

Paweł Łuków

Czy Achilles istniał naprawdę? (1)

Diametros nr 2, 155-161

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.

Czy Achilles istniał naprawdę? (1)

Paweł Łuków

Wstęp

Zanim dotarła do mnie druga wypowiedź Włodzimierza Galewicza, moje uwagi do jego komentarza do tekstu prof. Andrzeja Kaniowskiego były prawie gotowe. Nie miałem jednak pewności, czy właściwie zrozumiałem jego intencje. Drugi – achillesowy – tekst W. Galewicza upewnia mnie, że moje uwagi są słuszne. Jednocześnie tekst ten ujawnia, że nie udało mi się sformułować pewnych kluczowych tez w sposób, który ochroniłby je przed przygnianiem ciężarem tradycji interpretacji Kanta. Wierność tej „tradycji” traktuję jako autentyczny problem. Dlatego też obecną wypowiedź poświęcę pewnym szczegółom etyki Kanta przede wszystkim, a mojego stanowiska przy okazji.

Niniejszą wypowiedź podzielę na dwie części. W pierwszej podejmę pewne kwestie dotyczące rozumienia stanowiska Kanta wskazane w pierwszej wypowiedzi W. Galewicza; w drugiej części odniosę się do zarzutów pod adresem mojej interpretacji etyki kantowskiej zawartych w tekście achillesowym.

Przed przystąpieniem do sprawy, chciałbym poruszyć kwestię, która wciąż powraca w krytykach etyki Kanta. Utało się przytaczać opinie moralne Kanta na wybrane tematy jako świadectwo tego, że jego teoria generuje pewne opinie, które nam jakoś nie pasują. A więc np. to, że Kant coś potępiał ma świadczyć o wadliwości czy brakach jego teorii. Moje wątpliwości budzi, po pierwsze, logika takiego argumentu. Wydaje się on zakładać, że autor zawsze trafnie wyprowadza konsekwencje moralne ze swojej teorii. Nie wiem, dlaczego miałyby to być prawdą. Czy nie można podejrzewać, że czasem autor teorii etycznej ulega np. przesądom i wmawia sobie, że jego teoria ma konsekwencje moralne zgodne z tymi przesądami? Mogę się mylić, ale chyba tak było w przypadku akceptacji niewolnictwa przez Arystotelesa?

Po drugie, wątpliwości budzi czynienie autorom historycznym zarzutów bez wzięcia pod uwagę pewnych istotnych faktów historycznych. Czasem wygląda to tak, jakby zarzucało im się np. to, że dochodząc do swych opinii moralnych nie mieli wiedzy lub nie znali technologii, którą my dysponujemy dzisiaj. Taki jest zarzut Mirosława Żelaznego, który twierdzi, że Kant „z jakichś powodów był [...] przeciwnikiem szczepionek, w których surowicę zwierzęcą stosowano w celach zwiększenia odporności organizmu na choroby.” W tej akurat sprawie te „jakieś powody” można ze sporym prawdopodobieństwem wskazać. W XVIII wieku stosowano uodpornianie na ospę dość ryzykowną metodą zwaną wariolizacją. Biorąc pod uwagę, że **śmiertelność**, a nie tylko powikłania, tej metody szacowano na 1% do 2,5% (w porównaniu z ułamkiem procenta dzisiejszych szczepień), nietrudno zrozumieć czyjeś zastrzeżenia wobec niej. Mając tego rodzaju wiedzę inaczej patrzymy na opinie autorów historycznych.

Kwestie interpretacyjne

Zacznę od „diagnozy.” Interpretacja sprawdzianu imperatywu kategorycznego przedstawiona przez W. Galewicza w jego pierwszej wypowiedzi sugeruje, że aby ten sprawdzian stosować, musimy przyjąć jakąś realność etyczną, w której istniałby pewien porządek dóbr, który należy odkryć. Jeśli do ustalenia obowiązków niezpełnych trzeba takiego odkrycia, to po co bawić się w imperatyw kategoryczny? A jeśli pytanie to jest rozsądne w odniesieniu do obowiązków niezpełnych, to dlaczego nie zapytać o obowiązki zupełne? W obydwu przypadkach zabawa w imperatyw kategoryczny to mydlenie oczu. Być może tak jest rzeczywiście. *Sub specie aeternitatis* niewykluczone, że Kant się zasadniczo myli w sprawie moralności, ale właśnie dlatego jeśli będziemy chcieli modyfikować Kanta w kierunku realizmu etycznego, to nie będzie to już Kant.

A teraz szczegóły diagnozy. W. Galewicz zaproponował dwie interpretacje testu imperatywu kategorycznego w tej części, w której test ten odnosi się do obowiązków niezpełnych. Jak rozumiem, „interpretacja zewnętrzna,” którą Galewicz odrzuca, głosi, że sprzeczność w maksymach, które po uogólnieniu nie mogą być przedmiotem chcenia ma polegać na tym, że uogólniona maksyma

sprzeciwia się jakiemuś przygodnemu pragnieniu danej jednostki. Oczywiście jest, że do wykrycia takiego konfliktu w ogóle nie potrzeba uogólniania. Wystarczy po prostu zobaczyć, czy chce się tego, czego wymaga maksyma (uogólniona bądź nie). Kłopot tkwi jednak w tym, że skoro maksyma należy do tego, kto proponuje działać w pewien sposób, to możemy być prawie pewni, że nie będzie żadnej sprzeczności między maksymą a pragnieniami tej jednostki.

W preferowanej przez Galewicza „interpretacji wewnętrznej” sprzeczność, która nie pozwala chcieć pewnych maksym po ich uogólnieniu polega na tym, że maksyma ta sprzeczna jest z jakimś dobrem rozpoznany (czy koniecznie chcianym) rozumowo **niezależnie** od sprawdzianu imperatywu kategorycznego. Ta interpretacja nie jest jednak lepsza od poprzedniej. I tutaj bowiem pojawia się pytanie o potrzebę stosowania tego sprawdzianu. Do ustalenia, że jakaś maksyma jest sprzeczna z tym, czego „rozum koniecznie chce” nie trzeba uogólniania. Wystarczy porównać swoje pragnienie z tym, czego „rozum koniecznie chce.”

Pozwolę sobie powiedzieć, że żadna z interpretacji podanych przez Włodzimierza Galewicza nie zdaje sprawy z dyskutowanej części sprawdzianu imperatywu kategorycznego. Sprzeczność nie ma zachodzić ani między przygodnym pragnieniem empirycznej jednostki a tym, czego wymaga uogólniona maksyma, ani między tym pragnieniem a obiektywnym porządkiem dóbr. Sprzeczność w wypadku obowiązków niezupełnych to **sprzeczność między dwoma pragnieniami**, które musi się mieć po uogólnieniu maksymy. Dlatego właśnie Kantowi niezbędny jest sprawdzian imperatywu kategorycznego. Z tego samego powodu Kant nie musi odwoływać się do rozpoznawania tego, czego rozum koniecznie chce.

Weźmy jego przykład z odmawianiem pomocy potrzebującym. Kant zakłada w nim, że ten, kto wyznawałby zasadę odmawiania pomocy wszystkim potrzebującym (po uogólnieniu maksymy „nie udzielę pomocy potrzebującemu”) byłby w konflikcie z koniecznym dla istoty zależnej pragnieniem uzyskania choćby jednorazowej pomocy. Argumentacja Kanta to więc wskazanie, że 1. zależna i skończona istota rozumna z konieczności potrzebuje przynajmniej czasem współdziałania innych. Gdyby maksyma odmawiania pomocy miała być

zasadą postępowania wszystkich, to uznająca taką zasadę istota musiałaby się zgodzić na 2. odmawianie współdziałania wszystkim potrzebującym, a więc i sobie samej, a tego (zgodnie z 1.) koniecznie nie chce. Ktoś, kto wyznaje zasadę odmawiania pomocy musi mieć – po uogólnieniu swej maksymy! – dwa sprzeczne pragnienia: nie chcieć współpracy i chcieć współpracy. Nie chodzi tu jednak ani o przygodne pragnienie, ani o racjonalny egoizm. Sprzeczność zachodzi między koniecznym chceniem i uogólnioną maksymą.

Wartość sprawdzianu imperatywu kategorycznego polega m.in. na odejściu od realizmu etycznego, który zdaje mu się przypisywać Elżbieta Wolicka, której rozumienie dualizmu transcendentального wydaje mi się iść w kierunku ontologiczno-realistycznym. Jeśli podział na empiryczność i inteligibilność traktuje się jako bytowy, to wypowiedzi Kanta z zakresu etyki naturalnie widzi się jako oparte na konstatacjach metafizycznych. Stanowisko Kanta jest w istotnej części sprzeciwem wobec tradycyjnego w myśli europejskiej realizmu etycznego, a powód jego sprzeciwu tkwi w tym, że taki realizm zakłada w ujęciu Kanta pełną i adekwatną wiedzę o tym, co dobre, a taka wiedza jest istotom skończenie rozumnym niedostępna. Odpowiedzią na realizm etyczny mogą być też różne formy naturalizmu i sceptycyzmu – z tego Kant doskonale zdawał sobie sprawę i to te stanowiska go autentycznie niepokoiły. Z nimi też filozofia krytyczna walczy. Ale nie przez nawrót do realizmu, tylko przez całkowicie nową propozycję.

Ta nowa propozycja polega na podjęciu próby (*versuchen wir...*) zastanowienia się nad konstytutywnymi zasadami racjonalności i na porzuceniu nadziei na ostateczną rozstrzygalność kwestii moralnych w drodze jakiegokolwiek wglądu. Pomysł Kanta polega na tym, żeby powiedzieć, że istnieją, a co najmniej mamy podmiotowo wystarczające dostateczne podstawy uważania za prawdę (*Fürwahrhalten*), że możemy znaleźć zasady, których prawomocność nie polega na czyjejkolwiek akceptacji bądź na odkryciu moralnym, lecz na tym, że mogą one być przedmiotem powszechnej zgody niezależnie od postaw istot objętych tymi zasadami.

Achillesowe problemy

Ad „Kant a etyka cnót”. W moim przeciwstawieniu **tzw.** etyk cnót etyce Kanta jest, jak pisze W. Galewicz, **wrażenie** sprzeczności, nawet jeśli jest ono nieodparte. Etyka Kanta jest „w przeciwieństwie” do **tzw.** etyk cnót pod innymi względami niż te, które się jej wytyka. Dlatego mówiłem o **przeciwstawianiu** tych dwóch etyk. To, że się pewne rzeczy przeciwstawia nie musi dowodzić konfliktu między nimi, bądź tego, że konfliktu upatruje się tam, gdzie on autentycznie istnieje. Dlatego pisałem retorycznie, że „nie wiedzieć czemu” się te dwie etyki przeciwstawia. W **tzw.** etyce cnót mówi się, że Kant nie docenia np. partykularności i niepowtarzalności jednostek, że traktuje je jak czyste rozумы bez historii, uczuć itd. Nie chcę się wdawać w to, czy oskarżenia te są trafne, jasne jest jednak, że zarzuty te sprowadzają się do tezy, że w swojej etyce Kant nie podejmuje kwestii charakteru moralnego i nie pozostawia miejsca dla cnót. Tak nie jest. Kant konstruuje własne pojęcie cnoty i własną koncepcję charakteru moralnego (*Denkungsart*), które co prawda odbiegają od pojmowania cnoty i charakteru przez zwolenników **tzw.** etyki cnót, ale to nie powód, by je dyskwalifikować. Moja teza głosi, że nie to różni etykę Kanta od **tzw.** etyk cnót, że cnót w niej nie ma, ale to, że w przeciwieństwie do nich Kant zachowuje pojęcie dobra, które nie jest relatywne ani do wspólnoty (jak chcą zwolennicy **tzw.** etyki cnót), ani do obranego celu działania (jak to jest u konsekwencjalistów), a jednocześnie nie popada w tradycyjny realizm etyczny.

Ad „Zwierzęta i maksymy”. W. Galewicz przypisuje mi poglądy, których nie głoszę. Pisze mianowicie, że w mojej wypowiedzi o zwierzętach chodzi o „chcenie nie w sensie jakiegokolwiek pragnienia, lecz w sensie pragnienia, które posiada pewną szczególną strukturę – daje się wyrazić w zdaniu o formie »chcę, żeby...«”. Mogę się domyślać, że Galewicz uważa, że w etyce Kanta (czy może w każdej etyce) **musi** chodzić o takie specjalne chcenie. Być może nie wyróżniając takiego chcenia popełniam błąd, lecz to zupełnie inna sprawa. Zgadzam się, że każde chcenie ma jakąś strukturę – być może niektóre chcenia mają szczególną strukturę, np. szczególnie prostą – ale nie sądzę by przypisywanie chceń było możliwe tylko w odniesieniu do istot, które wiedzą o tym, że mają chcenia.

Myślę, że moja charakterystyka maksym jako propozycjonalnych odpowiedników chcenia została zrozumiana w sensie psychologicznym. Galewicz pyta, „czy pragnienia lub awersje, do których są zdolne zwierzęta, mogą posiadać taką propozycjonalną formę”? Moja odpowiedź zgadza się z odpowiedzią Galewicza: oczywiście, że nie. Lecz moje powody są inne. Pragnienia nie mogą mieć takiej formy nie dlatego, że zwierzęta nie przeżywają ich w jakiś szczególny sposób bądź, że chcą w jakiś inny sposób niż my, ale dlatego, że pragnienia (zwierzęce czy ludzkie – to bez znaczenia) nie są maksymami. Maksymy to propozycjonalne **odpowiedniki** chcenia, tj. sądy, które – nieco upraszczając sprawę – opisują chcenie. W tym sensie każda istota, która czegoś chce ma maksymę, tzn. jej chcenie można ująć w zdanie. Aby mieć maksymę nie trzeba o niej rozmyślać, ani nadawać jej jakiegoś kształtu. Wystarczy chcieć.

Ad „Rozciąganie imperatywu”. W tych zarzutach powraca kwestia interpretacji sprawdzianu imperatywu kategorycznego (o czym mówiłem w pierwszej części). Z uwag W. Galewicza wnoszę, że przypisuje Kantowi tezy, których nie udało mi się u Kanta znaleźć, a mianowicie, że namysłu nad tym, co słuszne mamy dokonywać wyobrażając sobie, czy zgody „nie odmówiłby podmiot zupełnie rozumny.” Kant nie głosił koncepcji podobnej do teorii idealnego obserwatora i dlatego nie ma absolutnie żadnej potrzeby żądać, aby ktoś, kto stosuje sprawdzian imperatywu kategorycznego starał się wyobrazić sobie czyjekolwiek stany psychiczne. Chodzi o wykrywanie sprzeczności między sądami oraz sprzeczności między pragnieniami.

Jeśli zwrócić uwagę na to, że w sprawdzianie imperatywu kategorycznego nie chodzi o wczuwanie się w czyjekolwiek stany psychiczne, to nie musimy kusić się o dokonywanie (przyznaję) karkołomnych sztuczek, których obawia się Galewicz. W moim komentarzu mówiłem, że możemy sobie **wyobrazić**, jak to jest mieć doświadczenia jakiegoś zwierzęcia. Mamy sobie kontrfaktycznie wyobrazić, czy istota znajdująca się w jakiejś sytuacji, w której i my uczestniczymy, miałaby możliwość „podążania za swoimi pragnieniami” czy nie. Nie musimy się wczuwać w to, jak to jest być królikiem (np. jak to jest mieć miękkie futerko zamiast nagiej skóry i poruszać się skokami), żeby sobie wyobrazić, że królik

poddany testowi Draize'a będzie uciekał. Wystarczy samemu sobie wkropić do oka skoncentrowany szampon.

Samo stwierdzenie, że można sensownie powiedzieć „w imieniu” królika, że nie chce on być tak traktowany to nie wszystko. Kolejnym krokiem jest sprawdzian imperatywu kategorycznego. Zaryzykuję i przedstawię propozycję rozumienia kantowskiego namysłu moralnego w takich sytuacjach. Jak rozumiem teorię Kanta, mamy spróbować wyobrazić sobie świat, w którym dla błahych powodów (np. by ktoś, lub cała grupa stworzeń, przyjemniej pachniała) zadaje się cierpienie istocie, która przed nim ucieka. Następnie się zapytać 1. czy taki świat byłby do pomyślenia i 2. czy gdyby był do pomyślenia, to czy nie wymagałby posiadania sprzecznych pragnień. Myślę, że odpowiedź byłaby **w przybliżeniu** taka: chociaż świat okrucieństwa wobec słabszych dla błahych powodów byłby możliwy, to jako istota, która z konieczności unika cierpienia (jak każda istota mająca pragnienia) chciałbym nie doznawać cierpienia. To pragnienie popadałoby w sprzeczność z pragnieniem, które musiałbym mieć, gdybym uogólnił zasadę zadawania cierpienia każdej takiej istocie dla błahych powodów.

Ad „Granice i braki”. Istotnie, Kant sądzi, iż jego etyka jest uniwersalna. Znaczy to, że stosuje się do wszystkich istot rozumnych. Kwestią sporną pozostaje, jak to stosowanie się ma wyglądać. Mam wrażenie, że Kantowi chodziło przynajmniej o to, że jego etyka wskazuje normy dla wszystkich relacji między istotami rozumnymi. W. Galewicz zauważa, że „Kant nigdzie nie mówi, że imperatyw kategoryczny odnosi się wyłącznie do stosunków między ludźmi”. To prawda. Mówi nawet więcej: że normy generowane przez jego teorię nakładają powinności na wszystkie skończone czy niedoskonałe istoty rozumne. Z tego jednak nie wynika, że powinności te nie mogą regulować postępowania istot rozumnych wobec istot mniej- czy bez-rozumnych. Niezależnie jednak od tego, czy Kant uważał, że jego teoria dostarcza wskazówek postępowania niedoskonałych istot rozumnych wobec jakichś innych istot czy nie, zarzut, że Kant wyraźnie nie ogłosił, że pisze teorię ograniczoną, nie wydaje mi się szczególnie dewastującym.