



MICHAŁ PIEKARZ

UNIwersytet Pedagogiczny w Krakowie

JAK PRZEKONAĆ KANTA DO KŁAMSTWA? APORIE IMPERATYWU KATEGORYCZNEGO

W niniejszym artykule podjęta zostaje polemika ze stanowiskiem mówiącym, że etyka Kantowska daje mocne argumenty za kategoriowym zakazem kłamstwa. Za krytykowaną interpretacją Kanta przemawia powszechnie znany fakt, że sam Kant uważa kłamstwo za niedozwolone w żadnym razie. Nie można tym samym wykazać, że Kant w jakiś sposób akceptował kłamstwo. Teza, z którą niniejszy artykuł podejmuje spór, mówi, że zakaz kłamstwa wynika z etyki Kanta jako całości i jest z nią zgodny. Co więcej, autor artykułu twierdzi, że z etyki Kantowskiej można poprawnie wyprowadzić nakaz mówienia nieprawdy w pewnych okolicznościach. Broniąc takiego stanowiska, można mieć nadzieję, że gdyby Kant zapoznał się z jego treścią, być może zmieniłby swój stosunek do kwestii kłamstwa.

Podejmując wyzwanie zawarte w tytule, można poddać krytyce samą ideę etyki Kantowskiej, próbę osadzenia moralności na dyrektywach rozumu i propozycję sformułowania imperatywu rozstrzygającego o wartości poszczególnych maksym moralnych. Wielu filozofów wybrało właśnie tę drogę i próżne byłoby zapewne szukanie dziś osób starających się posługiwać w myśleniu moralnym metodą kantowską. Nie znaczy to bynajmniej, że wypracowane przez królewieckiego myśliciela rozwiązania nie są inspirujące, choćby jako odniesienie polemiczne. Krytyka, z którą owa etyka się spotyka, bywa jednak często płytka i sama wymaga krytycznego ujęcia. W niniejszym artykule nie zostaje podjęta całościowa analiza etyki Kanta, ani jej ocena. Rozważone zostaje pytanie o jej spójność, a konkretnie o to, czy

zakaz kłamstwa jest dobrze uzasadniony przez jej główne tezy części teoretycznej.

W niniejszym artykule rezygnuję również z pewnego sposobu pogodzenia zakazu kłamania z obowiązkiem mówienia nieprawdy w pewnych okolicznościach, polegającego na skonstruowaniu definicji kłamstwa w taki sposób, aby nie każde świadome powiedzenie nieprawdy w celu wprowadzenia adresata komunikatu w błąd było uważane za kłamstwo. Kant sam nigdy nie doprecyzował, co rozumie przez kłamstwo i śledząc używanie przez niego tego słowa, można przypisać mu wiele znaczeń od świadomego wypowiedania zdań uważanych za nieprawdziwe, po składanie fałszywych obietnic. Uznał on, że powiedzenie nieprawdy w każdych okolicznościach jest moralnie niedopuszczalne. Zatem z punktu widzenia analizowanego tematu nie jest kluczowe, w jakich okolicznościach powiedzenie nieprawdy jest kłamstwem, a w jakich nie, skoro w każdym wypadku miałoby być czymś niemoralnym. Dalej zaprezentowane zostaną racje za tym, że na gruncie etyki Kanta można uzasadnić, że w pewnych okolicznościach powiedzenie prawdy jest obowiązkiem, zaś w innych obowiązkiem jest powiedzenie nieprawdy; nazwanie mówienia nieprawdy raz kłamstwem, a innym razem nie, niczego w tej kwestii nie zmieni. Zabieg taki z kolei mógłby wywołać wrażenie, że tworzona zostaje jakaś nowomowa, zakazująca nazywania kłamstwem tego, co powszechnie się tym mianem określa. Kant pyta, czy można okłamać mordercę szukającego niewinnej ofiary, która ukrywa się w naszym domu. Nie pyta, czy powiedzenie nieprawdy owemu oprawcy jest kłamstwem, czy nie jest, tylko jakiego zachowania moralność od nas w takim wypadku wymaga i właśnie to pytanie będzie rozważane w niniejszym tekście.

Stwierdzenie Kanta mówiące, że w żadnym wypadku nie wolno nikomu powiedzieć nieprawdy, stanowi dla jego oponentów uzasadniony pretekst dla uznania, że Kant wygłasza dyrektywy sprzeczne z elementarnymi przekonaniem żywionymi przez godnych szacunku ludzi. Swoje kontrowersyjne stwierdzenie wyraził Kant w odpowiedzi na polemikę Benjamina Constanta w artykule pt. „O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej” [Kant 2002]. Według Constanta zdroworozsądkowo zgodzimy się raczej z tym, że nie zawsze należy mówić prawdę, raz dlatego, że stuprocentowo

prawdomówne społeczeństwo w zasadzie nie mogłoby funkcjonować (zwykłe relacje międzyludzkie opierają się na pewnej grzeczności związanej z nieszczerością), a po drugie, potrafimy sobie wyobrazić sytuacje, kiedy powiedzenie prawdy wydaje się właśnie niemoralnym sposobem postępowania, na przykład w hipotetycznej historii, w której ukrywalibyśmy swojego przyjaciela przed mordercą, a ścigający zapytałby nas o jego miejsce pobytu. Przykład, choć abstrakcyjny, wcale nie jest niemożliwy, co pokazuje Kołakowski w bardziej współczesnej dyskusji na temat kłamstwa: przed podobnym wyborem stawało wielu ludzi, którzy w czasie II Wojny Światowej ukrywali Żydów przed nazistami [Kołakowski 2009, 30]. W takich wypadkach zgodzimy się raczej, że wprowadzenie oprawców w błąd i uratowanie życia niewinnym ofiarom jest właściwym postępowaniem. Na to zgody nie wyraził Kant i uznał, że zło polegające na złamaniu prawa jako takiego jest gorsze niż przypadkowe nieszczęścia wynikające z jego absolutnego przestrzegania, a zatem nic nie upoważnia nas do skłamania.

Etyka prowadząca do takich konsekwencji budzi słuszne wątpliwości i raczej nie ma szans na zyskanie zwolenników. Warto jednak zapytać, w jaki sposób Kant doszedł do tak rażąco bezdusznych konkluzji i czy rzeczywiście wynikały one bezpośrednio z rdzenia jego etyki? Odpowiedź, którą dalej będę uzasadniał, brzmi przeciwnie: imperatyw kategoryczny daje nam narzędzie do uznania, że w pewnych wypadkach powiedzenie nieprawdy nie tylko jest dozwolone, ale nawet wymagane. Jeżeli teza ta jest trafna, to zapewne sam Kant gotowy byłby przekonać się do kłamstwa.

Ideę mówiącą, że Kant źle zaaplikował własny system etyczny do rozstrzygnięcia konkretnych problemów moralnych, rozwinął brytyjski etyk Richard Hare [Hare 2001, 155], którego argumenty zostaną przytoczone w dalszej części artykułu. Aby prześledzić rozumowanie Hare'a, spójrzmy jednak najpierw na to, co o zakazie kłamania ma do powiedzenia Kant w wykładzie z „Uzasadnienia metafizyki moralności” [Kant 2009]. W swoim fundamentalnym dziele dotyczącym etyki sformułował on kilka alternatywnych form zapisu imperatywu kategorycznego, które uznał za równoważne (pytanie o to, czy faktycznie stanowią one wyłącznie odmienne sformułowania jednej

idei, czy też osobne konstrukcje, wymagałoby szerszego omówienia, które na potrzeby tego tekstu nie jest istotne). Dwa główne sformułowania imperatywu kategorycznego brzmią następująco:

- (i) „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem” [Kant 2009, 38].
- (ii) „Postępuj tak, byś człowieczeństwo w twej osobie jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” [Kant 2009, 46].

Imperatyw kategoryczny pełni rolę kryterium, za pomocą którego dokonuje się testu na maksymach postępowania. Jego wynikiem jest rozstrzygnięcie, które z nich stanowią reguły prawa moralnego. Imperatyw nie służy do dedukcji poszczególnych praw. Często popełnianym błędem jest traktowanie zaleceń moralnych Kanta na równi z imperatywem kategorycznym, a nawet ich utożsamianie, na przykład w twierdzeniu, że „zakaz zabijania to imperatyw kategoryczny”, podczas gdy zgodnie z teorią Kanta regulacja kwestii zabójstwa wymaga powołania się na imperatyw, ale treściowo z niego nie wynika.

W „Uzasadnieniu...” Kant zaprezentował, w jaki sposób wyobraża sobie użycie imperatywu kategorycznego. Nie rozważał wówczas pytania o kłamstwo jako takie, ale przywołał bardziej skomplikowany przykład dotyczący oszustwa pożyczkowego. Przedstawia się on następująco: załóżmy, że ktoś potrzebuje małej kwoty pieniędzy, jego rodzina jest potrzebująca, a on, choć jest pracowity, nie jest w stanie zaspokoić jej podstawowych potrzeb. Chce pożyczyć pieniądze, ale wie, że nigdy nie będzie mógł ich zwrócić. Nadarza mu się okazja zaciągnięcia długu na potrzebną kwotę u majątnego łajdaka i wie, że ten o pożyczce zapomni i nigdy nie upomni się o zwrot pieniędzy, a ów brak w niczym nie będzie mu przeszkadzał. Pytanie brzmi, czy moralne byłoby zaciągnięcie kredytu i złożenie fałszywego przyrzeczenia jego spłaty? Powołując się na sformułowanie imperatywu kategorycznego (i) odpowiedź Kanta brzmi następująco: jest to niedopuszczalne, ponieważ zasada zezwalająca na składanie fałszywych deklaracji nie może funkcjonować jako prawo powszechne. Jej zastosowanie prowadziłoby do sprzeczności: gdyby każdy mógł składać fałszywe

obietnice, nikt już by w nie nie wierzył, zatem zniweczony zostałby w ogóle ich cel [Kant 2009, 46].

Test imperatywu ma w zastosowaniu do maksym dwojaką formę: po pierwsze bada je pod względem niesprzeczności, po drugie zdadności na prawo powszechne. Logiczna niesprzeczność wymaga, aby nie formułować zaleceń przeczących sobie, jak „rób x i nie rób x”. Zezwolenie na składanie fałszywych deklaracji nie prowadziłoby jednak do tego typu sprzeczności; w praktyce bardzo mało proponowanych *explicite* maksym zawiera tę wadę. Zasada: „niech przetrwa najsilniejszy” lub „krzywdź, kiedy jest to opłacalne” nie są wewnętrznie sprzeczne. W duchu Kanta należy odrzucić je dlatego, że nie nadają się na prawo powszechne, ponieważ świat, w którym każdy postępowałby, kierując się właśnie nimi, byłby gorszy niż ten, w którym zostałyby uznane za niemoralne. Jeżeli nie można chcieć, aby każdy do nich się stosował, nie są one pożądane jako prawo powszechne i tym samym, zgodnie z imperatywem kategorycznym, powinny być odrzucone.

W celu ustalenia, jakie konsekwencje przyniesie stosowanie maksymy jako prawa powszechnego, Kant używa eksperymentu myślowego, w którym porównuje dwie hipotetyczne sytuacje. W każdej z nich różne maksymy są realizowane przez wszystkich ludzi bez wyjątku. Wziął on pod uwagę dwie możliwości: pierwszą, w której wszyscy postępują zgodnie ze składanymi deklaracjami pożyczkowymi i drugą, w której kwestia ta pozostawiona jest dowolności pożyczkobiorców. Z tych dwu uznał za lepszą pierwszą opcję, ponieważ w przypadku drugiej instytucja udzielania kredytu niechybnie upadłaby. Richard Hare przyznaje rację Kantowskiemu rozumowaniu pod warunkiem, że dostępne są nam wyłącznie dwie proste maksymy: (a) wolno składać fałszywe deklaracje, czyli wolno kłamać, albo (b) nie wolno składać fałszywych deklaracji, czyli nie wolno kłamać. Sytuację (b) można rozważyć jeszcze dwojako: albo jako nakaz składania fałszywych deklaracji, albo przyzwolenie na robienie tego według własnego kaprysu. Pierwsza interpretacja raczej nie była poważnie brana pod uwagę; technicznie rzecz biorąc, gdyby wszyscy restrykcyjnie przestrzegali nakazu mówienia nieprawdy lub zakazu prawdomówności, szybko nauczyliby się odwrotnej interpretacji komunikatów i w efekcie funkcjonowałiby identycznie jak w przypadku

przyjęcia maksymy (a). Akceptacja swawoli z kolei doprowadziłaby do dezorganizacji. Biorąc pod uwagę chaos, który zapanowałby w przypadku braku jakiegokolwiek wymogu mówienia prawdy, lepiej jest zaakceptować zakaz kłamania niż swobodne przyzwolenie na jego użycie. I do tego momentu można zgodzić się z Kantem. Powyższa argumentacja wygląda jednak tak, jakby ten nie przeprowadził swojej analizy do końca: Kant postawił wybór między tymi dwoma maksymami jako alternatywę, nie biorąc pod uwagę, że wybieramy spośród więcej niż dwu możliwości [Hare 2009, 505].

Kant zdaje się mylić dwa zalecenia stawiane przy formułowaniu zasad etycznych: ogólności i uniwersalizowalności. Zasada ogólności polega na tym, żeby sprowadzać teorie do jak najprostszycch praw, którym podlega jak najwięcej możliwych przypadków [Saja 2008, 154]. Ideałem dla Kanta były osiągnięcia Newtona, który przedstawił reguły obejmujące swoim opisem wszelkie możliwe zjawiska fizyczne [Cassirer 2008, 28]. Niepisaną zasadą wszelkich teorii jest dążenie do prostoty. Dla każdego wykształconego człowieka, jeszcze przed poznaniem dowodów i wyjaśnień, bardziej przekonujący wydaje się wzór o postaci $v = \frac{s}{t}$ niż $v = \frac{s}{t} + 1893$. Dążenie do prostoty i ogólności sprawia, że można mieć skłonność do preferowania raczej takich maksym, jak „nie kłam”, „nie zabijaj”, „nie kradnij”, niż „w sytuacjach takich a takich mów prawdę, a w sytuacjach takich a takich nie musisz tego robić, podczas gdy w jeszcze innych twoim obowiązkiem jest poświadczenie fałszu”. Bardziej formalnie można stwierdzić, że *prima facie* lepiej jest sformułować maksymy moralne w postaci „zawsze czyń x” niż „w sytuacjach y czyń x, nie dotyczy to jednak sytuacji z nie będących y”, ponieważ pierwsze sformułowanie jest bardziej ogólne (to nie dotyczy wyłącznie sytuacji y). Nie jest to jednak racja dostateczna za wyborem pierwszej wersji czy odrzuceniem drugiej.

Tym, co jest silnym wymogiem zasad moralnych, a na co szczególną uwagę zwrócił Hare, jest zasada uniwersalności: zasady moralne są uniwersalizowalne wtedy, kiedy obowiązują w każdej podobnej pod istotnymi względami sytuacji i muszą być uznane za moralne prawo bez względu na to, kto będzie zajmował poszczególne role w regulowanej kwestii. Uniwersalny punkt widzenia jest przeciwieństwem interesownego subiektywizmu. Nie znaczy to, że Hare poszukuje

obiektywności w sensie bezosobowym. Uniwersalizowalność wymaga wzięcia pod uwagę na równi wszystkich możliwych perspektyw, aby z niezaangażowanego punktu widzenia dokonać oceny, jakie rozwiązanie jest najlepsze. Chodzi o znalezienie takiej regulacji, na którą zgodziliby się wszyscy, których konsekwencje dokonywanego wyboru mogą dotknąć, w sytuacji, w której nie wiedzieliby, jaką rolę przyjdzie im w niej pełnić [Hare 2009, 505]. Obrazując to na przykładzie, maksyma: „jak Kalemu kradną krowy, to źle, ale jak Kali kradnie krowy, to dobrze” jest nieuniwersalna, ponieważ jest do przyjęcia tylko przez Kalego i on sam nie przyjąłby jej zapewne, gdyby nie miał pewności, czy w przyszłości przyjdzie mu być właśnie Kalim czy też osobą, której on kradnie krowę. Aby spełnić wymogi uniwersalności należy sformułować tę maksymę bezosobowo, np. w postaci „nie wolno kraść krów”.

Imperatyw kategoryczny wymaga od maksym moralnych uniwersalizowalności. Stają się one prawem moralnym pod warunkiem, że można chcieć, aby były prawem powszechnym. Co znaczy w tym wypadku słowo „chcieć”? Nie chodzi na pewno o zachciankę kogoś, kto akurat podejmuje decyzję moralną. Genezy tego stylu myślenia można doszukiwać się w inspiracji Kanta, a mianowicie w koncepcji woli powszechnej Rousseau [Cassirer 2008, 40–41]. Hare interpretuje wymóg „chcenie, aby maksyma stała się prawem powszechnym” jako wymóg zważenia preferencji wszystkich osób zaangażowanych w skutki wyboru moralnego, co w konsekwencji przybliży etykę Kanta do utilitaryzmu. Nie zagłębiając się w dalsze analogie tych koncepcji, które Hare przedstawił w tekście „Could Kant Have Been Utilitarian?” [Hare 1997, 147–167], zastanówmy się nad kluczową dla naszego problemu kwestią: jakie racje przemawiają za tym, aby wybór zasady prawa moralnego polegał na zbadaniu wyłącznie tych zaprezentowanych przez Kanta sposobów regulacji kwestii kłamstwa?

Zaproponowana przez Hare’a teza [Hare 2009, 505], dla której nie znajduję zastrzeżeń, głosi, że Kant działał zgodnie z nieuświadomionym przyzwyczajeniem. Regulacje dotyczące kwestii mówienia prawdy są nieskończenie liczne i lokują się między dwiema skrajnymi opcjami: „nigdy nie wolno kłamać” oraz „zawsze wolno kłamać”. Sformułować można dowolnie wiele maksym nakazujących w pewnych wypadkach

mówienie prawdy, a w innych nie, spośród których Kant nie zbadał żadnej.

Być może od takiego kroku powstrzymało Kanta przekonanie o niedopuszczalności wyjątków. *Prima facie* reguła mówiąca: „nie wolno kłamać z wyjątkiem sytuacji...” dopuszcza odstępstwo od prawa. Jej budowa sugeruje, że akceptujemy pewną zasadę, a następnie wyliczamy przypadki, dla których jest ona nieważna. Regule, od której robi się wyjątki, czegoś brakuje. Podobnie zasada uniwersalizowalności maksymy wyklucza możliwość, aby pewne reguły nie odnosiły się do określonych osób z tego powodu, że to one akurat rozważają ich przestrzeganie. Nieuniwersalizowalna byłaby reguła zaproponowana przez hipotetycznego Jana Nowaka, dla którego korzystne jest przyjęcie zasady, że „nie wolno kłamać, chyba że jest się Janem Nowakiem”. Inaczej rzecz miałyby się z regułą mówiącą: „nie wolno kłamać, chyba że jest to jedyny sposób uniknięcia wielkiego nieszczęścia, jak oddanie niewinnych ofiar w ręce okrutnych oprawców”. W tej ostatniej formule nie pojawiają się cechy jednostkowe i jest tak samo uniwersalna jak reguła „nie kłam nigdy” lub „kłam kiedy chcesz”, ponieważ odnosi się do każdego człowieka znajdującego się w opisanych sytuacjach; jest za to od nich o wiele bardziej szczegółowa, czyli mniej ogólna.

Trudnością, z którą należy się zmierzyć, jest obecność wyjątku w przyzwoleniu na kłamstwo tylko w określonych okolicznościach. Dla rozwiązania tej kwestii należy odróżnić trzy rozumienia słowa „wyjątek”. Dwa, wykluczające akceptację reguły etycznej, której wyjątek dotyczy, zostały wymienione wyżej: dotyczą po pierwsze sytuacji, gdy pewna reguła nie byłaby przestrzegana ze względu na to, że dotyczy jakiejś określonej osoby, po drugie odnoszą się do reguł, które choć raz przyjęte, wymagają wyliczenia przypadków, w których nie należy ich przestrzegać. W analizowanym przykładzie reguły zezwalającej na mówienie nieprawdy można jednak wyeliminować pojęcie „wyjątku”, chociaż posługiwanie się nim jest naturalne dla języka potocznego. W tym celu zaprezentuję bardziej sformalizowany sposób zapisu rozważanych reguł, używając jedynie predykatu „powinno się” oraz zmiennych.

Niech „a” oznacza wszystkie możliwe sytuacje, „b” sytuacje, w których kłamstwo jest jedynym sposobem uratowania Żydów przed

ścigającymi ich nazistami; „x” będzie oznaczało czynność kłamania rozumianą jako świadome komunikowanie informacji sprzecznych z własnymi przekonaniem. Wówczas reguła „nie wolno kłamać” zapisana byłaby w postaci „nie powinno się x w sytuacji a”, a maksyma „nie wolno kłamać, chyba że jest to jedyny sposób na uratowanie niewinnych Żydów przed ścigającymi ich nazistami” będzie miała postać „nie powinno się x w sytuacji a/b”, gdzie $a/b = \{x: x \in A \wedge x \notin B\}$; o ile okłamanie nazistów wydaje się wręcz obowiązkiem, należy zgodzić się, że „powinno się x w sytuacji b”, co łącząc koniunkcją z poprzednią formułą daje nam regułę mówiącą, że „nie wolno kłamać, chyba że jest to jedyny sposób na uratowanie niewinnych Żydów przed ścigającymi ich nazistami i w sytuacji występowania w ich obronie kłamstwo jest moralnym obowiązkiem”. Wyjątek, jako kategoria stosowana w mowie potocznej, nie występuje przy sformalizowaniu tej koniunkcji: „nie powinno się x w sytuacji a/b i powinno się x w sytuacji b”. Tym samym widać, że rozważamy tu regułę nie zawierającą sprzeczności, przynajmniej w tym sensie, że nakazywałaby ona w tej samej sytuacji mówić prawdę i jej nie mówić. Jest to trzeci rodzaj wyjątku i jest on spójny z wymogiem uniwersalizowalności maksym. Nie stanowi on odstępstwa od raz przyjętej normy, tylko jej integralną część o tak samo uniwersalizowalnych właściwościach, jak cała reguła.

Skoro formalne względy nie wykluczają przedstawienia sobie reguły pozwalającej na kłamstwo w pewnych wypadkach, to rzetelne posłużenie się imperatywem kategorycznym dla określenia, które maksymy stanowią prawo moralne, wymaga zbadania więcej niż dwu możliwości, czego nie zrobił Kant. Jak twierdzi Hare, mając na względzie pewne wyjątkowe okoliczności, jak ta, kiedy możemy zostać zapytani o miejsce ukrywania się ofiary ściganej przez mordercę, z pewnością wybierając między regułą „nie kłam nigdy” a jej konkurentką zezwalającą na mówienie nieprawdy w uzasadnionych, uniwersalizowalnych okolicznościach, zechcemy raczej, aby ta druga stała się prawem powszechnym, chociaż precyzyjne wyznaczenie dopuszczających kłamstwo wypadków jest z pewnością niezwykle trudnym zadaniem. Określenie uniwersalnych właściwości sytuacji, w których kłamstwo może być dopuszczalne, rodzi pokusę racjonalizowania własnego postępowania [Hare 2009, 505]. Ryzyko wykorzystywania szczytnych ideałów etycznych dla uzasadniania

swojego niegodziwego zachowania nie jest jednak specyficzną właściwością proponowanych rozwiązań.

Określenie, które z sytuacji wymagają powiedzenia nieprawdy, wymagałoby zbadania tak wielu możliwości, że wydaje się niewykonalne skonstruowanie pełnej listy. Posługując się ogólną formułą imperatywu kategorycznego, możemy odnieść ją do sytuacji kłamstwa, modulując go do postaci: „postępuj tylko według takiej maksymy regulującej kwestię mówienia nieprawdy, dzięki której możesz zarazem chcieć, aby stała się prawem powszechnym”, co znaczy tyle, że powiedzenie nieprawdy zgadza się z prawem moralnym w takich sytuacjach, dla jakich chcielibyśmy, aby każdy, kto się w nich znajduje, mówił nieprawdę. Dzięki przyjęciu tego rozwiązania, stając przed wyborem, czy w jakiejś sytuacji powinno się skłamać, wcale nie musimy określać wszystkich możliwych sytuacji, w których również należałoby to zrobić. Nie znając wszystkich szczegółowych maksym regulujących kwestię mówienia nieprawdy, możemy, dzięki użyciu imperatywu kategorycznego, rozstrzygnąć, które zachowanie dotyczące interesującej nas sytuacji jest z nim zgodne.

Taki sposób traktowania zasad moralnych prawdopodobnie zmusi nas do odrzucenia wszystkich zbyt ogólnych dyrektyw o postaci „nigdy nie rób x”. Nie znaczy to, że zostajemy pozbawieni możliwości formułowania zaleceń ogólnych, ponieważ dla każdego zachowania x można skonstruować zalecenie płynące z imperatywu kategorycznego o postaci: „czyń x w sytuacjach, dla których możesz zarazem chcieć, aby czynienie x było w nich nakazane przez prawo powszechne”. Znaczyłyby to tyle, co zalecenie akcentujące rolę przyjmowania bezstronnej perspektywy, które sformułował Krzysztof Saja w celu pokazania zbieżności myśli Kanta i Hare’a: „Jeśli chcesz postąpić moralnie, powinieneś postąpić zgodnie z taką zasadą wyrażającą zalecenie, o której zarazem chciałbyś z bezstronnej perspektywy, aby była uniwersalna” [Saja 2008, 36].

Być może znajdziemy zachowania, które byłyby zakazane lub nakazane dla wszelkich możliwych sytuacji, powyższa formuła tego nie rozstrzyga. Jest za to wątpliwe, czy czynności, które mogą wywołać całkowicie odmienne skutki w zależności od okoliczności, mogą być regulowane jednocześnie krótko, ogólnie i prosto. Reguła „mów prawdę

w sytuacjach, dla których możesz zarazem chcieć, aby mówienie prawdy było w nich nakazane przez prawo powszechne” jest ogólna, ale wymaga włożenia sporej pracy w jej aplikację.

Nie jest przesądzone, że szczegółowe zasady etyczne ze swojej natury nie mogą być nigdy ostatecznie skodyfikowane, ponieważ być może istnieje istota do tego zdolna, jakiś superumysł, boski duch. Nie wiadomo nam jednak o wyczerpującym kodeksie etycznym i sam Kant nie miał nawet ambicji zbudowania takiego: jego imperatyw kategoryczny służyć miał właśnie rozważaniu bieżących dylematów na podstawie niezmiennych reguł rozumu. Uważał on, że posługiwanie się imperatywem kategorycznym jest w zasięgu możliwości zwykłych ludzi, którzy faktycznie często to robią, za czym przemawia powszechna zgoda na to, aby moralność obowiązywała wszystkich jednakowo, a jej wymogi nie mogą być wewnętrznie sprzeczne. Kant starał się sformułować logikę poprawnej etyki, którą intuicyjnie się posługujemy [Saja 2008, 40]; nie miał ambicji stworzenia czegoś nowego. Tym bardziej niespójne z jego całościową koncepcją wydaje się, że dając narzędzie pozwalające na odnalezienie się w rozmaitych trudnościach moralnych, przed którymi stajemy, a których nie potrafimy przewidzieć, Kant jednocześnie raz na zawsze chciałby zamknąć rozważania dotyczące kwestii tak złożonej, jak regulacja mówienia nieprawdy.

Przyjęcie powyższych rozstrzygnięć powoduje, że inne argumenty przeciwko kłamstwu, które zawierają pisma Kanta, tracą swoją moc. W odpowiedzi na zarzuty Constanta, kiedy to Kant wyraził jeden ze swoich najbardziej kontrowersyjnych poglądów, jakoby nie można było skłamać nawet mordercy szukającemu ukrywającego się w naszym domu przyjaciela, stwierdza on, że zło, które potencjalnie może spotkać ściganą ofiarę nie może stanowić racji dla złamania prawa moralnego i go nie usprawiedliwia. Należy oddać w tej kwestii Kantowi słuszość, o ile broni on pewnej cechy moralności, z której nie można zrezygnować, chcąc sprostać wymogom imperatywu kategorycznego. Jeżeli bowiem imperatyw kategoryczny po rzetelnych badaniach skłoni nas do przyjęcia pewnej maksymy jako prawa moralnego, to w dalszym ciągu może istnieć ryzyko, że w niektórych wypadkach będzie to niosło ze sobą pewne niechciane konsekwencje. Świat nie jest doskonały,

przynajmniej nie w tym sensie, aby preferencje wszystkich ludzi mogły być w pełni zaspokojone. W sytuacji kiedy wszyscy będą postępowali moralnie, niezadowolony będzie choćby człowiek, który uważa, że większe korzyści odniósłby w bezprawnym stanie anarchii. Niemniej fakt, że ktoś jest niezadowolony, nie może w żadnym wypadku stanowić racji dla odrzucenia rzetelnie zbadanych zasad moralności.

Sytuacja ta nie zachodzi jednak w przypadku kłamstwa, o ile wcześniejsze rozumowanie było prawidłowe: mianowicie przestrzeganie absolutnego zakazu kłamstwa nie jest zgodne z prawem powszechnym, jeżeli prawo moralne wymaga, aby w określonych sytuacjach mówić nieprawdę. Tym samym, skoro zakaz kłamstwa nie jest prawem moralnym, jego złamanie nie stanowi czegoś, co byłoby dla rozumnego podmiotu gorsze od poświęcenia przyjaciela. Przeciwnie, powierzenie prawdy mordercy byłoby właśnie złamaniem prawa moralnego i byłoby złe w dwójnasób. Po pierwsze, byłoby złe z punktu widzenia naszych szlachetnych celów, czyli tego, aby zachować życie przyjaciela, a po drugie, z punktu widzenia moralności, którą gwałciłaby współpraca z oprawcą. Gdyby jednak imperatyw kategoryczny wskazywał, że absolutny zakaz mówienia nieprawdy jest prawem moralnym, to zgodnie z założeniami Kanta żadne racje nie mogłyby wpłynąć na to, aby zakaz ten legalnie złamać. Nie jest jednak tak, że powody, dla których zakaz kłamstwa w sytuacji ratowania przyjaciela z dramatycznej opresji budzi w nas sprzeciw, nie mają dla myślenia w zgodzie z imperatywem kategorycznym żadnego znaczenia. Przeciwnie, wybierając maksymę, dzięki której możemy zarazem chcieć, aby stała się prawem powszechnym, musimy wziąć pod uwagę sytuacje, w których z bezstronnej perspektywy uznamy, że należy skłamać i uznać, że kłamstwo w takich wypadkach jest właśnie moralnym obowiązkiem.

Taka argumentacja może wywołać sprzeciw, że sprowadza się w niej rozumowanie etyczne do badania konsekwencji, podczas gdy system Kanta jest sztandarowym przykładem antykonsekwencjonalizmu i formalizmu. W odpowiedzi na ten zarzut przywołać można uwagę Hare'a: Kant, tak jak każdy badacz działania, jest konsekwencjonalistą w tym sensie, że działanie definiowane jest przez jego skutek, bądź przynajmniej intencję go powodującą. Dla

przykładu, nie można analizować moralnych konsekwencji strzału z pistoletu, abstrahując od tego, czy jest on wymierzony w tarczę, czy głowę osoby, którą mamy zamiar za chwilę okraść [Kant 1997, 163]. Tak samo powiedzenie nieprawdy w przypadku dążenia do osiągnięcia zysków nie jest tym samym, co wprowadzenie w błąd morderców ścigających niewinną ofiarę i co najwyżej przyzwyczajenie językowe każące nazywać obydwie przypadki „skłamaniami” sugeruje jednakową ocenę ich obydwu. Jak już jednak wcześniej zastrzegłem, rozwiązanie polegające na nienazywaniu kłamstwem powiedzenia nieprawdy mordercom nie wystarcza — należy wykazać, że nie jest to czymś niemoralnym, a nawet, że zrobienie tego jest wymogiem moralności.

W argumentacji Kanta można wyłonić jeszcze jeden istotny element: prawo powszechne jest przyjmowane na mocy rozumu i dzięki temu każda myśląca istota może racjonalnie [je?] uzasadnić. Z tego powodu uważał on, że gdyby takie prawo zezwalało, na przykład, na branie pożyczek, których nie ma się zamiaru zwrócić, jeżeli nie istnieje ryzyko bycia na tym przyłapanym, to wówczas również potencjalnie oszukana osoba mogłaby dojść do tego wniosku i tym samym nigdy nie zgodziłaby się na udzielenie pożyczki. Kantowski eksperyment myślowy ma dwie słabości. Pierwszą jest niespójność proponowanych do rozważenia maksym z tym, co faktycznie jest w eksperymencie badane. Kant zapytał bowiem, czy oszustwo jest akceptowalne dla osoby, której rodzina jest w dużej potrzebie i której jedyny dostępny ratunek polega na zaciągnięciu kredytu, o którym wie, że go nie spłaci, ale jego wierzyciel o tym zapomni i nie poniesie z tego powodu żadnego uszczerbku. Następnie wyobraził sobie świat, w którym potencjalny pożyczkodawca przestaje ufać absolutnie wszystkim potencjalnym klientom i już nigdy nie udziela kredytu. Tymczasem analizowana maksyma zakłada, że taki kredyt mogą zaciągnąć tylko osoby w dużych tarapatkach, które w zasadzie i tak zasługują na wsparcie, przy czym ich działanie nie przyniesie nikomu szkody. Dlaczego więc potencjalny wierzyciel miałby zawiesić intratną działalność z obawy przed działaniami ludzi, którzy nie przysporzą mu kłopotów? Drugą słabością tej argumentacji jest pominięcie faktu, że praktyka dotycząca instytucji pożyczkowych działa zazwyczaj przeciwnie do wyobrażeń Kanta: mianowicie pożyczkodawcy zachowują taką ostrożność, jak gdyby wszyscy ludzie działali zgodnie z maksymą: „oszukuj, jeżeli tylko

możesz robić to bezkarnie” i przed udzieleniem kredytu zazwyczaj badają klienta pod względem wypłacalności, a ponadto dysponują szeregiem narzędzi do ściągania należności pod przymusem. Ujmując tę kwestię ogólnie, ludzkość nie tylko potrafi żyć z pewną dozą nieufności, a nawet — jak twierdzą czołowi przedstawiciele psychologii ewolucyjnej — nasze mózgi wyewoluowały na skutek potrzeby sprostania wyzwaniom stawianym nam przez intrygi, kłamstwa i manipulacje społeczne [Gazzaniga 2011, 99–100].

Nie ma więc żadnych obaw o to, że gdyby moralni ludzie uznali za dopuszczalne zaciągnięcie kredytu przez niewypłacalnego biedaka, działalność pożyczkowa by upadła. Można z kolei zapytać, czy ścigający Żydów naziści, posługując się tym rozumowaniem, nie uznaliby, że ukrywający ich gospodarz z pewnością skłamał w sprawie miejsca ich pobytu. Prawdopodobnie właśnie tak rozumowali: o ile przypuszczali, że pytana osoba jest kimś, kto mógłby chować w swoim domu Żydów, nie dawali wiary zapewnieniom, że tego nie robi. Toteż skuteczne kłamstwo musiałyby polegać na tym, żeby przekonać nazistów, że nie jest się człowiekiem, który mógłby ukrywać Żydów. Zatem czy naziści w ogóle mogliby komukolwiek wierzyć, biorąc pod uwagę, że moralność nakazuje ukrywać Żydów i kłamać w kwestii tej działalności? Analiza taka może stanowić interesującą łamigłówkę, w niniejszym tekście udzielona zostanie jednak odpowiedź bardziej zdroworozsądkowa: po pierwsze, gdyby naziści byli tak biegli w myśli etycznej, raczej nie ścigaliby ukrywających się Żydów. Po drugie, gdyby nawet byli doskonałymi teoretykami myśli moralnej z tym zastrzeżeniem, że nadal chcieliby prześladować Żydów, to w dalszym ciągu próba okłamywania ich byłaby jednak celowa, choćby w tym sensie, że wówczas nie mogliby oni liczyć na ułatwienie w poszukiwaniu uciekinierów i musieliby tracić czas na przeszukiwanie wszystkich możliwych kryjówek. Historia pogromów pokazała jednak, że tysiące osób donosiło na ukrywających się przed oprawcami ludzi. W porównaniu do historii, która rezegrowała się naprawdę, hipotetyczna możliwość, że naziści przeszukiwaliby wszelkie dostępne im kryjówki, mimo zapewnień ludzi ukrywających Żydów, wcale nie jest czymś gorszym, a tym samym obowiązek oszukiwania oprawców nie prowadzi do sprzeczności w myśl imperatywu kategorycznego. Ostatecznie, gdyby Kant miał rację i wszyscy moralnie poprawni ludzie zawsze mówiliby prawdę, to

sprawnie rozumujący naziści mogliby być w pełni przekonani o adekwatności ich odpowiedzi na pytanie o miejsce pobytu uciekinierów. Tymczasem ani naziści nie uznawali takiego toku rozumowania, ani szlachetni ludzie ukrywający Żydów.

Rozumowanie, które przedstawił Kant, odwołując się do sformułowania imperatywu kategorycznego w postaci: „postępuj tak, byś człowieczeństwo w twej osobie jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” [Kant 2009, 46], również nie wydaje się przemawiać na rzecz zakazu kłamstwa, o ile wcześniejsze sformułowanie go nie uzasadniło. Odwołując się do wartości człowieka jako celu samego w sobie, Kant zdaje się używać dwu odmiennych argumentów. Pierwszy polega na konieczności uwzględniania celów innych ludzi: osoba przez nas okłamywana nie może podzielać celu naszego działania [Kant 2009, 46]. Sprawa ta jest skomplikowana w przypadku, który rozważał Kant, kiedy ubogi człowiek chciał uzyskać pożyczkę, której nie miał zamiaru spłacać. Okłamany pożyczkodawca, przynajmniej *prima facie*, nie robił niczego niemoralnego nie udzielając pożyczki; miał prawo to zrobić, kierując się własną fanaberią, a nawet jeżeli pomoc bliźnim jest obowiązkiem każdego człowieka, (co zresztą Kant uznał za podstawowy wymóg moralności), to sposób realizacji tego obowiązku jest kwestią dowolną (obowiązkiem niezpełnym). Inaczej rzecz ma się w przypadku mordercy ścigającego niewinną ofiarę: jest pewne, że jego zachowanie jest niemoralne. Z tego powodu uwzględnienie niemoralnego celu mordercy przy podejmowaniu decyzji moralnej w ogóle nie może mieć miejsca. Według Kanta nie można siłą zmuszać ludzi do pomocy innym, czyli do pozytywnych wymogów moralności, ale przestrzeganie prawa polegającego na respektowaniu zakazów, takich jak brak zgody na krzywdzenie niewinnych ofiar, jest wymogiem prawa. Skoro więc cele niemoralne mają być uniemożliwiane, nie mogą być jednocześnie tolerowane, a już na pewno nie powinniśmy ich wspierać. Gdyby wymóg respektowania celów innych ludzi miał dotyczyć respektowania zamierzeń niemoralnych, oznaczałoby to, że okłamanie mordercy jest niemoralne dlatego, że on przecież chce kogoś zabić i w tym sensie nielegalne byłyby wszelkie sposoby pomocy ofierze, a tego etyka Kanta wcale nie głosi.

Traktując człowieka jako cel sam w sobie, Kant odwołał się raczej do aspektu jego godności jako istoty rozumnej; złamanie prawa moralnego jest ostatecznie złe, ponieważ jest krzywdą wyrządzaną osobie dokonującej niemoralnego czynu, która na skutek tego „gardzi samym sobą” [Kant 2005, 304]. Kondycja ludzka według Kanta pozostawia człowiekowi dwojaki wybór: albo posłuży się rozumem i postąpi tak, jak nakazuje mu moralność, albo panowanie nad jego wolnością przejmie zwierzęca natura i popędy. Same popędy niekoniecznie muszą kojarzyć się nam pejoratywnie i często, w przypadku osób z natury życzliwych, skłaniają do rzeczy zgodnych z wymogami prawa moralnego. Nie znaczy to, że działanie zgodne z pobudkami życzliwego usposobienia nie jest moralnie pozytywne. Kant twierdzi, że człowiek zyskuje moralną zasługę tylko, jeżeli wybiera moralne postępowanie świadomie, ze względu na rozumowo rozpoznane prawo moralne, czyli kiedy działa z intencją czynienia dobra. Kto bezrefleksyjnie podąża za odruchami, nie panuje nad swoim zachowaniem i jego winą jest już samo to, że nie postępuje ze względu na nakaz rozumu, nawet jeżeli konsekwencje wcale nie są niepożądane. Utrata kontroli przez rozum może sprawić, że zachowanie z pozoru moralnie chwalebne wcale nie przynosi podmiotowi zasługi, ponieważ dokonał go niejako mimowolnie. Zgodnie z takimi założeniami Kant faktycznie zyskuje argument za tym, że życzliwość nakazująca okłamanie mordercy ścigającego niewinną ofiarę wcale nie jest czymś godnym pochwały, o ile odruch życzliwości nie realizuje tego, co jest wymagane przez prawo moralne; a skoro uważa, że owo prawo zawsze wymaga powiedzenia prawdy, to okazanie życzliwości ofierze jawi się jako zwycięstwo zwierzęcego odruchu nad wymogami rozumu, czyli prawa moralnego.

Błąd Kantowskiego rozumowania polega na tym, że argument ten jest sensowny tylko w sytuacji, w której już wcześniej ustalono, że kłamstwo jest naganne. Kant, nie dopuszczając możliwości złamania prawa moralnego pod żadnym pozorem, mówi o tym, jak należy traktować maksymy, które przeszły test imperatywu kategorycznego i stanowią dla nas prawo powszechnie. To rozumowanie w ogóle nie jest pomocne w ustaleniu, które z tych maksym owo prawo stanowią. Jeśli zgodzimy się na przedstawione powyżej uwagi, z których wynika, że to właśnie zasadę nakazującą w pewnych wypadkach powiedzenie nieprawdy gotowi jesteśmy uznać za prawo powszechnie, wówczas

skłamanie wcale nie prowadzi do złamania prawa moralnego. A zatem kłamca ratujący niewinną ofiarę przed mordercą nie ma żadnych powodów do „gardzenia sobą”, o ile oczywiście jego skłonność do pomocy ofierze wynika również z poszanowania prawa moralnego, które wymaga od niego takiego właśnie postępowania. Niczego godnego pochwały nie byłoby w świetle tego stanowiska w pomaganiu ukrywającym się Żydom, jeśli motywem postępowania byłby wyłącznie oczekiwany za tę przysługę zysk.

Rekonstruując rozumowanie Kanta, można jego bezkompromisowy stosunek do kłamstwa przypisać jednemu, pozornie niewinnemu błędowi. Polegał on na porównaniu w obliczu instancji imperatywu kategorycznego zbyt małej liczby maksym regulujących obowiązki mówienia prawdy, a mianowicie: „nigdy nie kłam” oraz „kłam kiedy tylko chcesz”, a zarazem na pominięciu wszelkich sformułowań o postaci: „nie kłam w sytuacjach takich a takich, a wprowadzaj innych w błąd w sytuacjach takich a takich”. Kant nie uzasadnił, dlaczego nie brał pod uwagę bardziej złożonych maksym. Odrzucił on możliwość czynienia wyjątków od prawa moralnego, ale nie wziął pod uwagę, że sformułowanie złożonych maksym moralnych wcale nie równa się akceptacji wyjątków w niepożądanym sensie. Jego zamiłowanie do formułowania praw maksymalnie zwięzłych i ogólnych nie znajduje merytorycznego uzasadnienia. Kantowska argumentacja zawiera wiele punktów, które nie zostały w niniejszym tekście w ogóle poruszone, niemniej nie prowadzą one do wniosku, jakoby kłamstwo było niedozwolone, o ile poprawne są powyższe ustalenia dotyczące wyboru maksymy, którą chcemy uznać za prawo powszechne. Zachowując nienaruszony rdzeń etyki Kanta oraz posługując się stosowaną przez niego metodą uzasadniania, można wykazać, że powiedzenie nieprawdy jest zabiegiem nie tylko dozwolonym, ale w pewnych wypadkach nakazanym.

BIBLIOGRAFIA

- Cassirer, Ernst, 2008, *Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Gdańsk: wyd. Słowo/Obraz Terytoria.
- Gazzaniga, Michael S., 2011, *Istota człowieczeństwa*, przeł. Agnieszka Nowak, Sopot: Smak Słowa.
- Hare, Richard Marvin, 1997, *Sorting Out Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- Hare, Richard Marvin, 2001, *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. Janusz Margański, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hare, Richard Marvin, 2009, *Uniwersalny preskrytywizm*, przeł. Anna Jedynak, [w:] *Przewodnik po etyce*, [pod. red.] Peter Singer, Warszawa: Wyd. Książka i Wiedza.
- Kant, Immanuel, 2002, *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, *Filo — Sofija*, Nr 1 (2), ss. 165–169.
- Kant, Immanuel, 2005, *Metafizyka moralności*, przeł. Ewa Nowak, Warszawa: PWN.
- Kant, Immanuel, 2009, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mściław Wartenberg, Kęty: Wyd. Marek Derewiecki.
- Kołąkowski, Leszek, 2009, *O kłamstwie*, [w:] *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków.
- Saja, Krzysztof, 2008, *Język etyki a utilitaryzm. Filozofia moralna Richarda M. Hare'a*, Kraków: Aureus.

ABSTRACT

HOW TO PERSUADE KANT TO LIE? THE APORIES OF CATEGORICAL IMPERATIVE

Some critical interpreters of Kant's ethics accuse it for not corresponding to our common moral convictions. Kant claims that we are not allowed to lie to a murderer at the door even when he wants to kill his victim being our friend hidden by us. In this paper I argue against the opinion that there is a sufficient justification for this restriction in Kant's ethics. If we reconsider the central point of Kant's moral theory, which is categorical imperative, we will find several arguments for accepting lying in some cases. What is more, in extreme situations we are obliged to lie, for example when it is the only way to save the innocent victim's life. Thus, one can suggest that Kant interpreted his own theory in a wrong way. In conclusion, I advocate for the view that, after all, Kant's theory remains in agreement with the common moral intuitions.

KEYWORDS: Kant, categorical imperative, lie, ethics