siebie) nie traktować nigdy tylko jako środka, lecz zawsze

także jako cel sam w sobie. Ten nakaz nie ograniczałby się zatem do ludzi, lecz byłby ważny również w odniesieniu do innych istot rozumnych, w razie gdyby takie gdziekolwiek istniały; nie odnosi się on jednakże do stworzeń pozbawionych rozumu. Kant uznaje wprawdzie pewne powinności człowieka w stosunku do zwierząt, ale uważa je za obowiązki jedynie pośrednie – pochodne od naszych obowiązków w stosunku do ludzi (nas samych lub innych). Tak więc w *Metafizyce moralności* powiada:

W stosunku do stworzeń żywych, chociaż nierozumnych związane z przemocą a zarazem okrucieństwem traktowanie zwierząt jest o wiele bardziej przeciwne obowiązkowi człowieka wobec samego siebie, ponieważ wskutek tego człowiek stępnia w sobie zdolność do współodczuwania ich cierpień, a tym samym osłabia i stopniowo wykorzenia naturalną dyspozycję bardzo sprzyjającą moralności względem innych ludzi (*MdS AA VI 443*).

To podejście Kantowskiej etyki do zwierząt jest dzisiaj odbierane jako niezadowolające. I jest w nim faktycznie coś bardzo niepokojącego, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę nacisk, jaki sam Kant kładzie na aprioryczność podstawowych norm czy też zasad etycznych. Skoro bowiem okrucieństwo w stosunku do zwierząt ma być niedozwolone tylko z tego względu, że sprzyja okrucieństwu w obcowaniu z ludźmi, to jego zakaz okazuje się w gruncie rzeczy oparty na pewnej akcydentalnej prawdzie empirycznej. Jest bowiem tylko niekoniecznym prawem psychologii, że człowiek zachowujący się „nieładzko” wobec psów lub koni, wyrabia w sobie czy też wzmacnia skłonność do okrutnego traktowania ludzi. Jeżeli nawet w naszym faktycznym świecie to prawo jest ważne, to w innym mogłoby ono nie obowiązywać; zamiast tego mogłoby być np. regułą, że człowiek, który „rozładuje” swoje okrutne skłonności na jakimś zwierzęciu, w stosunku do swoich bliźnich staje się łagodniejszy. I w takim świecie Kant – siłą logiki – nie tylko nie mógłby już zakazywać okrucieństwa w stosunku do zwierząt, ale wręcz musiałby je zalecać.

Dwa racjonalizmy

Czy jednak teorii Kanta nie da się jakoś zmodyfikować, tak aby uwzględniała ona bezpośrednio obowiązki także w stosunku do zwierząt? Ktoś mógłby na to odpowiedzieć: nic prostszego. Wystarczy tylko wprowadzić niewielką korektę do jego imperatywu, który zakazuje czysto instrumentalnego traktowania osób, przyjmując, że zakaz ten dotyczy także „osób nierozumnych”, za jakie powinniśmy uważać zwierzęta. Także one posiadałyby bowiem z natury pewne własne prawa, a przede wszystkim prawo do tego, aby bez jakichś poważnych powodów nie sprawiać im bólu.

Ta „drobna korekta” Kantowskiej etyki (dokonuje jej na przykład Tom Regan) okazuje się jednak zaraz tylko na pozór drobna i nieznacząca. Istotne dla tej etyki wydaje się bowiem, że wiąże ona w różnoraki sposób powinność z rozumem. Fakt, że bezpośrednim przedmiotem powinności mogą być tylko istoty rozumne, stanowi tylko jeden aspekt tego związku. Ten racjonalizm *przedmiotu* powinności nieprzypadkowo łączy się z racjonalizmem jej *podmiotu* – z poglądem, według którego nasze obowiązki ustalamy sprawdzając, jakie powszechne zachowania byłyby dla nas nie do przyjęcia, i to nie dla nas jako konkretnych ludzi, wyposażonych w takie a nie inne pobudki „zmysłowe”, w określone sympatie i antypatie, lecz dla nas jako członków wspólnoty istot rozumnych. Nie da się zatem skorygować pierwszego z tych „racjonalizmów”, nie wprowadzając istotnej modyfikacji i w drugim – poszerzyć rozpiętości „moralnego uniwersum”, nie naruszając samej jego konstytucji.

W stronę etyki dóbr

Przypomnijmy sobie pierwszą wersję imperatywu kategorycznego, czyli tzw. formułę powszechnego prawa. Każe mi ona postępować jedynie zgodnie z maksymą, w wypadku której mogę równocześnie chcieć, by stała się „powszechnym prawem”. Innymi słowy, zabrania nam takich sposobów postępowania, których upowszechnienia (jako istoty racjonalne) *nie możemy* chcieć. Jak jednak rozumieć tę „niemożliwość”?

Jak wiadomo, Kant rozróżnia obowiązki dwojakiego typu: zupełne i niezupełne. W wypadku sposobu postępowania, który jest obowiązkiem zupełnym, postępowanie w sposób przeciwny jako prawo powszechne ma być niemożliwe nawet do pomyślenia; gdy natomiast chodzi o obowiązek niezupełny, to powszechne postępowanie w sposób przeciwny możemy sobie wprowadzić pomyśleć, lecz z pewnych innych powodów nie możemy go chcieć. Z jakich powodów?

Z jakich powodów pewien zły świat, który jest czysto logicznie możliwy do pomyślenia – np. świat, w którym ludzie powszechnie znęcaliby się nad zwierzętami, ilekroć mogliby to robić bezkarnie i mieliby na to ochotę – miałyby być niemożliwy do chcenia czy też zaakceptowania? Otóż wydaje się, że owa nie wynikająca ze względów logicznych – i w tym znaczeniu „pozalogiczna” – niemożliwość zaakceptowania świata, w którym pewna ważna powinność etyczna byłaby powszechnie łamana, dopuszcza jeszcze dwie interpretacje. Zgodnie z pierwszą z nich byłaby ona niemożliwością *zewnątrzną*, a zatem posiadałaby formę: „Jeżeli chcesz (lub może: skoro chcesz) stanu rzeczy S, jako racjonalny podmiot woli nie możesz chcieć nie dającego się z nim pogodzić stanu rzeczy R”. Na przykład: jeżeli chcesz, by wszystkie istoty czujące na świecie odczuwały jak najmniej cierpienia, nie możesz chcieć, by ludzie znęcali się nad zwierzętami, gdy tylko przyjdzie im taka fantazja... Samo jednak chcenie stanu rzeczy S – np. oszczędzenia niepotrzebnego bólu zwierzętom – byłoby przy tej interpretacji określeniem akcydentalnym w stosunku do racjonalnej woli, która zatem w tym sensie nie byłaby wolą „autonomiczną”.

Zgodnie z drugą nasuwającą się interpretacją owej pozalogicznej niemożliwości, z którą mamy do czynienia w wypadku złego świata dającego się wprowadzić pomyśleć, lecz nie dającego się zaakceptować, byłaby ona natomiast niemożliwością *wewnętrzną*, a więc wynikającą z samej natury racjonalnej woli. W jakim jednak wypadku sama natura racjonalnej woli wyklucza możliwość chcenia np. powszechnego okrucieństwa w stosunku do zwierząt? Otóż zapewne jedynie wtedy, gdy racjonalną wolę pojmie się jako wolę z samej swojej istoty skłaniającą się do tego, co (praktyczny) rozum przedstawia jej jako obiektywnie dobre. Ale w

takim razie ażeby rozstrzygnąć, czy jako racjonalny podmiot mogę chcieć pewnego stanu rzeczy, musiałbym najpierw w jakiś sposób poznać, czy ten stan rzeczy byłby obiektywnie dobry – czy np. z powszechnego znęcania się nad zwierzętami w świecie wynikałoby więcej dobra niż zła. Tymczasem nie o takie przecież poznanie chodziło Kantowi, gdy podkreślał on formalizm w etycznym *a priori* i przeciwstawiał swoją filozofię moralną wszelkiej etyce celów czy też dóbr.

Tak czy inaczej zatem, rozwiązując ów „kłopot”, jaki sprawia nam „uwzględnienie w ramach etyki Kantowskiej naszego zmienionego nastawienia wobec zwierząt”, nie pozostajemy już w granicach węższej rozumianej etyki Kantowskiej, lecz w istotny sposób wykraczamy poza nie. I chyba nawet widać, w którą stronę.