

MARIO BRANDHORST

## O prawie do kłamstwa z miłości do ludzi

Zajmę się tu tematem prawa do kłamstwa z powodu miłości do człowieka. Nawiązując do Kanta, chciałbym przedyskutować przede wszystkim jego sławną rozprawkę *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen*. W nowej literaturze dotyczącej tej pozycji da się zauważyć tendencję, by zaostrzyć reprezentowane tam przez Kanta stanowisko. Dokonuje się tego wskazując, iż rozprawka nie zawiera żadnej wątpliwej tezy, gdyż mówi się w niej wyłącznie o specyficznych pytaniach dotyczących obowiązku prawnego<sup>1</sup>. W niniejszym artykule postawię pytanie, czy jest to interpretacja trafna.

Z jednej strony wydaje się ona oczywista, gdyż Kant wyraźnie powiada, że dotyczy ona obowiązku prawnego. Z drugiej jednak, wskazówka taka sama w sobie nie wystarcza jeszcze do tego, ażeby w piśmie doszukiwać się poważnego błędu dotyczącego moralności. Rozstrzygające jest, jak Kant rozumie ów obowiązek prawny, na czym go opiera i jak określa stosunek „obowiązku

---

<sup>1</sup> Argumentację taką podejmuje Allen Wood w swojej *Kantian Ethics*, Cambridge 2008, §14. Andrea Esser argumentuje podobnie por. *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre In der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Canstatt 2004, s. 258–268. Jeans Timmermann twierdzi natomiast, że Kant gdy idzie o sądy moralne był w rzeczywistości rygorystą, por. *Kant und die Lüge aus Pflicht*, „Philosophisches Jahrbuch” 107 (2000), s. 267–283. Uznaje on Kanta, gdy idzie o trudne pytania moralne „czarnowidzem”, w kwestii „następstw” kategorycznego charakteru imperatywu moralnego (s. 277). Gdyby z kategorycznego charakteru imperatywu wynikało, że charakter ten jest prawem powszechnym, albo obowiązującym bez żadnych wyjątków, to oba te momenty znosiłyby się u Kanta nawzajem, co w rzeczywistości czyniłoby go rygorystą.

prawnego” do „obowiązku wynikającego z cnoty”. Jak się okazuje, zaostrenie pytania o obowiązek moralny nie polepsza sprawy, lecz raczej ją pogarsza.

W swych rozważaniach skupię się na trzech krokach: najpierw spróbuję zrekonstruować argumentację Kanta w jej najistotniejszym zarysie. Następnie zapytam, w jaki sposób powinniśmy odnieść się do tej argumentacji z prawnego i z moralnego punktu widzenia. Całość zamknę rozważaniem dotyczącym kwestii: co pozostanie z Kantowskiego poglądu, gdy wyeliminujemy jego błędy.

## I

Kant cytuje Benjamina Constanta w następujący sposób:

Obowiązkiem jest mówienie prawdy. Pojęcie obowiązku nie daje się odzielić od pojęcia prawa. Obowiązkiem każdego jest respektować prawa kogoś innego. Tam, gdzie nie ma praw, nie ma i obowiązków. Mówienie prawdy jest zatem obowiązkiem, ale tylko w stosunku do tego, kto ma prawo do prawdy. A nikt nie ma prawa do takiej prawdy, która wyrządziłaby krzywdę innym<sup>2</sup>.

W tle fragmentu pojawia się zarzut Constanta, który Kant powtarza:

Zasada moralna „mówienie prawdy jest obowiązkiem”, przyjmowana bezwarunkowo i w każdym przypadku, czyniłaby istnienie społeczeństwa w ogóle czymś niemożliwym. Dowód tego przynoszą nam bezpośrednie wnioski, jakie wyprowadza z niej pewien niemiecki filozof, który posuwa się do twierdzenia, iż byłoby zbrodnią skłamać mordercy, który ścigając naszego przyjaciela, pyta, czy ten nie ukrył się u nas w domu<sup>3</sup>.

Kant pozwala sobie dokonać podziału krytykowanego stanowiska Constanta. Jego pierwszy zarzut dotyczy twierdzenia, jakoby ktoś miał „prawo do prawdy”. Dokonuje jednak takiego odczytania tej tezy, które ją wypacza. Wyrażenie „mieć prawo do prawdy”, zdaniem Kanta, jest „wyrażeniem bez sensu, bo raczej należałoby powiedzieć, że człowiek ma prawo „do swej własnej prawdy”, to znaczy „do subiektywnej prawdy swej osoby”. Nie może być zaś prawa do prawdy w ogóle, bo wówczas to, czy dane zdanie powinno być

---

<sup>2</sup> AA 08: 425.14-20 [I. Kant, *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, przeł. A. Grzeliński, D. Pakalski, [w:] tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 204].

<sup>3</sup> Tamże, 425.02-12 [tamże].

prawdziwe lub fałszywe, zależałyby od woli, „co stworzyłyby osobliwą logikę”. Potem stwierdza Kant, iż sformułowanie Constanta jest niejednoznaczne, ponieważ „prawda nie jest jakąś własnością, do której ktoś ma zagwarantowane prawo, a ktoś inny nie”<sup>4</sup>. Doszło tu do pomieszania sensów. Kant twierdzi, że posiadanie prawa do prawdy zależne jest od możliwości rozstrzygnięcia o tym, co jest prawdziwe, a co fałszywe, albo też od możliwości postrzegania prawdy jako czegoś, co można posiadać. W tym miejscu filozof na pewno pobił. Prawo do prawdy nie zakłada przecież, że ktoś, od kogo oczekujemy, by mówił prawdę, rzeczywiście powiedział coś prawdziwego: może on się przecież mylić. Oczekujemy raczej, że powie on nam coś, co uznaje za prawdziwe. Natomiast kwestia, czy to, co powiedział, rzeczywiście prawdą jest, nie zależy od jego woli. Tego i tylko tego możemy żądać od kogoś, od kogo oczekujemy, by mówił prawdę.

Constantowi idzie oczywiście o prawo do tego, ażeby prawdę, lub przynajmniej to, co ktoś uznaje za prawdę, podano nam w niezafałszowanej formie. Innymi słowy, jak zauważył Kant, chodzi mu o prawo do prawdomówności, dokładnie zaś o prawo do prawdomówności dotyczące kogoś innego. Prawo takie, zgodnie z koncepcją Constanta, czasami mam, a czasami nie. Kant przeinacza to wszystko, gdy twierdzi, że w obu wypadkach może chodzić o *własną prawdomówność*. W efekcie nie chodzi mu o obowiązek prawdomówności odnoszący się do nas samych, lecz o *zewnątrzny* obowiązek, rozważany jako obowiązek prawny<sup>5</sup>. Z kontekstu rozprawy nie dowiadujemy się ostatecznie czego cała sprawa w rzeczywistości dotyczy. Przypuszczam, że chodzi o obowiązek prawdomówności jako obowiązek pewnego sposobu postępowania, do którego jesteśmy zobowiązani względem innych (nawet jeśli nie jest to obowiązek względem konkretnych innych). Będzie to obowiązek do prawdziwości, który określa stosunki międzysobowe, gdy postępowanie jednej osoby dotyczy postępowania innej. Idzie zatem o obowiązek do prawdziwości rozważany jako obowiązek określonego sposobu postępowania, czyli niezależnie od pytania, jaki owo postępowanie ma mieć cel.

Jest to obowiązek na mocy metafizyki prawa, to znaczy taki, który Kant podobnie jak obowiązek moralny określa mianem apriorycznego i opartego na rozumie. Zgodnie z koncepcją Kanta w efekcie nie może zaistnieć konflikt pomiędzy tak pojmowanymi obowiązkami; wszystkie obowiązki prawne są

<sup>4</sup> 428.35–37 [tamże, s. 207].

<sup>5</sup> Kant mówi w swej rozprawce zarówno o „formalnym obowiązku”, jak też o „prawnym obowiązku” por. VRML, AA 08:426, 14-15 u. Anm.

tu „pośrednie”, nawet te moralne. Obowiązek prawdomówności w każdym wypadku ma sens moralny i – jak się Kant upiera – prawny. Ponieważ zaś charakter owego obowiązku nie wywodzi się wyłącznie z prawa pozytywnego, o ile w ogóle się z niego wywodzi, lecz ugruntowany jest *a priori* w rozumie, to obowiązek ów w terminologii Kanta może mieć również wartość prawa pozytywnego.

Bez wątpienia Kant zdaje się sądzić, że gdy idzie o dyskutowany przykład, obowiązek wynikający z cnoty oraz obowiązek prawny, zgadzają się ze sobą odnośnie do wyniku, nawet wówczas, gdy chodzi o dwa różne obowiązki. Obydwa są zakotwiczone w formalnym sposobie postępowania rozumu. Taka jest moim zdaniem podstawa faktu, że w rozprawie, gdy idzie o kwestie prawa i kłamstwa, zanikają granice pomiędzy argumentacją prawną i moralną.

Niejasny pozostaje sposób, w jaki używa tu Kant pojęcia obowiązku oraz jak pojmuje on różnice pomiędzy obowiązkiem prawnym oraz tym wynikającym z cnoty. W *O podziale metafizyki moralności* określa Kant „obowiązki prawne” jako takie „w wypadku których możliwe są zewnętrzne akty normodawcze” i odróżnia je od „obowiązków cnoty”, „dla których takie zewnętrzne akty normodawcze nie są możliwe”<sup>6</sup>. Z tym wszystkim wiąże się różnica dotycząca prawa do przymuszania. Również ona wymaga wyjaśnienia. Po pierwsze: zgodnie ze stanowiskiem Kanta nie istnieje żadne naturalne prawo do tego, by być okłamanym. Ponadto filozof dyskutuje na temat zakazu kłamstwa wyłącznie w odniesieniu do próby mordu, którego sprawca na pewno nie może mieć żadnego prawa do prawdomówności, jeśli chodziłoby przy tym o prawo podlegające zaskarżeniu. Inaczej rzecz się ma w przypadku zeznania przed sędzią lub w trakcie zawierania umowy, ale ten temat nie jest tu poruszany. Oczywiście jest, że Kant ma na myśli o wiele szerszy obowiązek. Pyta, czy istnieje prawo do tego, ażeby nie trzymać się prawdy w sytuacji, gdy niemożliwa jest weryfikacja pytania; zapytuje czy nie jest może tak, że mamy do tego nie tylko prawo, ale i obowiązek, jeśli tylko można zapobiec przestępstwu w ten sposób, iż posłużymy się nieprawdziwą wypowiedzą. Jeśli dyskusję sprowadzimy wyłącznie do kontekstu politycznego albo prawnego, to jak twierdzi filozof, w obu wypadkach stanie się ona niezrozumiała.

Relevantnej różnicy obowiązków należy więc raczej szukać w oddzieleniu dwóch rodzajów tego samego obowiązku wpływającego z rozumu. Obowiązek z jednej strony jest „obowiązkiem w stosunku do innych”, niezależnie od

---

<sup>6</sup> *MS RL*, AA 06: 239.05-07; vgl. *MS TL* 379.03–12 [I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2006, s. 51–52].

maksymy kierującej postępowaniem, a więc „obowiązkiem prawnym”. Ale równocześnie jest on „obowiązkiem w stosunku do samego siebie”, takim, który sam przez się może być motywem postępowania i dlatego przynależy do prawodawstwa wewnętrznego, a nie zewnętrznego. Tak rozumiany „obowiązek odnośnie do cnoty” jest obowiązkiem bycia cnotliwym i dlatego w rozprawie dotyczącej kłamstwa nie podlega on dyskusji. Powyższy sposób odczytywania bliski jest zarówno samej omawianej przez nas rozprawie, jak i paralelnej do niej dyskusji zawartej w *Metafizycznych podstawach nauki prawa* oraz w *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie*. Z obowiązku prawa przysługującego osobie w każdym wypadku wyrasta roszczenie wysuwane ze strony innych, ażeby w swym postępowaniu miała ona wzgląd na obowiązek, ponieważ istnieje „prawo stanowione”, które jej taki sposób postępowania poleca. Dla Kanta pojęcie obowiązku jest nieodłączne od pojęcia prawa. W *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie* czytamy: „Pojęcie obowiązku odnosi się bezpośrednio do pewnej obowiązującej normy (nawet gdy abstrahując od wszelkiego celu jako od materii tej normy)”<sup>7</sup>. W ten sposób wyjaśnia się sens Kantowskiej odpowiedzi na pytanie, dlaczego istnieje „formalny” zakaz kłamstwa. Filozof pisze:

Prawdomówność w przypadkach, których nie można uniknąć, jest obowiązkiem człowieka w stosunku do każdego innego, jakkolwiek nie miałyby z tego wyniknąć niekorzyść dla którejś z osób; i mimo że twierdzeniem fałszywym nie czynię nic złego temu, kto bezprawnie na mnie nastaje, niemniej popełniam fałsz, czym sprzeciwiam się najgłębszej istocie obowiązku w ogólności; fałsz ten może być zatem nazwany kłamstwem (choć nie w sensie prawnym)<sup>8</sup>.

Kant podkreśla w tym miejscu, że „prawdomówność w przypadkach, których nie można uniknąć”, stanowi „obowiązek formalny” człowieka w stosunku do wszystkich innych. Nie mówi się tu o ograniczeniu obowiązku do określonego kontekstu jurystycznego czy też politycznego. Filozof czyni wyraźną uwagę, że nie chodzi mu o problem, czy nieprawdomówność stanowi naruszenie obowiązku względem samego siebie. To ostatnie pytanie podejmuje on w *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie*, dochodząc tam oczywiście do zadziwiających wniosków: „Największym naruszeniem obowiązku człowieka wobec siebie samego, rozpatrywanego tylko jako istota moralna

<sup>7</sup> MS TL, AA 06: 388.34–5 [Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 57].

<sup>8</sup> AA 08: 426.14–20 [I. Kant, *O domniemanym prawie do kłamstwa*, s. 205].

(jako człowieczeństwo w jego osobie), jest przeciwieństwo prawdomówności: k ł a m s t w o<sup>9</sup>”.

„Formalnie” obowiązek prawdziwości może zaistnieć tylko wówczas, gdy nie zwraca się uwagi na żaden pożytek lub szkodę. W innym wypadku kłamstwo byłoby dozwolone już wówczas, gdyby bardziej było użyteczne aniżeli szkodliwe. Taka konsekwentna kalkulacja cofa tok wyводу Kanta. Obowiązek prawdziwości, choć często tak się twierdzi, nie zleży tu bowiem w ogóle od przypadkowych konsekwencji czynu. Nie rozważa się problemu: czy kłamstwo zaszkodzi kłamcy, okłamanemu albo osobie trzeciej. Nie docieka się też, czy okłamany doznał bezprawia. Może nas to zadziwiać, ale taka jest konsekwencja założenia, że Kant już w swojej rozprawie o prawomocności kłamstwa uznał argumentację Constanta. Constant powoływał się na obowiązek mówienia prawdy, który dotyczy mnie jednak tylko wówczas, jeśli ten, kto żąda ode mnie prawdomówności, posiada do tego prawo. Gdyby obowiązywało takie ograniczenie, nie miałbym żadnego obowiązku mówienia prawdy, jeśli by *okłamany* nie doznał w wyniku kłamstwa żadnego bezprawia. Mogłoby to zachodzić wówczas, gdy zmusza mnie on do nieprawdziwej wypowiedzi, jak na przykład ów potencjalny morderca.

Tylko dwie rzeczy akcentuje Kant wyraźnie: pierwszą, że jest możliwe, iż komuś innemu w wyniku mojego kłamstwa nie stanie się nic złego i drugą, że w szczególności może zaistnieć wypadek, gdy zostanę przymuszony do bezprawia, jakim jest moja wypowiedź. Chodzi zaś o to, że struktura obowiązku jest inna, aniżeli przyjmuje Constant. Fakty pokazują, że kłamstwo w pewnych okolicznościach nie narusza praw okłamanego, w żadnym jednak wypadku, nie zachodzi tu okoliczność, iż nie posiada on prawa do tego, by mówić mu prawdę. Takie prawo, zdaniem Kanta, nie opierałoby się bowiem na rachunku użyteczności i szkody i nie dotyczyłoby bezprawia, które okłamany mógłby ewentualnie uczynić. Opiera się ono raczej na prawie, by prawdziwość nakazać kategorycznie.

Nie wynika z tego, że przy tego rodzaju obowiązku w ogólne nie chodzi o obowiązek kogoś innego, zwłaszcza okłamywanego. Obowiązek, który został naruszony, a pozostaje obowiązkiem w stosunku do adresata wypowiedzi, jest obowiązkiem w stosunku do kogoś innego, ale tylko o tyle, o ile ów ktoś będzie adresatem mojej wypowiedzi i o ile posiada powszechny, bezwarunkowy, a tym samym niezależny od adresata obowiązek kierowania się w swych wypowiedziach prawdą. Zgodnie z tym obowiązek, który dotyczy

<sup>9</sup> AA 06:429.04–06 [Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, s. 100.]

mnie odnośnie do prawdziwości, nie polega po prostu na tym, że mogę być pewny, iż w wyniku mojego kłamstwa okłamanego nie dotknie żadne bezprawie. Jest to obowiązek, który mam względem niego, bo jak mówi Kant mam go „w ogóle”. W efekcie kłamstwo nie jest bezprawiem z tego powodu, że czynię okłamanemu bezprawie, lecz z tego, że jest ono bezprawiem po prostu jako kłamstwo: „mimo że przez poszczególne kłamstwo, którego się dopuszczam, nie uczyniłbym w rzeczy samej nikomu nieprawości”<sup>10</sup>, pisze Kant, „to w aspekcie wszystkich nieuchronnie koniecznych wypowiedzi pogwałciłbym zasadę prawa w ogóle”<sup>11</sup>; czynię zatem „nieprawość formalnie, mimo że nie materialnie”<sup>12</sup>, które, jak powiada filozof, „jest czymś o wiele gorszym niż spełnienie niesprawiedliwego czynu względem tej czy innej osoby”<sup>13</sup>.

Podobny sposób argumentacji dotyczy stosunku do kwestii spowodowanych przez kłamstwo szkód. W jakim sensie jest on poprawny również wówczas, gdy obowiązek mówienia prawdy nie zależy od możliwych lub faktycznych następstw kłamstwa? Tak jak w przypadku bezprawia, w ogóle nie chodzi tu o problem działania w danej sytuacji. Skutki kłamstwa, jak w przypadku dotyczącym próby mordu, mogą rzeczywiście być istotne. Ale szkoda, jak się wyraził Kant, powstaje raczej ze względu na „człowieczeństwo”<sup>14</sup>.

Wyjaśnienie filozofa pokazuje, że bez wątpienia chodzi tu o pewien obowiązek prawny. Ale tak pojmowany obowiązek prawny nie jest wąskim jurystycznie skrępowanym obowiązkiem prawdomówności, który zaleca lub nakazuje, by oszukiwać, ściśle trzymając się przepisów. Do „jurystycznej definicji” kłamstwa przynależy fakt, że fałszywa wypowiedź powoduje szkody, zarówno zgodnie z literą omawianej rozprawki, jak też *Metafizycznych podstaw nauki prawa* oraz *Metafizycznych podstaw nauki o cnocie*<sup>15</sup>. Do moralnego

<sup>10</sup> VRML, AA 08: 429.31–32 [I. Kant, *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, s. 207 i nast.].

<sup>11</sup> VRML, AA 08: 429.32–34 [tamże, s. 208].

<sup>12</sup> VRML, AA 08: 429.34 [tamże].

<sup>13</sup> VRML, AA 08: 429.35–36 [tamże].

<sup>14</sup> VRML, AA 08: 426.30 [I. Kant, *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, s. 205].

<sup>15</sup> Zob. VRML, AA 08: 426.25–30; MS RL, AA 06: 238 (przyp.); MS TL, AA 06: 429.7–11 [I. Kant, *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, s. 205; tenże, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Religia w granicach samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*, przeł. A. Bobko, W. Galewicz, M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 330 i n. (przyp.); tenże, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Religia w granicach samego rozumu*, s. 547].

sposobu rozumienia istoty kłamstwa pytanie o moralne szkody nie wnosi nic nowego. A takie stanowisko zdaje się w omawianej rozprawie reprezentować Kant. W analogiczny sposób pisze on na ten temat w *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie*:

Kłamstwo rozumiane w znaczeniu etycznym, [czyli] jako zamierzona nieprawda, nie musi być nadto szkodliwie dla innych, aby można je było uważać za godne potępienia; wówczas bowiem byłoby naruszeniem praw tych innych osób. Jego przyczyną może być również lekkomyślność lub wręcz dobrotliwość, co więcej, może ono zmierzać do rzeczywiście dobrego celu; jednakże sposób dążenia do tego celu przez samą swoją formę jest zbrodnią, której człowiek dopuszcza się na własnej osobie, i nikczemnością, przez którą staje się on z konieczności godnym pogardy w swoich własnych oczach<sup>16</sup>.

W rozprawie o kłamstwie dokładnie odpowiada temu następująca argumentacja:

W ten sposób do kłamstwa, jeśli zdefiniujemy je jako złożoną rozmyślnie nieprawdziwą deklarację, nie trzeba już dodatku (którego żądają w swej definicji juryści), że musi ono komuś wyrządzić krzywdę [...]. Kłamstwo bowiem zawsze wyrządza krzywdę, nawet jeśli nie komuś w sposób szczególny, to jednak zawsze ludzkości w ogóle, jako że czyni ono źródło prawa czymś bezużytecznym.<sup>17</sup>

Chodzi tu oczywiście o strukturę argumentów odnoszącą się do bezprawia. Kant powiada, że kłamca narusza „zasadę prawa w zakresie wszystkich koniecznych wypowiedzi w ogóle” i czyni zło formalne, choć nie materialne. Twierdzi, że chociaż w celu materialnego zakazania kłamstwa nie są potrzebne żadne szkody w sensie materialnym, to można jednak szkody takie brać pod uwagę, gdyż dotyczą one, formalnie, „człowieczeństwa w ogóle”.

Powstaje pytanie: czemu tak jest? Kantowska odpowiedź jest interesująca. Brzmi ona: „w stopniu, jaki zależy ode mnie, wszelkie możliwe stwierdzenia (deklaracje) stają się niewiarygodne, a zatem i wszelkie prawa zagwarantowane umowami stają się niczym i tracą moc, a to z kolei oznacza nieprawość

<sup>16</sup> MS TL, AA 06: 430.01-08 [I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, s. 548].

<sup>17</sup> VRML, AA 06: 426.25-30 [I. Kant, *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, s. 205].



wobec człowieczeństwa w ogóle<sup>18</sup>. Za obowiązkiem mówienia prawdy stoi tutaj imperatyw kategoryczny. Jest to jednak imperatyw kategoryczny, który nie nakazuje, tak, jak to zwykle się dzieje, maksym, lecz sposoby postępowania.

W *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie*, podobnie jak i w *Ugruntowaniu metafizyki moralności* Kant wyraźnie wypowiada się za tym, ażeby wykluczyć kłamstwo jako formę działania celowego. Twierdzi na przykład, że człowiek „jako istota moralna (*homo noumenon*) nie może używać sam siebie jako istoty naturalnej (*homo phaenomenon*) jedynie jako środka (instrumentu do mówienia), który nie byłby związany wewnętrznym celem (przekazywania myśli)”<sup>19</sup>. Podobnie w jeszcze bardziej radykalnej formie twierdzi on, że człowiek, który sam nie wierzy w to, co mówi innym, ma „jeszcze mniejszą wartość, niż gdyby był tylko rzeczą”<sup>20</sup>; kłamstwo będzie „odrzuconiem i jakby unicestwieniem swojej ludzkiej godności”<sup>21</sup>. W *Ugruntowaniu* twierdzi Kant, że ktoś, kto daje „kłamliwe przyrzeczenie”<sup>22</sup> natychmiast dostrzega, iż „chce drugiego człowieka użyć tylko za środek, bez względu na to, że człowiek ten zarazem cel w sobie zawiera”<sup>23</sup>. W podobnym tonie wypowiada się filozof także w swej osobistej korespondencji<sup>24</sup>.

Jeśli różnorodne formy imperatywu kategorycznego uznaje Kant za równoważne, a przynajmniej za blisko spokrewnione, to tego rodzaju związek jest jedynie czymś oczekiwanym. W rozprawie *O kłamstwie* problem celowości jest natomiast problemem drugoplanowym, gdyż autor skupia swą argumentację na idei upowszechnienia. W odróżnieniu od toku postępowania, podczas określania moralnego obowiązku tok rozumowania zawarty w omawianej rozprawie abstrahuje od kierujących postępowaniem maksym. Bada się tutaj tylko formę lub sposób postępowania, czego w żadnym wypadku nie należy łączyć z tym, że Kant zajmuje się tu jakoby „obowiązkiem prawa”. W efekcie treść rozprawki nie tylko zawiera niejasność, lecz również sposób argumentacji staje się w niej przyciężki. Owa „przyciężkość” okazuje się

<sup>18</sup> VRML, AA 08: 426.20–24 [I. Kant, *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, s. 205]

<sup>19</sup> MS TL, AA 06: 430.14–17 [I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, s. 548].

<sup>20</sup> MS TL, AA 06: 429.26 [tamże, s. 547].

<sup>21</sup> Por. MS TL, AA 06: 429.23–24 [tamże].

<sup>22</sup> GMS, AA 04: 403.03 [I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 20]

<sup>23</sup> GMS, AA 04: 429.29–33 [tamże, s. 46]

<sup>24</sup> Por. Kanta list do Marii von Herbert z wiosny 1792 roku (Br, AA 11: 331 i nn.).

jeszcze „cięższa” aniżeli wówczas, gdyby chodziło o obowiązek moralny, a to z tego powodu, że tok uogólniania dotyczący wyłącznie sposobów postępowania, a nie maksymi i uczynków, staje się w wersji podanej przez Kanta nie tylko, jak to określiliśmy, „przyciężki”, lecz wiąże się z praktyczną niemożliwością uniknięcia rygorystycznej konkluzji, że kłamstwo nigdy nie pozwala na to, by możliwy był nakaz przemilczenia.

## II

Chciałbym zapytać, czy tok postępowania przy upowszechnianiu daje się w sposób zrozumiały i przekonujący określić w odniesieniu do prawa albo moralności. Podstawowe wątpliwości w tym zakresie są znane, choć moim zdaniem nie zostały wystarczająco wyjaśnione. Pragnąłbym postawić pytanie, czy głębsze przyczyny niepowodzenia koncepcji Kanta można przedstawić w sposób równie ścisły.

Koncepcja Kanta prezentuje się raczej jako pogląd o ukierunkowaniu patologicznym<sup>25</sup>. Miejsce, gdzie szczególnie wyraźnie wychodzi to na światło dzienne, zawarte jest we fragmencie, w którym Kant argumentuje, że w przypadku kłamstwa kłamca musi również w sensie prawa karnego odpowiadać za okoliczności z kłamstwa wynikłe<sup>26</sup>. Kłamstwo „w dobrej wierze” mogłoby zdaniem filozofa zostać „przypadkowo” ukarane:

Oznacza to, że jeśli dopuszczając się kłamstwa, przeszkodziłeś przyszłemu mordercy popełnić zbrodnię, jesteś w sposób prawny odpowiedzialny za wszelkie możliwe tego konsekwencje. Jeśli jednak trzymałeś się ściśle prawdy, to sprawiedliwość publiczna nie może wytoczyć żadnych zarzutów, bez względu na to, jakie nieprzewidziane konsekwencje mogłyby z [twojego postępowania] e wynikać<sup>27</sup>.

Snując te rozważania, znajduje on argumenty, które uzasadnią jego główną tezę. Kto kłamie – pisze Kant –

<sup>25</sup> Chodzi tu o źródłowe znaczenie tego terminu, wywodzące się od cierpienia; nie można go kojarzyć z kolokwialnym i w sumie niepoprawnym polskim znaczeniem: nienormalny psychicznie ani ze znaczeniem biologicznym: wynaturzony (przyp. tłum.).

<sup>26</sup> Por. dyskusja na temat kłamstwa służącego w *Nauce o cnocie*, gdzie Kant odwołuje się do sumienia i ukazuje etyczny wymiar odpowiedzialności (MS TL, AA 06: 431.25–34 [I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, s. 550]).

<sup>27</sup> VRML, AA 08: 427.02–07 [I. Kant, *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, s. 205].

nawet jeśli czyni to w dobrej wierze, musi być także przed trybunałem odpowiedzialny za wynikające stąd konsekwencje i niezależnie od tego, jak nieprzewidywalne mogłyby się one okazać, być gotowym ponieść za nie karę. Prawdomówność jest bowiem obowiązkiem, który trzeba uważać za podstawę wszelkich gwarantowanych umowami obowiązków, która to zasada, gdy przyzwoli się tu na najmniejsze ustępstwo, staje się chwiejna i nieużyteczna<sup>28</sup>.

To zaś oznacza: „Być prawdomównym (szczerym), we wszystkim, co wypowiadamy, jest zatem świętym i bezwarunkowym nakazem rozumu, nakazem, którego nie można ograniczać żadnymi konsekwencjami”<sup>29</sup>.

Czy powyższy fragment powinien być odczytany jako argument? Gdyby rozumieć go ot tak po prostu, można by sądzić, że zawiera on podwójny *non-sequitur*. Dochodzi do tego okoliczność, że prawda jest obowiązkiem, który „trzeba uważać za podstawę wszelkich gwarantowanych umowami obowiązków”<sup>30</sup>, z tego nie wynika jednak w żadnym wypadku, że kłamca sam jest odpowiedzialny za skutki swego postępowania w sytuacji, gdy do owych skutków zalicza się wolne czyny innych. Poza tym – i to jest punkt rozstrzygający – z całą pewnością z faktu, że prawdomówność jest obowiązkiem podstawowym i nadzwyczaj ważnym dla ludzkiego życia w ogóle nie wynika, iż chodzi tu o jakiś „ograniczony konwenansami święty i bezwarunkowy nakaz rozumu”<sup>31</sup>. To jest już filozoficzna interpretacja Kanta – w rzeczywistości błędna. Wróć jeszcze do powyższego zagadnienia.

Propozycja Kanta ukierunkowana jest również w przeciwną stronę. Sugeruje on, że spełniając obowiązek nie mogą podlegać żadnym zarzutom moralnym, czy też prawnym. Tym samym wszelką winę mogą zrzucić na przypadek i na nieszczęśliwy bieg świata, usprawiedliwiając własną niewiedzę oraz umywając ręce w obliczu krytycznego stanowiska innych:

Każdy człowiek ma jednak nie tylko prawo, ale i jak najściślejszy obowiązek prawdomówności w wypowiedziach, których nie jest w stanie uniknąć, jakkolwiek mogą one przynieść krzywdę jemu lub innym. Właściwie to nie on sam wyrządza krzywdę temu, kto jej doznaje, ale powoduje ją przypadek. Nie ma on bowiem wcale wolności wyboru, gdyż prawdomówność (jeśli musi on w ogóle mówić) jest obowiązkiem bezwarunkowym<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> VRML, AA 08: 427.18–23 [tamże, s. 206].

<sup>29</sup> VRML, AA 08: 427.24–25 [tamże].

<sup>30</sup> VRML, AA 08: 427.21–22 [tamże].

<sup>31</sup> Por. VRML, AA 08: 427.24–25 [tamże].

<sup>32</sup> VRML, AA 08: 428.26–32 [tamże, s. 207].

Podejście takie jest nie tylko fałszywe, lecz również wątpliwe w sensie moralnym. Stanowi ono wyraz myślenia życzeniowego, ażeby wszystkie zarzuty, które ktokolwiek mógłby mi postawić, odpierać, powołując się na ścisłe przestrzeganie obowiązków. Tam, gdzie moim postępowaniem kieruje rozum, nie istnieje żadna dotycząca mnie odpowiedzialność i żadna możliwa przestrzeń usprawiedliwienia: za moim pośrednictwem czyny podjął bowiem sam rozum i to on wydał wyrok. Takie wyobrażenie jest zawodne, bo nawet jeśli podążam za przykazaniem moralności i prawa, nigdy nie pozbędę się odpowiedzialności za swe własne czyny. Nie wolno pozostawać w fałszywej pewności, że czyn zgodny z obowiązkiem musi być w każdej sytuacji wolny od wszelkich zarzutów.

Rozstrzygające pytanie brzmi naturalnie, na czym polega w istocie mój obowiązek, jeśli ktoś, kto „właśnie podejmuje próbę mordu”, zapuka do moich drzwi, pytając o mojego przyjaciela? W takim wypadku nie tylko mam bezwarunkowo prawo, by okłamać potencjalnego mordercę. Kłamstwo jest wręcz wówczas moim obowiązkiem. Kantowskie określenie takiego obowiązku jako „roszczenie sprzeczne z wszelką legalnością”<sup>33</sup>, jest z gruntu rzeczy fałszywe. W rzeczywistości, jeśli nie skłamię potencjalnemu mordercy, będę podlegać prawomocnemu, moralnemu zarzutowi i ponosić moralną winę za to, że mordowi nie zapobiegłem. Nie będę ponosił żadnej winy za mord, tą obciążony będzie wyłącznie morderca, lecz za to, że mord mógł się dokonać. Taka jest prawdziwa kwintesencja myśli, którą Kant formułuje następująco: istnieje ścisły związek między naruszeniem obowiązku a winą. Obowiązek nie polega tu na tym, by mówić prawdę, bo bycie prawdomównym w stosunku do potencjalnego mordercy stanowiłoby nonsens.

Problem polega więc na tym, jak Kant mógł w tak oczywiste fakty wątpić? Odpowiedź wiedzie nas do centrum Kantowskiej etyki i do koncepcji rozumu. Filozof również w swych późnych dziełach trwa przy dążeniu do tego, by obowiązki ugruntowywać w powszechnych prawach, które w swej treści tworzą formalną strukturę rozumu, nie zawierają wyjątków, są bezwarunkowe i aprioryczne. Jako prawa rozumowe ugruntowują one „bezwzględny obowiązek”, który „nie czyni sam przez się rozróżnienia pomiędzy osobami, w stosunku do których trzeba go przestrzegać, a osobami, w stosunku do których można być z niego zwolnionym”<sup>34</sup> i „ważne są we wszelkich stosunkach”<sup>35</sup>

<sup>33</sup> VRML, AA 08: 428.25 [tamże].

<sup>34</sup> VRML, AA 08: 429.01–03 [tamże, s. 207].

<sup>35</sup> VRML, AA 08: 429.04 [tamże].

nadawanych przez rozum zgodnie z regułą („której [...] istotą jest to, że nie dopuszcza wyjątków”<sup>36</sup>). Obowiązek jest „całkowicie bezwarunkowy”<sup>37</sup>, nie pozwala „na najmniejsze ustępstwo”<sup>38</sup> – jest nawet święty, „niepodporządkowany żadnym innym względom”<sup>39</sup> i „którego nie można ograniczyć żadnymi konwenansami”<sup>40</sup>. Tu Kant wypowiada się wyraźnie, w żadnym wypadku nie pośrednio lub przypadkowo, na temat formy etycznego absolutyzmu.

Powyższe wyobrażenie kryje za sobą koncepcję rozumu jako „możliwości zasad”. Intelkt, jak twierdzi Kant w *Krytyce czystego rozumu*, to „zdolność [tworzenia] prawideł”<sup>41</sup>; rozum natomiast jest „zdolnością [tworzenia] zasad naczelnych”<sup>42</sup>. Odpowiednio do tego rozum w *Metafizyce moralności* jest „władzą pryncypiów (i to w tym wypadku pryncypiów praktycznych, a więc władzą prawodawczą); nie zawierając materii prawa, może więc czynić naczelnym prawem i podstawą determinującą wybór jedynie samo nadawanie się maksymy wyboru na powszechne prawo”<sup>43</sup>. Ukazuje się tutaj ścisły i rozstrzygający dla filozofii Kantowskiej związek pomiędzy rozumem, zasadą i tokiem postępowania dotyczącym procesu upowszechniania. Dlaczego jednak powinniśmy przyjąć, że w przypadku moralnych reguł chodzi o tak właśnie pojmowane zasady lub prawa? Akceptację taką wymusza na nas wizja, zgodnie z którą reguły moralne muszą mieć wartość absolutną, wolną od wyjątków, jeśli w ogóle mają mieć znaczenie dla rozumu. Jest to jednak założenie, które nie opiera się na samej moralności, lecz na moralnej fantazji. Jego najgłębszymi źródłami będą przesłanki filozoficzne, które nie są już więcej nośne i które Kant projektuje na moralność mocą filozoficznego założenia. Nietzsche miał w pełni rację, gdy pisał: [cytat].

Można spróbować bronić się przeciwko zarzutowi elastycznego stosowania zasad, da się to czynić na dwa różne sposoby: albo próbując wykazać, że reguły rozumu same są w dostatecznym stopniu elastyczne i mogą objąć trudne przypadki moralne, albo starając się dowieść, że rozum daje do ręki relatywnie mocną regułę, jednakże nie określa bezwarunkowo sposobu jej użycia we wszystkich wypadkach. Żadna z tych strategii nie jest przekonu-

<sup>36</sup> VRML, AA 08: 429.08 [tamże, s. 209].

<sup>37</sup> VRML, AA 08: 429.29 [tamże, s. 207].

<sup>38</sup> VRML, AA 08: 427.23 [tamże, s. 206].

<sup>39</sup> Por. VRML, AA 08: 429.30–31 [tamże, s. 207].

<sup>40</sup> VRML, AA 08: 427.24–25 [tamże, s. 206].

<sup>41</sup> KrV, B 356.06–07 [I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 295].

<sup>42</sup> KrV, B 356.07–08 [tamże].

<sup>43</sup> MS RL, AA 06: 214.05–09 [I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, s. 301].

jąca. Kto próbowałby trwać przy idei spopularyzowania i w przypadku potencjalnego mordercy skłaniałby się do obrony kłamstwa, ten miałby duże kłopoty, by chcąc wyciągnąć z tego konkluzje moralne, w sposób dostatecznie ostry określić zasadę zakazu kłamstwa. Dawno już wiadomo, że jeśli podczas procesu upowszechniania do testowanej maksymy odniesiemy zbyt wiele detali, okaże się ona albo pustym gadaniem, albo krokiem fałszywym. Coś podobnego – jak wykazuje Kant w omawianej rozprawie – zachodzi, gdy upowszechniamy sposoby postępowania. Podejście przeciwne, zgodnie z którym test będzie dotyczył tylko najogólniej sformułowanych reguł postępowania, pewnie byłoby bliższe koncepcji Kanta, ale musi ono zmierzyć się z pytaniem, w jaki sposób reguła, która raz została przetestowana, mimo wszystko w określonych sytuacjach zaleca fałszywe postępowanie. Z drugiej strony stajemy wobec przeciwnego pytania: jak sposób postępowania, który nie przeszedł uogólniającego testu, w pewnych sytuacjach może być nie tylko moralnie dozwolony, lecz wręcz nakazany. Taki właśnie wypadek odnosił się będzie do kłamstwa przy spotkaniu z potencjalnym mordercą.

Można wreszcie apelować do władzy sądenia, do czego Kant przybliżył się w swej dyskusji na temat „podstaw obowiązków”<sup>44</sup>. Czy jakkolwiek różnica pomiędzy „zobowiązaniem” a „podstawą zobowiązania” może wówczas pomóc w wygraniczeniu absolutnej moralnej reguły? Możliwe, że w tym wypadku nie będzie to pomoc znacząca. Niełatwo przeniknąć, w jaki sposób Kant chciałby przekształcić miłość do człowieka w podstawę zobowiązania, która zrodzi rozumowy nakaz prawdomówności. Znowu natrafiamy na głęboką podstawę strategii postępowania. Dotyczy ona struktury Kantowskiej etyki, w której stosunek rozumu do władzy sądenia oraz stosunek zasad rozumu do podstaw zobowiązania po dziś dzień pozostaje niejasny. Co więcej, niełatwo zrozumieć, w jaki sposób można Kantowską koncepcję moralnych reguł uznać za formalny, powszechny i bezwarunkowo ważny obszar praktycznego działania. Władza sądenia może na przykład dotyczyć tego, czy ktoś, kto pyta, rzeczywiście oczekuje ode mnie uczciwej odpowiedzi. Może ona też określać, czy pytanie, które wymaga uczciwej odpowiedzi, rzeczywiście jest właściwe. Jeśli jednak zostało to już ustalone i nie wchodzi tu w grę żadna inna podstawa zobowiązania, staje się też jasne, co należy czynić. Jak długo rozum przypisuje moralne prawa, które są święte, bezwarunkowe, ważne we wszelkich odniesieniach, nie pozwalają na żadne wyjątki i nie są ograniczone przez żadne konsekwencje, tak długo władza sądenia w żadnym wypadku

<sup>44</sup> Por. MS RL, AA 06: 224 [tamże, s. 312 i nast.].

nie może przyzwolić na inne postępowanie. W tym względzie Kantowski zakaz kłamstwa jest bez wątpienia konsekwentny. Jednak nie przemawia to za Kantowską koncepcją moralnego obowiązku, lecz przeciw niej, przeciw koncepcji prawa rozumu i praktycznych sądów, na których wszystko musi się opierać.

### III

Pojawia się wreszcie pytanie: co przemawia za Kantowskim ugruntowaniem obowiązku prawdomówności, jeśli nie oddzielamy tu moralności i rozumności. Upowszechnienie naszkicowane w rozprawie okazuje się z tego punktu widzenia rodzajem krótkiej konkluzji. Łączy ona bezpośrednio i dramatyczne skutki, które wynikłyby z załamania się instytucji prawdomówności, z prawnymi lub moralnymi sądami dotyczącymi występków przeciwko normom instytucji. Nie chodzi przy tym najwyraźniej o to, czy takie występkі rzeczywiście są szkodliwe.

Nasze rozważania uwyrażnia jeszcze następujący fakt: przy okazji pytania o własny wkład do tych instytucji chodzi w istocie o nakaz lojalności. Jest on nakazem moralnym, a więc takim, który nie mógłby wyrzec się niezależnego kryterium poprawności sądów moralnych. Wnieść ów wkład w swe instytucje, chronić najważniejsze ludzkie dobra, znaczy spełniać istotny nakaz moralny. Znaczy to też, że nakaz prawdomówności i wartość prawdomówności są dla nas ważne. Kto jednakże deklaruje obowiązywanie tego nakazu bez najmniejszych wyjątków, rozumie go fałszywie.

Sąd moralny jest instancją, w której chodzi przede wszystkim o rozstrzygnięcie dotyczące prawdy i fałszu. O ile wiem, nie ma substancjalnych, pozabawionych wyjątków, reguł dotyczących rozstrzygnięcia tego, co moralnie poprawne i fałszywe. Nie ma również żadnego wolnego od wyjątków obowiązku, by mówić prawdę, jeśli ktoś tego zażąda. Czy to znaczy, że powinniśmy całkowicie odrzucić argumentację Kanta? Chciałbym przytoczyć trzy punkty, w których jego rozprawa mnie przekonała.

Po pierwsze, Kant ma rację, gdy broni się przeciwko wyobrażeniu, zgodnie z którym kłamstwo dozwolone jest zawsze, gdy nikomu nie szkodzi. Prawdomówność konstituuje ludzkie relacje w specyficzny sposób, daleki od kalkulacji dotyczącej użyteczności. Wartość prawdomocności, jak Kant słusznie zauważył, nie jest tylko instrumentalna. Wynika ona stąd, że wartość prawdomówności jest wartością nie tylko ze względu na swój wkład w ludzką pomyślność. Prawdomówność dotyczy w pierwszej linii wzajemnych relacji

międzyosobowych, w wyniku kłamstwa zaś relacje te mogą ucierpieć na wiele sposobów.

Po drugie, Kant ma rację, kiedy broni się przed wyobrażeniem, że kłamstwo zawsze dozwolone jest wówczas, gdy kłamca nie czyni okłamywanemu żadnej nieprawości. Również tu należy przypomnieć, że prawdomówność ma wartość, która wyrasta ponad pytania osobowego prawa lub bezprawia. Kto kłamie, nie zawsze czyni okłamywanemu bezprawie i dopiero wartość prawdomówności czyni zrozumiałym, dlaczego reguły i sposoby orientacji istnieją dopiero w relacji do obecności prawdy. Te reguły po części manifestują się w formie praw i obowiązków. Kant słusznie zauważył, że obowiązek, by mówić prawdę nie przechodzi ot tak, po prostu w obowiązek, by nikomu nie czynić bezprawia.

Po trzecie, Kant dokonuje istotnego wkładu w rozumienie problemu zakazu kłamstwa wskazując na niewypowiedziane założenie, na którym się ów zakaz opiera. W tym miejscu idea uniwersalizacji jest mniej pomocna aniżeli idea celowości. Kłamstwo jest moralnie fałszywe nie tylko dlatego, że prawda i prawdomówność stanowią dla nas tak wielką wartość. Często bezpośrednio uchwytne jest dla nas coś innego: że kłamca używa okłamywanego jako środka do realizacji swych celów, że przedstawia mu świat, który w tym celu sam sobie wymyślił i w ten sposób pozbawia go jego własnego dostępu do rzeczywistości. Celowo wykorzystuje cudze zaufanie i podporządkowuje go swej mocy, czyli w tym wypadku swej nieograniczonej kontroli. Manipuluje nim, a czyni to w sposób, którego okłamywany nie mógłby zaakceptować, gdyby wiedział o manipulacji. Podobnie jest z „kłamliwym przyrzeczeniem”: gdyż „człowiek, którego przez taką obietnicę chcę użyć do własnych celów, nie może żadną miarą godzić się na mój sposób postępowania względem niego, a więc sam nie może zawierać w sobie celu mego czynu”<sup>45</sup>.

Z wszystkiego tego na pewno nie wynika, że istnieje jakiś nieuznający wyjątków zakaz kłamstwa, zwłaszcza zaś, że nikt nie ma prawa „kłamać z miłości do ludzi”. Na pytanie: czy istnieje obowiązek prawdomówności, który zawierałby takie prawo, nie ma żadnej jasnej prostej odpowiedzi. Tak odpowiedział Constant.

Przełożyła Milena Marciniak  
(przekład przejrzał Mirosław Żelazny)

---

<sup>45</sup> GMS, AA 04: 429.33–430.01 [I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 46].



## Abstract

On the Right to Lie because of the Love of Mankind  
(transl. Milena Marciniak under the supervision of Mirosław Żelazny)

The article concerns the famous essay *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen* being a polemic with the views of Benjamin Constant about the duty to tell the truth. In the new literature concerning the essay a tendency to sharpen the view Kant presents there. Such interpretations point out that the mentioned work does not include any questionable thesis, since it deals only with specific questions concerning moral duty. However the question arises about the rightness of the interpretation.