Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Filozofii

Instytut Filozofii

Filozofia, studia niestacjonarne doktoranckie

Marta Ratkiewicz-Siłuch
Nr albumu: 095469

Rozum a uczucia. Rola emocji w działaniu moralnym we współczesnej etyce kantowskiej

Rozprawa doktorska
napisana na seminarium
etyki

pod kierunkiem
s. prof. dr hab. Barbary Chyrowicz

Lublin, 2023

Spis treści

Wstęp 5

I. Rozdział. Kantowski racjonalizm 13

1. Rozum praktyczny jako źródło moralności 14

1.1. Obiektywność, uniwersalność i konieczność prawa moralnego 14

1.2. Normatywność 22

1.2.1. Imperatyw kategoryczny i kategoria obowiązku 22

1.2.2. Zasada autonomii woli 27

1.2.3. Słaby internalizm motywacyjny 35

2. Rozum praktyczny jako wiarygodny przewodnik działań moralnych 38

2.1. Gwarancja bezinteresowności 38

2.2. Niezawodność i nieprzypadkowość motywu 44

3. Podmiotowość jako warunek moralności 49

3.1. Świat inteligibilny – miejscem istnienia wolności 50

3.2. Cnota jako siła woli 56

3.3. Racje normatywne jako rdzeń podmiotowości 61

3.4. Pedagogika wolności i racjonalności 64

II. Rozdział. Naturalizujące interpretacje etyki Kanta 67

1. Emocje jako element działania w etykach naturalistycznych 67

1.1. Emocje jako motyw działań 68

1.2. Struktura emocjonalna jako element tożsamości 73

1.3. Rola emocji w działaniu wedle niektórych współczesnych badań empirycznych 75

2. Emocje związane z działaniami w prakseologii kantowskiej 78

2.1. Uczucia towarzyszące moralnemu działaniu 79

2.2. Emocjonalne motywy kooperujące i nadokreśloność działań moralnych 83

3. Instrumentalna wartość emocji w etyce kantowskiej 86

3.1. Poznawcza funkcja emocji i wrażliwość 86

3.2. Emocje jako konieczne wsparcie dla motywu obowiązku 90
3.2.1. Motywacja emocjonalna pierwszego rzędu w działaniach dobrej woli 90
3.2.2. Uczucie jako motyw pierwszego rzędu w obowiązkach niedoskonałych 91
3.2.3. Inklinacje jako pobudki wspierające działania obowiązkowe 97
3.3. Empatia jako przeciwwaga dla radykalnego zła 99
4. Moralna wartość emocji w etyce kantowskiej 102
4.1. Moralna ocena podmiotu – emocjonalny wymiar cnoty 103
4.2. Moralna ocena działania – emocjonalny wymiar obowiązku 109
4.2.1. Obowiązek cnoty jako obowiązek pielęgnowania uczuć 109
4.2.2. Obowiązek szacunku i miłości wobec innych 111
4.2.3. Motywacyjna rola sympathia moralis 112
4.2.4. Emocjonalna forma spełniania obowiązku 114
4.2.5. Szacunek do prawa i inne uczucia moralne 115
4.3. Ocena osoby a ocena działania 118
III. Rozdział. Działania moralne w świecie zmysłowym 123
1. Pomiędzy autonomią a heteronomią 123
1.1. Wielowymiarowość Kantowskiego podmiotu działania 123
1.1.1. Władze ludzkiego umysłu według Kanta 124
1.1.2. Podmiotowość działania pobudzanego zmysłowo 128
1.1.3. Maksymy jako pośrednik między czystym rozumem a zmysłową tożsamością 134
1.2. Złożona psychologia działania heteronomicznego 143
1.3. Emocjonalny komponent działania autonomicznego 149
2. Pomiędzy kognitywnym a niekognitywnym ujęciem emocji 155
2.1. Emocjonalny rozum – racjonalne emocje 156
2.1.1. Koncepcja emocji jako odczucia a koncepcja kognitywna 156
2.1.2. Kantowska wizja uczuć wobec współczesnych podziałów w psychologii emocji 161

2.2. Kontrola emocji w Kanta teorii działania 162
2.3. Kognitywne ujęcie Kantowskiej motywacji pozamoralnej 166
2.4. Uczucia aprioryczne: szacunek dla prawa oraz uczucie wzniosłości i piękna 170
3. Kantowski antynaturalizm umiarkowany 174
3.1. Kantowska apologia zmysłowości 175
3.2. Konieczność antropologii i stopnie naturalizacji etyki 184
3.3. Natura i wolność: Kantowski teleologizm 193
3.4. Szczęście i moralność: *summum bonum* 199
Zakończenie 207
Bibliografia 211
Indeks osób 218

Wstęp

Dociekania na temat roli emocji w obszarze moralności prowadzone są w zasadzie od początków dziejów myśli antropologicznej i etycznej. W historii filozofii przeważał pogląd, że to rozumność jest istotą człowieczeństwa, centralnym rysem bytu, który nazywamy *zoon logikon* czy *animal rationale*. Emocje traktowano więc jako coś zewnętrznego w człowieku. W skrajnych wersjach tego poglądu uważano je nawet za element obcy i zakłócający nasze racjonalne funkcjonowanie, a tym samym za przeszkodę w moralności. Za sztandarowego przedstawiciela tak rozumianego racjonalizmu tradycyjnie uważa się Immanuela Kanta. Ten bowiem z praktycznego rozumu wywodził moralne prawo oraz jego normatywną moc, za motywację moralną uważał motywację rozumową, a jako jedyne miejsce realizacji moralności postrzegał rozumną wolność, stanowiącą dla niego istotę podmiotowości. W powyższych twierdzeniach wyraża się też Kantowski antynaturalizm. Gdy bowiem pytamy o to, co jest istotą moralnej słuszności działań, a pozostajemy w paradygmacie etyk nienaturalistycznych, szukamy podstaw wyjaśnienia tej kwestii oraz uzasadnienia odpowiedzi w inteligibilnej strukturze świata i racjonalnej naturze podmiotu moralnego. Tam chcemy znaleźć konieczność, uniwersalność i obiektywność moralnych zasad, norm, ocen, wartości.

Jakkolwiek szukanie podstaw moralności w racjonalności to opcja przyjmowana przez wielu filozofów, to jedocześnie dość powszechnie sądzi się, że sprowadzanie całego obszaru etyki do sfery rozumu zubaża rozumienie moralności, że w samym *ratio* nie wyczerpuje się całe bogactwo dobrego ludzkiego życia. Racjonalistyczna wizja moralności co najmniej od czasów Davida Hume'a (który obrał za podstawę moralności rozwijanie życzliwych uczuć wobec innych ludzi)[1] spotykała się z zarzutami niedoceniania czynników emocjonalnych w życiu moralnym. Później Hume'owi wtórowali różnego typu idealiści, fenomenologowie na czele z Maxem Schelerem[2] i Dietrichem von Hildebrandem[3], egzystencjaliści, jak Jean-Paul Sartre[4], czy w końcu emotywiści z kręgu logicznego pozytywizmu[5] (którzy jednak dezawuowali etykę jako naukę, sprowadzając moralność do pasywnych reakcji afektywnych).

W obecnych czasach szczególnie nasilona krytyka etyki racjonalistycznej pochodzi ze strony współczesnej etyki cnót, powstałej w połowie dwudziestego wieku koncepcji

[1] D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963.
[2] M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzycki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980; M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
[3] D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, W drodze, Poznań 1985.
[4] J. P. Sartre *Szkic o teorii emocji*, tłum. R. Abramciów, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
[5] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Dover Publications, inc., New York 1952.

nawiązującej do starożytnych teorii moralności[6]. Etycy skupieni wokół idei restytucji pojęcia cnoty w moralności stworzyli w opozycji do dominującego wówczas w filozofii analitycznej kantyzmu i utylitaryzmu własną konkurencyjną koncepcję. Poddali oni krytyce cały zastany dyskurs etyczny, podporządkowany – w ich przekonaniu – paradygmatowi etyki formalnej i legalistycznej, skoncentrowanej na czynach, prawach i zasadach. W jego miejsce proponują powrót do starożytnego sposobu analizowania zagadnień moralnych, sięgając po klasyczne pojęcie cnoty (*areté*), rozumianej jako moralnie istotna cecha charakteru, którą nabywamy drogą ćwiczeń. Ma to być dyspozycja z jednej strony do słusznego działania, z drugiej – do odczuwania stosownych do danej sytuacji pragnień. Tak pojęta cnota manifestuje się zatem zarówno w działaniu jak i w odpowiednich reakcjach emocjonalnych. Etycy cnót szczególnie podkreślający ten emocjonalny wymiar moralności to między innymi Martha C. Nussbaum, Michael Slote, Michael Stocker i Rosalind Hursthouse[7]. Rozpatrując człowieka jako racjonalno-emocjonalną całość, należy, ich zdaniem, oceniać go z tej właśnie, pełniejszej, perspektywy, ponieważ w ocenie etycznej istotne jest całe życie moralne i jego rozwój, a nie jednostkowy, oderwany czyn. Właściwe etyce cnót jest ponadto ujęcie naturalistyczne (oparcie etyki na naukach szczegółowych) i psychologizujące. Ocena moralna jest zawsze zapośredniczona przez stany wewnętrzne działającego podmiotu (rozumianego empirycznie) oraz zrelatywizowana do jego cnotliwego charakteru i moralnej osobowości. Krytykę racjonalistycznej wizji moralności współcześnie poodejmują też jednak autorzy niezwiązani bezpośrednio z tradycją etyki cnót, ale również doszukujący się umocowania emocji w sferze moralnej czy nawet szerzej – racjonalnej, tacy jak Robert C. Solomon, Ronald de Sousa czy Patricia S. Greenspan[8].

Współcześni obrońcy tezy o istotnej roli emocji w moralności odwołują się często do potocznych intuicji. Wskazują, że mówimy o „moralnych uczuciach" takich jak żal, wstyd, poczucie winy, współczucie, empatia, czy też że zwracamy uwagę na emocjonalny wydźwięk słusznych czynów. Na przykład od opiekuna chorej osoby oczekuje się nie tylko chłodnego wypełniania powierzonych mu zadań, ale też postawy współczucia, życzliwości, okazania

[6] Za datę powstania nurtu przyjmuje się rok 1958, czyli rok ukazania się w czasopiśmie „Philosophy" artykułu Elizabeth Anscombe *Modern Moral Philosophy*; zob. E. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy" 33(1958), s. 1-19.

[7] Por. M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994; M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, Abingdon 2007; M. Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, „The Journal of Philosophy" 73(1976), s. 453-466; R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1999.

[8] R. C. Solomon, *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, Oxford University Press, New York 2003; tenże, *Rationality and Its Vicissitudes*, [w:] tegoż, *The Joy of Philosophy: Thinking Thin versus the Passionate Life*, Oxford University Press, Oxford– New York 2003; R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, MIT Press, Cambridge-London 1987; P. S. Greenspan, *Emotions and Reasons. An Inquiry into Emotional Justification*, Routledge, New York-Abingdon 1993.

choremu ciepła. Jesteśmy również skłonni określić osobę, która odczuwa radość z krzywdy bliźniego i niechęć do podejmowania słusznych działań jako posiadającą jakąś moralną wadę.

Wspomnianych intuicji miałaby nie uwzględniać etyka kantowska, przez długie wieki postrzegana jako ignorująca afektywną sferę życia moralnego (a nawet krytykowana za rzekome traktowanie emocji jako z samej zasady przeszkody w prowadzeniu cnotliwego życia). Pogląd łączący moralność ze sferą psychiczną wiąże się bowiem z paradygmatem przeciwnym do kantowskiego – paradygmatem naturalistycznym. Może się zatem wydawać, że emocje i rozum stanowią parę nieprzekraczalnych przeciwieństw, a za dyskusją dotyczącą miejsca emocji w obszarze moralności kryje się spór o założeniach nie do pogodzenia. Jednak kantyści nie pozostawili powyższej krytyki bez odpowiedzi, co zaowocowało rozwijającą się do tej pory wielowątkową dyskusją, zmierzającą ostatecznie – paradoksalnie (!) – ku godzeniu stanowiska naturalistycznego z antynaturalistycznym i szukaniu miejsca dla emocji w systemie racjonalistycznym. Od lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku obserwujemy rozkwit różnych współczesnych interpretacji etyki kantowskiej, mających na celu pokazanie, że w systemie etyki Kanta jest miejsce na emocje, a nawet, że pełnią one tam istotną, pozytywną rolę. Część tych interpretacji zmierza wprost w kierunku łączenia etyki kantowskiej z etyką cnót. Pytanie o moralne prawo i uniwersalne zasady to bowiem pytanie przynależące jedynie do jednego z obszarów szeroko ujętej etyki Kanta: do metafizyki moralności. Obszar ten, dotyczący samych podstaw moralności, jej uzasadnienia i pierwszych zasad, odnosi się jedynie do pierwszej części pytań o słuszność, dobro i spełnienie oraz ostateczny cel człowieka. Późne pisma Kanta dotyczą już obszarów antropologii i teleologii – czyli z jednej strony empirycznych uwarunkowań moralności i z drugiej strony Kantowskiej wizji dobra najwyższego, prowadzącej poza obszar wąsko rozumianej etyki ku zagadnieniom szczęśliwości, dopełniającym etykę normatywną o dziedzinę naturalnych celów człowieka. Kant zdawał sobie sprawę, że fenomen moralności jest nieodłącznie związany z człowiekiem jako istotą o dwoistej, umysłowo-cielesnej naturze, ludzkie działanie związane jest z emocjami, dobro ludzkich postaw – z wyższą uczuciowością a spełnienie człowieka – z rozwijaniem naturalnych relacji osobowych. Jak pisze w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*: „Fizyka będzie więc miała swą część empiryczną, ale także część rozumową, a tak samo etyka, chociaż tutaj część empiryczna w szczególności mogłaby się nazywać *praktyczną antropologią*, rozumowa zaś właściwie – *filozofią moralną*”[9]. Dwudziesty wiek był czasem początkowo nadmiernego skupiania się na tej „rozumowej”, „metafizycznej” części etyki, a następnie ostrej reakcji na ten stan rzeczy. Kanta zaś przypisano do krytykowanej „racjonalistycznej” opcji.

[9] Gr 388, podkreślenie oryginalne.

Z jednej strony, faktycznie, wedle tradycyjnej interpretacji Kant wydaje się nie przyznawać emocjom żadnej istotnej roli w moralności (konkretnie w moralnym działaniu), z drugiej zaś strony wielu współczesnych interpretatorów twierdzi przeciwnie: że w etyce Kanta emocje pełnią ważną, pozytywną funkcję. Czy jednak te współczesne interpretacje nie kłócą się z fundamentami etyki filozofa z Królewca? Czy istotne założenia systemu etycznego Kanta pozwalają na to, by nadawać emocjom moralne znaczenie? Wiodące pytanie, które stawiam w rozprawie brzmi zatem: czy najnowsze ujęcia etyki kantowskiej, traktujące emocje (*sensu stricto* oraz emocjonalne skłonności) jako ważny element moralnego działania, nie są sprzeczne z założeniami etyki samego Kanta? Pytanie o możliwość pogodzenia w jednym systemie tych dwóch wymienionych perspektyw to też pośrednio pytanie o to, jak zamknąć w teoretycznej koncepcji bogactwo ludzkiego życia, jak połączyć teorię z praktyką, abstrakcyjność i konkretność, ogólność i partykularność, idealność i realność, racjonalność i emocjonalność. Etyka bowiem, jako teoria moralności, ze swej natury skazana jest na taką dialektykę.

W pracy staram się pokazać, że przynajmniej część spośród wielu interpretacji etyki kantowskiej, które traktują emocje jako istotne dla realizacji moralnego działania, nie jest sprzeczna z najważniejszymi założeniami filozofii moralnej Kanta. Swój wywód rozłożyłam na trzy główne części rozprawy. W I. rozdziale (*Kantowski racjonalizm*) przedstawiam Kantowskie uzasadnienia przyjęcia racjonalistycznych założeń w etyce. Racje te to po pierwsze: gwarancja konieczności i ścisłej ogólności oraz normatywnego charakteru moralnych zasad postępowania, o czym piszę w 1. paragrafie (*Rozum praktyczny jako źródło moralności*); po drugie: nieprzypadkowy związek motywacji rozumowej ze spełnianiem słusznych czynów, o czym jest mowa w 2. paragrafie (*Rozum praktyczny jako wiarygodny przewodnik działań moralnych*); w końcu po trzecie: możliwość realizacji postulatu wolności w działaniu i tym samym uczestnictwa w świecie moralnym, o czym piszę w 3. paragrafie (*Podmiotowość jako warunek moralności*). II. rozdział (*Naturalizujące interpretacje etyki Kanta*) został poświęcony przede wszystkim przedstawieniu i analizie współczesnych interpretacji etyki Kanta przyznających ważne miejsce emocjom i skłonnościom emocjonalnym w moralności, do czego wstępem jest zawarte w 1. paragrafie (*Emocje jako element działania w etykach naturalistycznych*) krótkie omówienie koncepcji etycznych włączających emocje w charakterystykę działania. W 2. paragrafie (*Emocje związane z działaniem w prakseologii kantowskiej*) prezentuję stanowiska najmniej radykalne w obrębie wspomnianych interpretacji kantyzmu, a głoszące, że emocje pojawiające się w człowieku niejako obok spełniania moralnych działań nie ujmują tym ostatnim wartości. 3. paragraf (*Instrumentalna wartość emocji w etyce kantowskiej*) wprowadza tezy o narzędziowej roli emocji w moralnym działaniu, a składają się na nią przede wszystkim funkcja poznawcza, dostarczanie wsparcia dla motywacji i ochrona przed radykalnym złem.

Natomiast 4., ostatni, paragraf (*Moralna wartość emocji w etyce kantowskiej*), jest poświęcony omówieniu najbardziej radykalnych stanowisk, przyznających emocjom wartość wewnętrzną, *stricte* moralną, tak w ocenie podmiotu jak i w ocenie samego działania (w tym interpretacje w duchu etyki cnót). W III., ostatnim rozdziale pracy (*Działania moralne w świecie zmysłowym*) dyskutuję trzy najważniejsze problemy, które pojawiają się przy przyjęciu tez proponowanych w II. rozdziale: problemem autonomii, problemem koncepcji emocji w pismach Kanta oraz problem Kantowskiego antynaturalizmu. Przedmiotem moich analiz jest to, na ile tezy te nie kolidują z najbardziej fundamentalnymi założeniami etyki filozofa z Królewca. W 1. paragrafie (*Pomiędzy autonomią a heteronomią*) konfrontuję twierdzenie o moralnej (bezpośrednio lub pośrednio) wartości emocji i skłonności emocjonalnych z najistotniejszym, jak się wydaje, założeniem etyki Kanta: twierdzeniem o autonomii podmiotu moralnego. Pytam tu, w jaki sposób emocje, tradycyjnie zaliczane w kantyzmie do obszaru heteronomii, mogą partycypować w sferze moralnej, sferze autonomii. 2. paragraf (*Pomiędzy kognitywnym a niekognitywnym ujęciem emocji*) poświęcam analizie kwestii, jaką koncepcję emocji prezentuje Kant w swoich pismach. Koncepcje niekognitywne bowiem, a takie ujęcie tradycyjnie przypisuje się autorowi *Krytyk*, ignorują jakiekolwiek powiązanie emocji z ewaluacją i intencjonalnością. W 3. paragrafie (*Kantowski antynaturalizm umiarkowany*) z kolei zmierzam się z problemem połączenia wartościowania emocji i skłonności emocjonalnych z antynaturalizmem, który jest tradycyjnie przypisywany Kantowi.

W rozprawie korzystam – oprócz pism samego Kanta – ze współczesnych tekstów zarówno kantystów jak i krytyków etyki kantowskiej oraz autorów podejmujących problem roli emocji w moralności poza kontekstem toczącej się dyskusji. Autorzy ci wywodzą się w głównej mierze z tradycji anglosaskiej, ponieważ właśnie na gruncie tej filozofii ma miejsce interesujący nas spór. Najważniejszymi interpretatorami Kanta w omawianym przez nas aspekcie są Marcia Baron, Onora O'Neill, Barbara Herman, Nancy Sherman, Robert Louden, Christine M. Korsgaard, Roger J. Sullivan, Allen W. Wood, Henry E. Allison, Herbert J. Paton, Paul Guyer, Andrew Reath, Samuel J. Kerstein, Richard McCarty. O samym problemie emocji w kontekście moralności – już nie zawsze z perspektywy *stricte* kantowskiej – piszą (czy pisali) natomiast wspominani już Nussbaum, Hursthouse, Sherman, Solomon, Sousa, Slote, Stocker, Greenspan, a ponadto m.in. Aaron Ben-Ze'ev, Lawrence Alan Blum, Harry Frankfurt i Bernard Williams. Mimo wciąż powstających publikacji dotyczących z jednej strony interpretacji etyki Kanta, a z drugiej strony roli emocji w moralności z bardziej ogólnej perspektywy, brakuje zarówno w literaturze polskiej, jak i światowej całościowej monografii poświęconej analizie roli emocji i skłonności emocjonalnych w moralnym działaniu właśnie w etyce kantowskiej.

Kluczowe dla pracy, a pochodzące z psychologii terminy: „emocja" i „uczucie" stosuję zamiennie[10], ponieważ wydaje się to zgodne z ich użyciem w języku polskim (inaczej niż na przykład w języku angielskim terminy *emotion* i *feeling*[11])[12]. Bazą dla ujęcia emocji stosowanego w pracy jest definicja ze słownika psychologii pod redakcją A. M. Colmana, gdzie emocja w sensie ścisłym to „krótkotrwały wartościujący afektywny i intencjonalny stan psychiczny, w tym radość, smutek, wstręt i inne wewnętrzne odczucia"[13], przy czym rozszerzam to pojęcie, wiążąc emocje również z motywowaniem podmiotu do działania i tym samym z wywoływaniem określonych pragnień. Większość współczesnych teorii emocji wskazuje bowiem na trzy niezbędne elementy emocji: element afektywny, element ocenny i właśnie element motywacyjny (różnie oczywiście oceniając wagę każdego z nich) (więcej na ten temat zostanie przedstawione w rozdziale III. w paragrafie 2.1). Ponadto niektórzy autorzy aspekt intencjonalny rozumieją jako obejmujący też wymiar motywacyjny emocji[14]. Należy również mieć na uwadze, że ani filozofia, w której obszarze się poruszamy, ani psychologia nie wypracowały jednej definicji emocji czy uczucia. Nawet w samej psychologii nie ma zgody co do jednoznacznego określenia tych zjawisk, a każda teoria emocji posługuje się własną definicją. Ponadto od czasów Kanta pojęcia te również bardzo ewoluowały.

Dodatkowo rozszerzam zakres interesujących nas tu zjawisk psychicznych o stany psychiczne bezpośrednio korespondujące z rozumianymi w sensie ścisłym emocjami, czyli o będące zmysłowymi pobudkami działania psychiczne skłonności, pragnienia i elementy emocji. Takich Kantowskich terminów jak afekt, namiętność i inklinacja, których desygnaty można również zaliczyć do skłonności, pragnień lub elementów emocji (jako psychicznych

[10] Psychologowie nierozróżnianie tych terminów uznają za zasadniczy błąd, ale w filozofii rozróżnienie to nie jest powszechnie przestrzegane.

[11] Ang. *feeling* w całej pracy tłumaczę jako „odczucia" a nie jako „uczucia", ponieważ w języku polskim „uczucie" ma trochę inne znaczenie, bliższe „emocji". Często w psychologii uczucia uważa się za „głębsze" czy wyższe emocje, związane z wartościowaniem i w związku z tym zamiennie używa się tego pojęcia z pojęciem postawy. *Feeling* to natomiast proste odczucie, doznanie, które może być elementem emocji. William Alston wyróżnia dziewięć podstawowych sposobów użycia słowa *feel* w j. angielskim: 1) percepcyjne (czucie zimna wiatru na policzku), 2) badawcze (szukanie po omacku włącznika światła (*feel for*), 3) jako zlokalizowane cieleśnie wrażenie (czuć palący ból w stopie), 4) ogólna kondycja cielesna (czuć się śpiącym), 5) odczucie o wydźwięku hedonistycznym (czuć się dobrze), 6) o wydźwięku emocjonalnym (czuć się zakłopotanym), 7) jako skłonność (czuć ochotę na wyjście na spacer (*feel like*)), 8) o charakterze epistemicznym (czuć, że dana drużyna wygra) i 9) jako odczucie podstawowe (czuć się niepewnym siebie) (W. P. Alston, *Emotion and Feeling*, [w:] *Encyclopedia of Philosophy*, red. J. Edwards, s. 479-486).

[12] *Słownik Języka Polskiego PWN* definiuje emocję jako „silne uczucie wywołane jakąś sytuacją" (https://sjp.pwn.pl/sjp/emocja;2556645.html; dostęp 11.2017), a uczucie jako „syntezę wszystkich stanów emocjonalnych, stanowiącą główną motywację ludzkiego postępowania, zwykle przeciwstawianą logice i rozsądkowi"(https://sjp.pwn.pl/sjp/uczucie;2532003.html; dostęp 11.2017). W definicjach tych uwidacznia się pewna kołowatość, ale (również dlatego właśnie) pokazują one dobrze zamienność użycia tych terminów w języku polskim.

[13] *Emotion*, [w:] *A Dictionary of Psychology*, red. A. M. Colman, Oxford University Press, New York 2009, s. 248, tłum. własne („any short-time evaluative, affective, intentional, psychological state, including happiness, sadness, disgust, and other inner feelings").

[14] Por. A. Ben-Ze'ev, *The Subtlety of emotions*, MIT Press, Cambridge, MA 2000, s. 49–78.

pobudek działania), używam tylko w takim znaczeniu, jakie nadaje im sam Kant. Terminy te bowiem rozumie on w sposób swoisty, są to w jego pismach terminy techniczne. Ich określenia sukcesywnie pojawiają się w kolejnych częściach pracy.

Sposób cytowania

Cytaty i odniesienia do dzieł Kanta odsyłają do stron w oryginalnych tekstach z wydania zbiorowego Pruskiej Akademii Nauk (*Kant's gesammelte Schriften*). Zamieszczone cytowania są na ogół pozostawione w brzmieniu z polskich wydań, chyba że wyraźnie zaznaczono w przypisie, że tłumaczenie jest autorskie. Używam tu następujących skrótów:

A *Antropologie in pragmatischer Hinsicht* (wydane w j. polskim jako *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005)

Be *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (*Obserwacje na temat uczucia piękna i wzniosłości*)

Gr *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (wydane w j. polskim jako *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2021)

IGA *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbiirgerlicher Absicht* (wydane w j. polskim jako *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska, [w:] tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, red. J. Rolewski, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995)

MS *Die Metaphysik der Sitten* (*Metafizyka moralności*; wydane w j. polskim w dwóch częściach jako *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo ANTYK – Marek Derewiecki, Kęty 2005 i *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006)

KrV *Kritik der reinen Vernunft* (wydane w j. polskim jako *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo ANTYK – Marek Derewiecki, Kęty 2001)

KpV *Kritik der praktischen Vernunft* (wydane w j. polskim jako *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002)

KU *Kritik der Urteilskraft* (wydane w j. polskim jako *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004)

Rel *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (wydane w j. polskim jako *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993)

P *Über Pädagogik* (wydane w j. polskim jako *O pedagogice*, tłum. S. Sztobryn, Dajas, Łódź, Mysłaków 1999)

VM *Vorlesungen über Moralphilosophie* (wykłady z etyki zawarte w tomie 27. zbiorowego wydania tzn. m.in. *Praktische Philosophie Herder*, *Praktische Philosophie Powalski* i *Moralphilosophie Collins)*

I. Rozdział. Kantowski racjonalizm

System etyczny Kanta tradycyjnie określany jest jako racjonalistyczny. W rozumie bowiem upatruje się tu źródła moralności, rozumową motywację określa się jako właściwą motywację moralną, a obecność obok deterministycznego porządku przyrody wolnej podmiotowości traktuje się jako warunek zaistnienia moralności. Zgodnie z założeniami filozofii Kanta – w jej klasycznej interpretacji – czyste, to znaczy niezależne od wpływów doświadczenia, mają pozostać z jednej strony same normy moralne, jako kryterium moralności maksym (subiektywnych zasad działania potencjalnych czynów), z drugiej strony – pobudki, jako kryterium moralności realnych działań wypływających z tych pobudek, ponieważ – jak twierdzi Kant – „wszystkie pojęcia moralne mają swe siedlisko i źródło całkowicie *a priori* w rozumie”[1].

Podczas gdy przedstawiciele sentymentalizmu, stanowiącego naturalny punkt odniesienia dla systemu etycznego Kanta, przekonywali, że tak zwany zmysł moralny informuje nas o tym, co jest dobre a co złe, Kant argumentował, że tylko z rozumu możemy wyprowadzić moralne prawo. Tylko bowiem rozum może zapewnić moralności obiektywność, jedynie normy pochodzące z rozumu wyróżniają się uniwersalnością, tylko sąd *a priori* jest sądem koniecznym. W końcu, zdaniem Kanta, jedynie rozumna wola sama nakładająca na siebie normy postępowania może zapewnić moralności normatywność[2].

Od strony działającego podmiotu postępowanie właściwe moralnie jest to działanie podporządkowane wywiedzionemu z rozumu prawu. Jest to działanie dokonywane z obowiązku, który jest na nas przez to prawo nakładany, a nie z pobudki choćby najbardziej wzniosłego, godnego pochwały i altruistycznego uczucia. Każda pobudka zmysłowa jest bowiem, w klasycznej interpretacji Kanta, manifestacją dążenia do miłości własnej, między pobudką zmysłową a słusznością wypływającego z niej działania brak koniecznego związku, a jej skuteczność jako motywu działania jest zmienna[3].

Co również istotne, umieszczenie moralności właśnie w sferze rozumowej, oddzielonej od sfery zmysłowej, przyrodniczej, podporządkowanej fizycznej determinacji, pozwala na traktowanie działań moralnych jako działań wolnych[4]. Jeśli założymy, że w moralności liczy się tylko czyste chcenie tego, czego wymaga od nas moralne prawo, takie ujęcie (zakładające rozumową motywację moralną) pozwala na zdroworozsądkowe twierdzenie, że moralnie odpowiadamy tylko za to, co od nas zależy.

[1] Gr 411.
[2] Por. KpV 22; KrV A2 B3-B4; Gr 440.
[3] Por. KpV 60; Gr 393-395; MS 376; Gr 425-426.
[4] Por. Gr 453-455.

1. Rozum praktyczny jako źródło moralności

Wysunięte przez Kanta twierdzenie o rozumowym charakterze moralnego prawa było reakcją na toczącą się w osiemnastowiecznej filozofii moralnej dyskusję odnośnie do podstaw nauki o moralności. Spór ten wpisywał się w szerszą debatę na temat uprawomocnienia nauki w ogóle. Odpowiedź na pytanie o uprawomocnienie nauk matematycznych i przyrodniczych dał Kant w pierwszej *Krytyce*[5], w pismach etycznych natomiast podjął się próby uzasadnienia nauki o moralności i jej apriorycznych podstaw.

Jak filozof z Królewca dowodzi w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* i *Krytyce praktycznego rozumu*, tylko z (praktycznego) rozumu możemy wywieść moralne prawo, które jest obiektywne, uniwersalne, konieczne i posiada normatywną moc (wiąże podmioty moralne). Rozum praktyczny jest przy tym dla Kanta jednym i tym samym rozumem, co rozum teoretyczny, tyle że w innej funkcji: związanej z działaniem. Rozum w ogóle w przypadku ludzi jest według autora *Krytyk* władzą wykraczania poza obszar zmysłów, a w swym praktycznym użyciu oznacza zdolność wyboru przez człowieka własnego działania niezależnie od pobudek zmysłowych[6].

1.1. Obiektywność, uniwersalność i konieczność prawa moralnego

Tak jak w pierwszej *Krytyce* filozof, pochylając się nad warunkami możliwości wiedzy uniwersalnej i koniecznej w nauce jako takiej, wyodrębnił aprioryczne warunki poznania naukowego, tak w pismach etycznych starał się dotrzeć do warunków istnienia dziedziny moralności, do natury i genezy prawa moralnego. Jeśli mówimy o prawie w ogóle, to z definicji musi być ono obiektywne, uniwersalne i konieczne. Kant pisze w *Uzasadnieniu*: „Albowiem tylko prawo wiąże się z pojęciem *bezwarunkowej*, a przy tym obiektywnej, a więc powszechnie ważnej *konieczności*" (podkreślenie oryginalne)[7]. W *Krytyce praktycznego rozumu* podaje przykład prawa przyczynowości. Odrzucając cechującą je konieczność przedmiotową, moglibyśmy jedynie oczekiwać podobnych wypadków w podobnych okolicznościach na zasadzie przyzwyczajenia właściwego m.in. zwierzętom, ale nie moglibyśmy wnioskować o przyszłych zdarzeniach[8]. Jak czytamy z kolei w *Krytyce czystego rozumu*, obserwacje muszą

[5] „Pierwsza *Krytyka*" to *Krytyka czystego rozumu*, „druga" – to *Krytyka praktycznego rozumu*, „trzecia" zaś – to *Krytyka władzy sądzenia*. W takiej kolejności chronologicznej powstawały te dzieła i w dalszej części rozprawy używam tych określeń zamiennie z pełnymi tytułami tychże prac.
[6] O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. A. M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 161.
[7] Gr 416.
[8] KpV 22.

łączyć się ze sobą w koniecznym prawie, ponieważ takiego „rozum poszukuje" i takie „jest mu potrzebne"[9].

Czy badania empiryczne są w stanie zagwarantować nam konieczność praw? Kant stał na stanowisku, że nie. W drugiej *Krytyce* pisze, że „jest to wręcz sprzeczność chcieć ze zdania doświadczalnego wycisnąć konieczność (*ex pumice aquam*), a wraz z nią zapewnić sądowi prawdziwą powszechność"[10]. Uogólnienie empirycznych faktów nigdy nie będzie mieć cechy konieczności. Gromadząc fakty na dany temat i wysuwając na tej podstawie uogólnione wnioski, możemy właściwie tylko stwierdzić, że jest „tak a tak" w tych przypadkach, które spotkaliśmy. Zawsze natomiast istnieje możliwość spotkania przypadku przeczącego naszemu uogólnieniu. Stąd też, jak rozumuje Kant, wszelkie prawa rządzące światem możemy poznawać jedynie *a priori* – w sposób rozumowy, niezależnie od doświadczenia[11].

Podczas gdy doświadczenie mówi nam tylko o tym co jest, wiedza *a priori* (np. twierdzenia geometryczne lub wspomniane twierdzenie, że zdarzenie musi mieć przyczynę) o tym, co musi być (z konieczności)[12]. Sądy *a priori*, jako twierdzenia koniecznościowe, są też jako takie twierdzeniami uniwersalnymi[13], na przykład gdy twierdzimy, że zdarzenie musi mieć przyczynę, twierdzimy tym samym, że każde zdarzenie musi mieć przyczynę, podczas gdy empiryczne zdanie, na przykład „wszystkie łabędzie są białe" oznacza jedynie, że wszystkie do tej pory widziane łabędzie były białe lub: „ten łabędź jest biały i tamten łabędź jest biały", a jeśli miałoby to znaczyć coś więcej, to byłaby to tylko generalizacja. Aby móc mówić o uniwersalności, musiałby zaistnieć konieczny związek między byciem łabędziem a byciem białym. Nie odkryjemy tego jedynie przez patrzenie na łabędzie[14].

Również jeśli mówimy o szczególnym przypadku prawa, prawie moralnym (o zasadach, normach moralnych), to ze swej definicji musi mieć ono zastosowanie do wszystkich ludzi i to niezależnie od ich opinii, upodobań, odczuć czy zapatrywań[15]. Jako

[9] KrV BXIII; por. też Gr 429, gdzie Kant pisze, że imperatyw kategoryczny nie jest tylko zasadą woli, ale prawem, ponieważ „on jedynie odznacza się tą koniecznością, jakiej dla prawa wymagamy".
[10] KpV 22.
[11] Jest to interpretacja klasyczna. Istnieją też interpretacje, wedle których to epistemologia Kanta wymusza przyjęcie przez niego konkretnej charakterystyki moralnej wiedzy, a nie odwrotnie: jeśli moralne prawdy są syntetyczne *a priori*, to muszą być w związku z tym konieczne i uniwersalne. Konieczność i uniwersalność nie jest zatem punktem wyjścia, założeniem, a raczej punktem dojścia (tak twierdzi chociażby Jonathan Dancy: J. Dancy, *Necessity, Universality, and the A Priori in Ethics*, [w:] *Reason, Morality, and Beauty: Essays on the Philosophy of Immanuel Kant*, red. B. Puri i H. Sievers, Oxford University Press, Delhi 2007, s. 45). Niezależnie jednak od interpretacji twierdzenie Kanta o sposobie poznania oraz twierdzenie o charakterze prawd moralnych pozostają w ścisłym związku (M. DePaul i A. Hicks, *A Priorism in Moral Epistemology*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/moral-epistemology-a-priori/, dostęp 10.10.2017).
[12] KrV A2 B3.
[13] Tamże.
[14] H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, University of Pensylvania Press, Philadelphia 1971, s. 21.
[15] Wprawdzie Kant konstruuje swój system na tezie, że podmiot jest autorem moralnego prawa, co mogłoby sugerować, że moralność widzi jako sferę subiektywną, ale wniosek taki jest o tyle niezasadny, że Kant źródło moralności widzi w podmiocie idealnym, czym uniezależnia prawo moralne od woli indywidualnych, empirycznych

prawo, prawo moralne jest konieczne, czyli zmieniające się okoliczności zewnętrzne, warunki czasu czy miejsca nie mogą spowodować, że przestanie być prawdziwe. Takie prawo, zdaniem Kanta, każdy człowiek może odkryć we własnym rozumie pod postacią tak zwanego imperatywu kategorycznego[16], o czym więcej będzie mowa w kolejnym paragrafie (1.2).

Zdaniem Kanta sądy moralne nie posiadałyby wyżej omawianych cech (konieczności i ścisłej ogólności), gdyby opierały się na empirycznym doświadczeniu. Dostarczana przez doświadczenie wiedza o zastanych faktach różni się od wiedzy o powinnościach – wiedzy, na której opierają się sądy moralne[17]. Wiemy z obserwacji, że ludzie czasem postępują wbrew temu, co uważalibyśmy za moralnie powinne: kradną, kłamią, stosują przemoc. Jeśli obserwując naszą rodzinę i najbliższych przyjaciół, stwierdzilibyśmy, że nie należy kraść, to norma sformułowana na takiej podstawie zostałaby podważona przy najbliżej próbie okradnięcia nas przez kogoś obcego. Na podstawie posiadanej wiedzy o tym, co faktycznie robią ludzie, nie dowiemy się tego, co *powinni* oni robić.

Podobnie zawodzi też wysuwanie wniosków na temat powinności moralnej na podstawie naszych odczuć co do konkretnych działań. Odczucia nasze i odczucia innej osoby mogą się bardzo różnić, nigdy nie będą powszechne. Ludzkie reakcje emocjonalne na różne zjawiska i zdarzenia mogą się zmieniać w czasie, mogą być odmienne w różnych kulturach, natomiast podstawowe standardy moralne – jeśli mają być powszechne i obiektywne – wraz ze zmianami cywilizacyjnymi się nie zmieniają[18]. Jak zauważa Allen W. Wood, nieuzależnianie prawd moralnych od faktycznych ludzkich postaw czy odczuć świadczy o tym, jak bardzo realistycznie Kant postrzegał naturę ludzką – jako nie tak stałą i ujednoliconą jak u sentymentalistów, ale kształtującą się właśnie pod wpływem kultury danego miejsca i czasu. Z tego powodu filozof z Królewca zdawał sobie sprawę, że moralność nie może się opierać na empirycznej naturze, ale na rozumowym prawie niezależnym od uwarunkowań kultury[19].

Dodatkowo, argumentując za wywodzeniem moralności z rozumu, Kant wskazuje na znaczenie tak zwanych idei transcendentalnych, czyli pojęć czystego rozumu[20]. Nie odnoszą się one tylko do obszaru moralności, ale w tym obszarze odgrywają bardzo ważną rolę, ponieważ to

---

podmiotów (więcej na ten temat w kolejnym paragrafie). Jego system jest więc obiektywistyczny w takim sensie, że: 1) prawdziwość lub fałszywość sądów etycznych jest niezależna od tego, jaki indywidualny podmiot czy członek jakiej kultury je wydaje, 2) prawo moralne obowiązuje niezależnie od przekonań lub pragnień indywidualnych podmiotów czy też członków poszczególnych kultur.

[16] Jak utrzymuje filozof, nakaz ten ma charakter sądu syntetycznego *a priori*, to znaczy, że nie jest prawdziwy jedynie w sposób analityczny, jak tautologie, banalne prawdy typu „wszyscy kawalerowie są mężczyznami niezamężnymi", gdzie prawdziwość sądu ma źródło w samej definicji. Różni się w tym aspekcie też od prawdziwych jedynie analitycznie tak zwanych imperatywów hipotetycznych, czyli nakazów warunkowych, w przypadku których chcemy środka do celu, ponieważ chcemy samego celu (por. Gr 419-420).

[17] Gr 427.

[18] Por. Gr 389.

[19] A. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, New York 2009, s. 36-37.

[20] KrV A311 B368.

z nich, zdaniem filozofa, bierze się nasza wiedza moralna i to właśnie w tej dziedzinie zdaniem Kanta „idee stają się działającymi przyczynami (czynów i ich przedmiotów)”[21]. Idee są to czyste pojęcia, które przekraczają możliwość doświadczenia[22]. Są one nieuwarunkowane, jako że idea jest pojęciem całości warunków tego, co uwarunkowane (więc sama musi być nieuwarunkowana)[23]. Są ponadto nieuwarunkowane w sposób nieograniczony (absolutnie)[24] w przeciwieństwie do doświadczenia, na którym bazuje intelekt (i jego czyste pojęcia, czyli kategorie). Dlatego też idee nie mogą pochodzić z intelektu, ale z władzy, która wykracza poza odnoszące się do przyczynowych skończonych ciągów zdarzeń doświadczenie, czyli z rozumu[25]. Taką ideą jest na przykład idea wolności. Jak opisuje ją Kant: „Wolność jest zaś tylko ideą, której obiektywnej realności w żaden sposób nie da się wykazać według praw przyrody, dlatego też w żadnym możliwym doświadczeniu, która więc nie może być nigdy pojęta, a nawet poznana, ponieważ niepodobna znaleźć na nią samą żadnego przykładu na podstawie jakiejś analogii”[26].

O ideach rozumu wprost odnoszących się do dziedziny moralności Kant pisze dużo w *Krytyce czystego rozumu*. Najpierw neguje on możliwość wywiedzenia zasad (prawidła) z doświadczenia, pisząc: „Kto by chciał pojęcia cnoty czerpać z doświadczenia, kto chciałby to, co może być najwyżej jedynie przykładem służącym do niedoskonałego wyjaśnienia, zrobić wzorem dla źródła poznania (jak to istotnie wielu uczyniono), ten zrobiłby z cnoty jakieś monstrum wieloznaczne, zmieniające się wraz z czasem i z okolicznościami i nienadające się do [utworzenia] żadnego prawidła”[27]. Następnie zaś wskazuje na źródło odniesień moralnych w ideach: „Natomiast każdy sobie uświadamia, że gdy mu się kogoś przedstawia jako wzór cnoty, to on przecież zawsze jedynie w swej własnej głowie posiada prawdziwy oryginał, z którym porównuje ów rzekomy wzór i wedle którego jedynie go ocenia. Jest zaś nim idea cnoty, w stosunku do której wszelkie możliwe przedmioty doświadczenia służą wprawdzie za przykłady (za dowody wykonalności w pewnej mierze tego, czego żąda pojęcie rozumu), lecz nigdy za pierwowzory”[28]. Idee mają więc też znaczenie apelatywne i pobudzają intelekt do dalszych poszukiwań. Wyznaczają cel, którego jednak nigdy nie osiągniemy, a co najwyżej możemy się doń zbliżać[29]. Jak czytamy dalej w pierwszej *Krytyce*: „To, że człowiek nigdy nie dorówna czynem temu, co się zawiera w idei cnoty, nie dowodzi wcale, że jest coś

[21] Tamże, A317 B374.
[22] Tamże, A320 B377.
[23] Tamże, A322-323 B378-B380.
[24] Tamże, A326 B382.
[25] Höffe, *Immanuel Kant,* s. 152-153.
[26] Gr 459.
[27] KrV A315 B371.
[28] Tamże A315 B371-B 372.
[29] Höffe, *Immanuel Kant,* s. 152-153.

chimerycznego w tej myśli. Mimo to bowiem wszelki sąd o moralnej wartości lub zła (*Unwert*) jest możliwy tylko dzięki tej idei"[30]. Zatem mogą nie istnieć realne odniesienia danych idei, tak jak w przypadku idealnego koła w geometrii, ale nie podważa to istnienia samych tych idei ani tego, że takie odniesienie teoretycznie jest możliwe (na przykład jak wspomniane pojęcie idealnego koła idee te nie są wewnętrznie sprzeczne), a dla celów moralnych, zdaniem Kanta, musimy uważać pewne osoby czy działania jako niekompletne i niedoskonałe ucieleśnienie tych idei[31].

Kant twierdzi, że muszą istnieć w rozumie idee takie jak na przykład idea przyjaźni, prawdomówności czy uczciwości, byśmy mogli je realizować w naszym życiu. Rozum potrzebuje idei przyjaźni, by móc normować przyjacielskie zachowania według jakiegoś standardu. Treść tych idei nie może pochodzić z doświadczenia, ani być przez nie weryfikowana, ponieważ przykładów doskonałej przyjaźni czy prawdomówności nie odnajdziemy w żadnym możliwym doświadczeniu. Ponieważ zaś rozumowanie moralne dotyczy sposobów, wedle których powinniśmy się zachowywać, nasze życie moralne określają modele doskonałości, których nie odnajdziemy w świecie teoretycznego doświadczenia[32]. Jak Kant pisze w *Krytyce czystego rozumu*: „dopiero idee umożliwiają doświadczenia (dobra)"[33].

Z powyższego powodu Kant jest przeciwny budowaniu teorii moralnej na przykładach. Przykłady zakładają już bowiem jakieś standardy. Kiedy wydajemy sądy o moralnej wartości na podstawie przykładu (osoby lub zdarzenia), sądzimy ze względu na jakiś wcześniej istniejący standard. Nazywając x słusznym lub dobrym (czy też odważnym, hojnym itd.), zakładamy, że najpierw mamy ogólną koncepcję słuszności lub dobra (lub odwagi, hojności itd.)[34]. Jak Kant pisze w *Uzasadnieniu,* „każdy przykład, który ma mi ją [moralność] przedstawiać, musi sam wprzód zostać oceniony według zasad moralności, czy też jest godzien służyć za pierwotny przykład tj. za wzór, nie może zaś bynajmniej dostarczyć z góry jej pojęcia"[35]. We wspomnianym dziele filozof dobitnie i wprost pisze o źródle moralności – że „prawdziwy pierwowzór" moralności leży w rozumie, a nie w doświadczeniu[36].

Empirycyzujące systemy etyczne Kant poddał generalnej krytyce w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* i *Krytyce praktycznego rozumu*. Jego zdaniem z zasady błędne są systemy

[30] KrV A315 B372.
[31] R. J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 18.
[32] Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, s. 18-19.
[33] KrV A318 B375.
[34] R. B. Louden, *Kant's Human Being. Essays on His Theory of Human Nature*, Oxford University Press, New York 2011, s. 92.
[35] Gr 408.
[36] Tamże 409.

etyczne, które obierają materialne wyznaczniki (*Bestimmungsgründe*[37]) w naczelnej zasadzie moralności – czy to zakorzenione w systemie społecznym, czy w uczuciu, czy idei doskonałości, czy też woli Boga[38]. W szczególny sposób błędne wydają się Kantowi te, oparte na czynnikach podmiotowych (wychowanie, czy prawo stanowione oraz uczucie fizyczne, czy moralne). Jak czytamy w *Krytyce praktycznego rozumu*: „Nigdy więc do praktycznego prawa nie może być zaliczony przepis praktyczny, który zawiera w sobie materialny (a więc empiryczny) warunek. Bowiem prawo czystej woli, która jest wolna, przenosi wolę w zupełnie inna sferę niż empiryczna, a konieczność, którą to prawo wyraża, ponieważ nie ma być koniecznością przyrody, może polegać tylko na formalnych warunkach możliwości prawa w ogóle. Wszelka materia prawideł praktycznych zależy zawsze od podmiotowych warunków, które nie zapewniają jej żadnej innej powszechności dla istot rozumnych jak tylko warunkową (…), a wszystkie te prawidła grupują się wokoło zasady własnej szczęśliwości”[39] a w *Uzasadnieniu*: „Empiryczne zasady nie nadają się zgoła do tego, żeby opierać na nich prawa moralne. Albowiem ogólność, z jaką mają być ważne dla wszystkich istot rozumnych bez różnicy, bezwarunkowa praktyczna konieczność, którą przez to na nie nakładają, upada, jeżeli za podstawę ich weźmiemy szczególną organizację natury ludzkiej lub przypadkowe okoliczności, w jakich jest umieszczona”[40].

Powyższa argumentacja Kanta wiąże się z podjętą przez filozofa metodologiczną dysputą z ówczesnymi filozofiami „popularnymi” (czyli tymi, zdaniem Kanta, które w przeciwieństwie do metafizyki moralności wychodzą od doświadczenia). Sprzeciw Kanta wobec fundowania etyki na empirii to część jego większego projektu obrony potrzeby rozwijania metafizyki moralności i pokazania drogi do tego celu. Jak przekonuje, metodologia popularnej filozofii, która szuka ugruntowania etyki w przykładach jest wadliwa i niezdolna, by dojść do metafizyki moralności[41]. W *Uzasadnieniu* pisze: „[popularna filozofia] nie sięga dalej, jak tylko dotąd, dokąd może dojść po omacku za pomocą przykładów”[42].

Jak widzimy, zdaniem Kanta, ani obserwacje zachowań innych ludzi ani obserwacja naszych reakcji emocjonalnych na dane zdarzenia nie mogą dostarczyć nam wiedzy o tym, co

[37] Kantowski termin *Bestimmungsgrund* tłumaczony jest w polskich wydaniach dzieł filozofa jako „wyznacznik (samo)woli” (por. tłumaczenie B. Bornsteina *Krytyki praktycznego rozumu*) lub „podstawa determinowania” / „motyw determinujący” (por. tłumaczenie A. Bobko *Religii w obrębie samego rozumu*). Odnosi się po pierwsze do źródła wszelkich działań ludzkich i po drugie do źródła wyboru maksym działania, czyli do wszelkich czynników motywujących w najbardziej ogólnym znaczeniu; w tej funkcji mogą zatem wystąpić i cele, i inklinacje, i prawo moralne.
[38] KpV 67-70.
[39] Tamże, 60.
[40] Gr 442.
[41] Louden, *Kant’s Human Being*, s. 93.
[42] Gr 412.

moralnie dobre lub złe, powinne bądź zakazane. Wiedza taka musi pochodzić z rozumu jako wiedza aprioryczna – konieczna i uniwersalna.

Współcześnie, w dobie fallibilizmu, podważa się zasadność powyższych analiz, ponieważ istotnym pytaniem nie jest już pytanie o to, jak możliwe są sądy konieczne, ale w ogóle poddaje się w wątpliwość to, czy są one dostępne ludzkiemu poznaniu. Stąd pojawił się szereg zarzutów pod adresem aprioryzmu, a wobec Kantowskich założeń epistemologicznych pytania: a) czy rzeczywiście każda wiedza *a priori* jest wiedzą konieczną; b) czy nie istnieje wiedza konieczna *a posteriori*; c) czy *a priori* musi być nieempiryczne; d) czy rzeczywiście są podstawy do wyróżnienia grupy zdań syntetycznych *a priori*[43]. Dyskusje te wywołały głównie prace Saula Kripkego *Naming and Necessity* i *Identity and Necessity*. Willard O. Quine natomiast podważył w ogóle zasadność rozróżnienia syntetyczne-analityczne.

W kontekście prowadzonych wyżej analiz najbardziej interesujące jest pytanie b), czyli pytanie o istnienie aposteriorycznej wiedzy koniecznej. Jeśli bowiem wiedza konieczna, jaką jest zdaniem Kanta wiedza etyczna, nie musi być wiedzą aprioryczną, rozumową, to faktycznie Kantowskie analizy mogą tracić znaczenie. Kripke podaje następujący przykład aposteriorycznośći wiedzy koniecznej[44]: zdaje się, że w sposób konieczny możemy wiedzieć, że drewniane krzesło nie jest z lodu, tylko na tej podstawie, że je widzimy (zatem doświadczamy empirycznie)[45]. Wydaje się jednak, że Kripke nie ma racji i że w tym przypadku wiedzę zyskujemy dzięki apriorycznemu dostępowi do logicznej zasady, że coś nie jest czymś innym – tu: że jeśli coś jest drewnem, to nie jest lodem. Bez znajomości wspomnianej zasady logicznej leżącej u podłoża naszego rozróżnienia sama wiedza empiryczna – że coś jest lodem lub drewnem – nie pozwoliłaby nam stwierdzić (czy też wywnioskować), że drewniane krzesło nie jest z lodu. Wyobraźmy sobie, że nie zinternalizowaliśmy zasady tożsamości i nie rozumiemy, że dana substancja nie może być jednocześnie inną substancją. Załóżmy też, że widzimy krzesło,

[43] Por. S. Judycki, *Wiedza a priori*, [w:] red. R. Ziemińska, *Przewodnik po epistemologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 344-380.

[44] Częściej dyskutowanym w literaturze przykładem jest ten, odnoszący się do pytania a) (czy każda wiedza *a priori* jest wiedzą konieczną?). Po ustaleniu wzorca metra wiemy *a priori*, że wzorzec ten (fizyczny pręt) ma długość jednego metra. Jego długość wynosi wobec tego jeden metr w sposób konieczny (na mocy definicji). Co się dzieje jednak w sytuacji, kiedy pręt jest poddawany rozciąganiu mechanicznemu lub zmienia długość pod wpływem temperatury? (zob. S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, tłum. B. Chwedeńczuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 78.) Można odpowiedzieć Kripkemu, że aprioryczna wiedza o długości wzorca będzie o tyle konieczna, o ile bierzemy pod uwagę istotne założenia o warunkach, w jakich znajduje się pręt. Wydaje się, że są to elementy konieczne definicji wzorca, bez których wzorzec ten nie byłby wzorcem. Przenosząc przykład na grunt etyczny, porównajmy go z sytuacją, kiedy mówimy o normie zabraniającej na przykład zabójstwa niewinnego człowieka. W tym przypadku prawdziwość tego sądu jest również niezależna od czynników nieistotnych, np. takich jak czas czy miejsce (w przypadku drutu byłoby to np. oświetlenie czy kolor ścian pomieszczenia lub obecność innych istot żywych w pomieszczeniu), ale w sytuacji zmiany cech definicyjnych, czyli w przypadku normy etycznej nieumyślność spowodowania śmierci a w przypadku drutu ingerencja w strukturę tego konkretnego przedmiotu – zabójstwo przestaje być zabójstwem a wzorzec wzorcem.

[45] Kripke, *Identity and necessity*, [w:] red. M. Munitz, *Identity and Individuation*, New York University Press, New York 1971, s. 152.

które jest wykonane z tak specyficznego drewna, jakie stworzyli w 2016 r. naukowcy z Królewskiego Instytutu Technologicznego w Sztokholmie[46], a jakim jest przezroczyste drewno i materiał ten może w związku z tym do złudzenia przypominać lód, choć jest rzeczywiście drewnem. Czy widząc wówczas takie drewniane krzesło, które wygląda jak z lodu, a jednocześnie wiedząc, że jest drewniane i nie dysponując zasadą tożsamości, wiedzielibyśmy w sposób konieczny, że nie jest z lodu? Odpowiedź już nie wydaje się tak oczywista, jak chciałby ją widzieć Kripke. Przeciwnicy aprioryzmu chcieliby ograniczyć funkcje umysłu do funkcji czysto syntaktycznych[47], ale wydaje się, że jest to zbyt uboga wizja umysłu.

Należy mieć przy tym świadomość, że Kantowski aprioryzm różni się od współczesnego aprioryzmu intuicjonistycznego, w którym punkt wyjścia i pierwsze zasady nie są efektem rozumowania, myślenia demonstratywnego, ale – poznawane za pomocą intuicji – jawią się jako samooczywiste: w sposób ewidentny wydają się nam prawdziwe. Ponadto tym jeszcze różni się Kant od na przykład George'a E. Moore'a[48], że dla tego ostatniego aprioryczne intuicje nie są niezawodne[49]. Nie zawsze też współczesny intuicjonizm wychodzi od jednej zasady: zasad może być wiele (pluralizm Williama D. Rossa[50]) lub może ich nie być w ogóle (partykularyzm Dancy'ego[51]).

Inną kontrowersją w kontekście aprioryzmu pozostaje charakter związku między obowiązkiem a koniecznością u Kanta. W jego teorii moralny obowiązek jako nakaz *a priori* jest koniecznością (koniecznością czynu). Można jednak pytać, jak należy rozumieć tę konieczność. Nie może to być przymus, ponieważ czym innym jest „mieć powinność" (powinność to u Kanta własne konieczne chcenie przynależne podmiotowi[52]) a czym innym „musieć"[53]. Można byłoby jednak odpowiedzieć, że są przecież różne rodzaje konieczności: na przykład logiczna, nomologiczna, epistemiczna – i w końcu też deontyczna, z którą mamy do czynienia w etyce Kanta i która nie zakłada przymusu zewnętrznego.

---

[46] Y. Li, Q. Fu, S. Yu, M. Yan, L. Berglund, *Optically Transparent Wood from a Nanoporous Cellulosic Template: Combining Functional and Structural Performance*, „Biomacromolecules" 17(2016), s. 1358–1364.

[47] Judycki, *Wiedza a priori*, s. 373.

[48] Dla Moore'a poznanie intuicyjne to specyficzny sposób postrzegania analogiczny do postrzegania zmysłowego – intuicja bowiem bezpośrednio ujmuje swój przedmiot. Filozof uważał, że takim przedmiotem jest dobro. Własność dobra była dla niego cechą prostą niesprowadzalną do żadnej własności empirycznej.

[49] Należy jednak odnotować, że jednoznaczne zakwalifikowanie stanowiska Moore'a jako aprioryzmu również czasem spotyka się z krytyką (zob. więcej DePaul i Hicks, *A Priorism in Moral Epistemology*, dostęp 10.10.2017).

[50] Zdaniem Rossa dzięki intuicji uchwytujemy myślowo oczywistość słuszności *prima facie* konkretnych działań, a następnie dochodzimy do zrozumienia ogólnej zasady obowiązku *prima facie*. Zasad dyktujących obowiązki tego typu nie da się sprowadzić do jednej nadrzędnej zasady ani ich zhierarchizować.

[51] Dancy twierdzi, że poznanie moralne może dotyczyć tylko konkretnych dających się ująć całościowo sytuacji. Zdaniem filozofa choć sądy moralne odnoszące się do tych sytuacji są sądami *a priori*, to nie mają one waloru konieczności i uniwersalności. Podobnie jak w przypadku Moora można jednak dyskutować, czy to, co Dancy nazywa wiedzą *a priori* jest rzeczywiście takim rodzajem wiedzy. Filozof twierdzi bowiem, że intuicja uzasadniająca sąd moralny zakłada wcześniejsze pewnego typu doświadczenie (doświadczenie rozumowego „widzenia").

[52] Gr 455. Więcej na temat Kantowskiego rozumienia powinności w kolejnym paragrafie.

[53] Paton, *The Categorical Imperative*, s. 22.

Czy zarysowane powyżej wątpliwości co do istnienia koniecznych prawd dyskwalifikują system moralny Kanta, a nawet w ogóle mniej lub bardziej racjonalistyczną teorię moralną? Wydaje się, że nie musi tak być. Idąc tokiem rozumowania Kanta rozwijającego swoją koncepcję postulatów praktycznego rozumu[54], można potraktować *per analogiam* istnienie wiedzy koniecznej również jako postulat (a właściwie metapostulat) praktycznego[55] rozumu – rozumu, który chce zmierzyć się z fenomenem, jakim jest moralność, czyli dziedziną tego, co nieuwarunkowane.

Prawo moralne zatem, jeśli ma wiązać wszystkich ludzi w sposób obiektywny i uniwersalny, musi pochodzić, zdaniem Kanta, nie z doświadczenia, ale z rozumu. Używając słów „dobry", „obowiązek" itp. wydajemy (jeśli w ogóle) sądy nie empiryczne, ale sądy *a priori*. Jak natomiast są możliwe takie sądy *a priori*? Za sprawą ustanawiającego prawo moralne rozumu, o czym szerzej traktuje kolejny paragraf.

1.2. Normatywność

To, co wydaje się szczególną własnością sądów moralnych – być może nawet bardziej swoistą niż omawiane wyżej cechy obiektywności i powszechności – to ich wiążący podmiot charakter: sądy moralne nakazują nam pewne działania. Kant stał na stanowisku, że właśnie normatywność, czyli fakt, że z sądami moralnymi wiąże się pewne roszczenie do uczynienia im zadość[56] jest ich cechą definiującą[57]. Jak było wspomniane w poprzednim paragrafie, czym innym są sądy o faktach, a czym innym – o powinnościach. Stwierdzenie, że ludzie zachowują się w dany sposób, lub że posiadamy skłonność emocjonalną ku takim, a nie innym działaniom, nie ma mocy nakładania na nas praktycznych zobowiązań.

1.2.1. Imperatyw kategoryczny i kategoria obowiązku

Prawo moralne ma dla Kanta charakter imperatywu kategorycznego, a nie hipotetycznego, jak dla Hume'a, to znaczy, że nakazuje coś bezwarunkowo, bez odwoływania się do dalszych celów, jakim nasze działanie mogłoby służyć. Działanie dobre moralnie musi być spełniane ze względu na nie samo. Obowiązek moralny to bowiem dla Kanta „praktycznie bezwarunkowa konieczność czynu"[58].

[54] Czyli założeń niezbędnych z punktu widzenia etyki. Są to postulat wolności, nieśmiertelności duszy i istnienia Boga.
[55] Swoją drogą konieczność jest też Kantowskim tzw. postulatem myślenia empirycznego w ogóle, przyporządkowanym rozumowi spekulatywnemu (transcendentalna zasada dynamiczna).
[56] Por. Ch. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 8-9.
[57] P. Łuków, *Kanta odkrycie normatywności*, „Diametros", 1(2004), s. 2.
[58] Gr 425.

Z imperatywami jedynie hipotetycznymi, czyli nakazami warunkowymi, mamy do czynienia zawsze, zdaniem Kanta, gdy do działania pobudza nas jakiś przedmiot chcenia, jego właściwość. Wówczas to ten przedmiot woli[59] nadaje jej prawo. Taka wola jest wolą heteronomiczną (od gr. *héteros* „inny", *nómos* „prawo"), czyli uwarunkowaną zewnętrznie i stanowi tym samym źródło wszystkich pozornych zasad moralnych. Dla zilustrowania różnicy miedzy imperatywem hipotetycznym a kategorycznym, przywołajmy przykłady tych nakazów pochodzące od samego Kanta. Imperatyw hipotetyczny (którego realizacja wiąże się z chceniem dalszego celu) mógłby brzmieć: „nie powinienem kłamać, jeżeli chcę zachować swą cześć"[60]. Imperatyw kategoryczny dotyczący tego rodzaju zachowania miałby zaś postać: „nie powinienem kłamać, nawet gdyby mi to nie przyniosło żadnej hańby" [61].

Imperatywy hipotetyczne to przede wszystkim wszelkie zasady empiryczne[62] wywodzące się z zasady szczęśliwości. Zasadzają się one na fizycznym lub moralnym (ale empirycznym!) uczuciu i wobec tego brak im ogólności, nieodzownej cechy prawa moralnego[63]. Bezwzględnie dobra wola zawiera bowiem tylko formę chcenia w ogóle, nie odwołuje się do konkretnej materii, która pobudza uczucie. Jak pisze Kant, „powinienem przyczyniać się do cudzej szczęśliwości, nie jak gdyby mi na jej istnieniu cokolwiek zależało (czy to z bezpośredniej skłonności, czy też dla jakiegoś upodobania, pośrednio przez rozum), lecz dlatego tylko, że maksyma wykluczająca cudzą szczęśliwość nie może być pojęta w tej samej woli jako prawo powszechne"[64].

Pojmowanie moralności jako systemu imperatywów hipotetycznych jest obecne w etyce we wszelkich teoriach teleologicznych, naturalistycznych[65]. Takie systemy, instrumentalizując dobro, wykluczają jednak klasyczną normatywność w rozumieniu Kanta. Z punktu widzenia kantyzmu empirycyzujące ujęcia moralności rodzą problem zacierania się granicy pomiędzy pojęciem moralności i pomyślności oraz sprowadzania określania obowiązków moralnych do definiowania przedmiotów naszych pragnień[66]. Kant widzi zaś jako istotną cechę moralności

[59] W terminologii Kanta przedmiot woli jest to wyznaczony przez nas cel działania, zamiar, możliwy skutek naszego działania, ze względu na który je podejmujemy.
[60] Gr 441.
[61] Tamże.
[62] Choć nie tylko zasady empiryczne, gdyż istnieje, zdaniem Kanta, też drugi rodzaj imperatywów hipotetycznych – zasady racjonalne, które opierają się na pojęciu doskonałości. Tutaj jednak także nie możemy mówić o nakazach moralnych, czyli kategorycznych, ponieważ i tu, tak jak w przypadku zasad empirycznych, nasze działanie jest powodowane przez pragnienie skutku, a nie podejmowane ze względu na sam czyn, wola nie skłania siebie bezpośrednio przez „przedstawienie czynu".
[63] Gr 441-445.
[64] Tamże 441; por. też KPV 40-52.
[65] Por. Ph. Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, „The Philosophical Review" 81(1972), s. 305-16.
[66] M. Rutkowski, *Obowiązek moralny a motywacja*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2001, s. 359.

bezwarunkową powinność. Jest to powinność działania zgodnego z prawem moralnym. Prawo to odnajdujemy w rozumie, a jego formułą jest właśnie imperatyw kategoryczny.

Kant tłumaczy, że najbardziej ogólna zasada postępowania, jaką możemy odnaleźć w rozumie brzmi: „nie powinienem nigdy inaczej postępować, jak tylko tak, żebym mógł także chcieć, aby maksyma moja stała się powszechnym prawem”[67]. Już we wstępie do *Uzasadnienia* pisze, że metafizyka moralności musi wywodzić moralne prawo analitycznie z idei racjonalnego podmiotu, z czystego rozumu praktycznego[68]. Ten ogólny nakaz imperatywu kategorycznego, wyrażającego się w cytowanej wyżej preskrypcji, a dyktowanego przez rozum, to zdaniem Kanta forma, którą muszą przyjąć wszystkie właściwe moralne zasady[69].

Kant wyprowadza z rozumu imperatyw kategoryczny, opierając się na logicznej zasadzie niesprzeczności oraz na idei racjonalnej istoty, która nie mogłaby przeczyć tej moralnej zasadzie, gdyż wola racjonalnej istoty nie może chcieć i jednocześnie nie chcieć tego samego[70]. Podobnie do pewnego stopnia dzieje się w przypadku imperatywów hipotetycznych, gdzie jeśli chcemy celu, musimy jednocześnie chcieć środka, by nie popaść w sprzeczność, jeśli jesteśmy istotami racjonalnymi. Różnica między tymi dwoma rodzajami nakazów polega na tym, że zakładana w koncepcji imperatywu idea podmiotu idealnie racjonalnego, czyli moralnego, musi być ideą podmiotu, który ze względu na swoją naturę zawsze działa na podstawie wymagań samego rozumu, natomiast działając na podstawie imperatywów angażujących myślenie instrumentalne, podmiot działa również na podstawie pragnień, które wyznaczają mu cel postępowania. W tym ostatnim przypadku istnieje tylko psychologiczna wolność i empiryczna praktyczna racjonalność. Natomiast wola idealnie racjonalnego podmiotu, który charakteryzuje się wolnością transcendentalną[71] jest „władzą wybierania tylko tego, co rozum poznaje niezależnie od skłonności jako praktycznie konieczne, tj. jako dobre”[72]. Prawo czystej praktycznej racjonalności jest i musi być praktycznym zastosowaniem czystej formalnej zasady niesprzeczności, dlatego też ujawnia się jako prawo autonomii. Jeżeli bowiem podmiot jest idealnie racjonalny, wówczas przyjmuje i działa na podstawie tylko takich maksym, które podsuwa mu jego własny rozum[73]. Argument łączący *explicite* racjonalność i moralność nie jest

[67] Gr 402.
[68] Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, s. 151; por. Gr 389, 402, 403.
[69] Wood, *Kantian Ethics*, 67-68.
[70] Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, s. 149-156.
[71] Kant wprowadza rozróżnienie między wolnością praktyczną a wolnością transcendentalną. To pierwsze rozumienie, traktujące wolność jako własność faktyczną, psychologiczną, występujące w tradycyjnych debatach na temat ludzkiej wolności. Natomiast wolność transcendentalna, którą spotykamy w trzeciej antynomii rozumu z *Krytyki czystego rozumu* (wskazującej na konieczność i jednocześnie niemożliwość wolności człowieka) (por. KrV A444-A451), jest traktowana jako jedynie idea, której nie spotkamy w żadnym doświadczeniu (Allison, *Kant's…*, s. 54-55).
[72] Gr 412.
[73] Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, s. 149-154.

Kantowi koniecznie potrzebny, ponieważ idea doskonale racjonalnego podmiotu jest analitycznie taka sama, jak nasza zwykła idea doskonale dobrego lub świętego podmiotu[74]. Prawo autonomii będąc ostatecznym prawem moralności jest też jednocześnie ostatecznym prawem czystej praktycznej racjonalności. Jeśli idea dobra nie może pochodzić z empirycznych pragnień i inklinacji[75], musi pochodzić z samego rozumu[76].

Idealnie racjonalny podmiot z natury podąża za zasadą niesprzeczności w formie prawa autonomii. Prawo to jest zatem analitycznie prawdziwe i deskryptywne dla podmiotu idealnie racjonalnego, natomiast dla potencjalnie istniejącego podmiotu jedynie kontyngentnie racjonalnego, takiego jak człowiek, staje się preskryptywne, ponieważ nie wiąże jego woli w sposób konieczny. Ten ostatni może postępować w zgodzie z prawem moralnym, ale nie zawsze tak czyni. Jako istota, na którą oddziałuje też świat empirii, może ulec zmysłowym inklinacjom i postąpić wbrew moralnej słuszności. Prawo moralne staje się w związku z tym dla takiego podmiotu sądem syntetycznym *a priori*, brzmiącym: „kontyngentnie racjonalny/moralny podmiot powinien zawsze działać moralnie/racjonalnie, czyli tylko na podstawie maksym, które nie uderzają w prawo autonomii". Jest to sąd syntetyczny, gdyż predykat („ktoś, kto zawsze działa na podstawie maksym, które nie uderzają w prawo autonomii") wykracza poza znaczenie podmiotu („podmiot, który może, ale nie musi zawsze działać na podstawie zasady autonomii"). Sąd ten jest jednocześnie aprioryczny, gdyż podmiot z predykatem łączy się na zasadzie konieczności („powinien"), którą może nadać tylko rozum. Jest to zatem dla skończonych istot rozumnych, takich jak ludzie, imperatyw kategoryczny[77].

Inną próbę pokazania, dlaczego, zdaniem Kanta, jedyną zasadą moralności może być tylko imperatyw kategoryczny, proponuje Samuel J. Kerstein, prezentując tak zwane „kryterialne" odczytanie wyprowadzenia imperatywu kategorycznego. Wedle takiego ujęcia Kant, przystępując do wyprowadzenia imperatywu kategorycznego, najpierw wysuwa kryteria, które musi spełnić najwyższa zasada moralności i te kryteria spełnia według niego tylko imperatyw kategoryczny[78]. Jest to w sumie osiem kryteriów. Cztery pierwsze stanowią najbardziej podstawową Kantowską charakterystykę najwyższej zasady moralności: po pierwsze zasada ta musi być praktyczna, po drugie absolutnie konieczna, po trzecie ma obowiązywać

[74] Tzw. „święta wola" to u Kanta wola z konieczności działająca zgodnie z prawem moralnym. Taką „świętą wolą" jest Bóg. „Wola nieświęta" to zaś wszystkie skończone istoty racjonalne, dla których podporządkowanie się prawu moralnemu staje się obowiązkiem.
[75] Inklinacje w teorii Kanta to albo stałe pragnienia, empiryczne skłonności (wąskie rozumienie) albo zależność władzy pożądawczej od zmysłów, czyli wszelkie pobudki niebędące obowiązkiem, to jest wszelkie pragnienia, namiętności, afekty, skłonności (szerokie rozumienie) (Allison, *Kant's…*, s. 108-109).
[76] Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, s. 154-155.
[77] Tamże, s. 156.
[78] S. J. Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 80.

wszystkie racjonalne istoty i po czwarte służyć jako najwyższa norma dla moralnej oceny działania[79].

Kolejne cztery kryteria są kryteriami dodatkowymi. Jak czytamy w *Uzasadnieniu*, głównym warunkiem, by móc określić daną zasadę mianem najwyższej zasady moralności, jest warunek stanowiący, że wola mogłaby być dobra bez ograniczeń wtedy i tylko wtedy, gdyby była determinowana przez tę zasadę[80]. Za tym warunkiem, zdaniem Kersteina, kryją się kryterium piąte i szóste. Kryterium piąte mówi, iż najwyższą zasadą moralności może być tylko taka zasada, że (zawsze i tylko wtedy) kiedy podmiot postępuje zgodnie z tą zasadą dlatego, że zasada ta tego wymaga (czyli z obowiązku), jego działania mają moralną wartość[81]. Działanie z obowiązku jest właściwą pobudką moralną przede wszystkim dlatego, że moralne czyny muszą być wykonywane z motywu, który nie wygeneruje działań przeciwnych obowiązkowi[82] i w związku z tym motyw taki musi wyrażać zainteresowanie moralną słusznością tegoż działania[83]. Kant ilustruje ten warunek w *Uzasadnieniu* przykładem o filantropie[84]. Maksyma filantropa („Ponieważ chcę pomagać innym, będę promował ich szczęście") nie wiąże się bezpośrednio z działaniem zgodnym z tym, co nakazuje moralna zasada, gdyż nie wyraża zainteresowania słusznością działania, które zaleca, czyli promowania dobra innych.

Szóste kryterium najwyższej zasady moralności mówi o tym, że musi być ona taka, że wartość moralna działań z nią zgodnych pochodzi z motywu tych działań, a nie ze skutków. Kryterium to wyklucza przypadki, w których niektóre działania z obowiązku nie miałyby wartości moralnej, czyli wyklucza stan rzeczy nieodpowiadający piątemu kryterium. Nie może mieć miejsca sytuacja, kiedy w niektórych okolicznościach działania z obowiązku nie miałyby wartości moralnej, ponieważ moralna wartość jest nieuwarunkowana[85]. Na przykład gdy powzięte przez nas działania na rzecz potrzebujących pokrzyżuje wypadek losowy i nie przyniosą one w związku z tym spodziewanego skutku, nadal wartość podjętego przez nas trudu będzie z tej perspektywy mieć moralną wartość.

Siódme kryterium dla najwyższej zasady moralności, które dodatkowo wysnuwa z pism Kanta Kerstein, głosi, że przedstawianie sobie przez podmiot tej zasady jako prawa – to znaczy jako wiążącej uniwersalnie i bezwarunkowo – musi dostarczać mu wystarczającej pobudki do działania w zgodzie z tą zasadą[86]. Kant, zdaniem Kersteina, wysuwa dwa argumenty za tym

[79] Tamże, s. 95.
[80] Gr 402.
[81] Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, s. 95; Gr 400.
[82] Gr 390.
[83] Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, s. 106-108.
[84] Gr 398.
[85] Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, s. 80-82, s. 109-110; por. Gr 400.
[86] Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, s. 85.

kryterium[87]. Po pierwsze jeśli zasada ta wiąże bezwarunkowo, musi sama wystarczać do spowodowania działania, a nie pod warunkiem wywołania korzystnych lub przyjemnych skutków[88]. Po drugie praktyczne prawo wiąże nas niezależnie od naszych pragnień[89]. Dodatkowo, jeśli przyjmiemy, że powinność implikuje możność, to zasada taka musi koniecznie wystarczać każdemu podmiotowi jako motyw działania. Żadna zasada materialna nie spełnia tego warunku w odniesieniu do każdego człowieka[90].

Czwarte kryterium natomiast mówi, że z najwyższej zasady moralności może być wywiedziony zestaw obowiązków zależny od zwykłej racjonalnej wiedzy o moralności[91]. Zdaniem Kersteina, wszystkie kryteria najwyższej zasady moralności spełnia tylko imperatyw kategoryczny[92].

1.2.2. Zasada autonomii woli

Istotną kwestią, jaką rodzi koncepcja imperatywu kategorycznego, jest pytanie, skąd ten bezwarunkowy nakaz prawa moralnego bierze swoją moc. Imperatyw hipotetyczny też jest pewnym nakazem, ale swą normatywność czerpie z celu, który obiera podmiot. Rozum nakazuje nam zadośćuczynić temu imperatywowi, gdy chcemy zrealizować jakieś nasze dalsze zamierzenie. W przypadku imperatywu kategorycznego musi istnieć inne wyjaśnienie jego obowiązywania.

Problem normatywności moralności był szczególnie dyskutowany w czasach Kanta za sprawą słynnego traktatu Hume'a, gdzie filozof podniósł problem braku przejścia logicznego od „jest" do „powinien". Kant postawił sobie za cel ustosunkować się do tej kwestii, dokonując swoistego przewrotu kopernikańskiego w teorii moralnej – jak uprzednio w epistemologii. Znów centralnym punktem swojej teorii czyni (inteligibilny) podmiot. Autorem moralnego prawa, imperatywu kategorycznego, jest sama istota racjonalna – adresat tegoż prawa. Wiąże go ten nakaz, ponieważ prawo moralne ustanawia jego własna wola, która jest wolą powszechnie prawodawczą. Sama nakłada na siebie ograniczenie prawa. To nasz własny rozum formułuje i nadaje prawo imperatywu kategorycznego, więc nie możemy się uchylić od jego preskryptywności. Moralne prawo jest stale obecne w naszej racjonalnej świadomości i daje znać, gdy mu uchybiamy[93]. Z tego właśnie powodu moralne prawo nie obliguje istot nieracjonalnych, ale ma moc wiązania wszystkich podmiotów rozumnych (skończonych). Nie

[87] Tamże, s. 111.
[88] Por. Gr 399-400.
[89] Por. KpV 21-22.
[90] Por. tamże 159.
[91] Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, s. 95.
[92] Tamże, s. 22.
[93] Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, s. 156-162.

podlegają mu tylko istoty, które nie mogą go pojąć – zwierzęta, małe dzieci, osoby znacząco ograniczone intelektualnie[94]. Jak pisze Kant w *Uzasadnieniu*: „godność człowieka polega na zdolności nadawania powszechnych praw, chociaż pod warunkiem, że temu samemu prawu zarazem sam będzie podlegał"[95]. Innymi słowy godność ta bierze się z autonomii[96] ludzkiej woli. Kant pod pojęciem autonomii rozumie wolność w ujęciu pozytywnym: własną prawodawczość[97]. Jest to bowiem „właściwość woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem (niezależnie od właściwości przedmiotów woli)"[98] a zasada jej brzmi: „nie należy wybierać inaczej, jak tylko tak, żeby maksymy własnego wyboru były zarazem w tej samej woli zawarte jako ogólne prawo"[99].

Ponieważ aby zaszło dowolne działanie – tłumaczy Kant – musi zaistnieć jakieś przyczynowanie, to jeśli nie odbywa się ono za sprawą praw przyrody, sama wola musi być dla siebie źródłem prawa. Za faktem, że imperatyw kategoryczny obowiązuje jako moralne prawo bezwzględnie i koniecznie, a więc, że istnieje normatywność, stoi, wedle Kanta, właśnie autonomia woli, czyli prawodawstwo czystego rozumu praktycznego. Kant autonomię woli nazywa z tego powodu najwyższą zasadą moralności[100].

Co ważne, dla Kanta wola utożsamiona jest z rozumem praktycznym. Nie jest to bezrozumne pragnienie, lecz chcenie, którego autorem jest rozum. Wola wolna to wola rozumna, wola moralna. Jak czytamy w *Uzasadnieniu*: „a więc tym samym jest wolna wola i wola podlegająca prawom moralnym"[101]. Jej wolność polega na tym, że jest władzą działania nie na podstawie samego prawa (w taki sposób na podstawie instynktu działają zwierzęta), ale na podstawie przedstawienia (sobie) prawa – co jest charakterystyczne tylko dla istot rozumnych. Jak pisze Kant w *Uzasadnieniu*: „Wolę pojmujemy jako zdolność samodzielnego nakłaniania się do czynu *zgodnie z przedstawieniem pewnych praw*. Taką zdolność możemy zaś spotkać tylko w istotach rozumnych" [102]. Postępowanie autonomiczne to więc działanie w taki sposób, w jaki działalibyśmy jako idealnie racjonalne podmioty – bez wpływów zewnętrznych, obcych. I jako takie jest przeciwne działaniu heteronomicznemu. Dlatego też działanie autonomiczne wyraża tzw. konieczność czynu, czyli konieczność spełnienia powinnego czynu jako tego, który jest

[94] Tamże, s. 49.
[95] Gr 440.
[96] Pojęcie to pojawia się u Kanta w dwóch znaczeniach. Jest to z jednej strony właściwość woli, z drugiej zaś – zasada. Dodatkowo również tę zasadę Kant traktuje raz jako najwyższy warunek możliwości imperatywu kategorycznego a jednocześnie jako samą formułę imperatywu (zob. Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 94-95).
[97] Tamże.
[98] Gr 440.
[99] Tamże.
[100] Tamże.
[101] Tamże, 447.
[102] Tamże, 427, podkreślenie oryginalne.

przedmiotem chcenia woli czystej. Jednocześnie nie zawsze czyn ten pozostaje w obszarze faktycznych pragnień empirycznego podmiotu. Stąd pojawia się w nas – istotach nie idealnie racjonalnych – odczucie pewnego przymusu w wielu sytuacjach spełniania czynów powinnych. Odbieramy to jako poczucie obowiązku[103].

Niestety przy wyżej zarysowanym rozumieniu autonomii, jak twierdzi Allison[104], pojawia się problem z przypisaniem wolności działaniom powodowanym innym motywem niż szacunek do prawa moralnego. W każdym innym przypadku niż ten, kiedy motywem działania jest szacunek wobec prawa, wola, jako heteronomiczna, musiałaby być zdeterminowana przyczynowo. Wobec tego przy powyższym rozumieniu autonomii wydaje się, że żadne działania pozamoralne nie mogą być wynikiem woli, wynikiem wolnej decyzji podmiotu. Jak zatem wytłumaczyć wolne działanie w złej intencji lub wybór między dwoma neutralnymi moralnie alternatywami? Wyjaśnić to może wprowadzone przez Kanta w późniejszych pismach rozróżnienie na *Wille* i *Willkür*[105]. *Wille* w szerokim sensie oznacza władzę chcenia lub wolę jako całość, a w wąskim sensie jedną z dwóch funkcji woli (obok funkcji wykonawczej) – funkcję legislatywną i w tej funkcji Kant utożsamia ją z rozumem praktycznym. Wykonawcza funkcja woli to natomiast *Willküir*. Dzięki tej władzy decydujemy, wybieramy (czy też jedynie wyrażamy życzenie, by coś się zadziało) pod kierownictwem woli *Wille*. Czasem też Kant twierdzi, że prawo ma swoje źródło w *Wille* a maksymy w *Willkür*[106]. Przy przyjęciu takiego rozróżnienia możliwe jest, by nawet heteronomiczne chcenie pociągało za sobą pewien rodzaj autonomii. Kant wprowadza tu przedmoralne, lub też neutralne moralnie pojęcie autonomii, które można rozumieć jako przede wszystkim zdolność do własnego prawodawstwa i autodeterminacji. Według niektórych interpretacji Kant przyjmuje taki (przedmoralny) obraz autonomii już w *Uzasadnieniu*. Wyłaniać miałby się on z ujęcia racjonalnej podmiotowości pochodzącego z drugiego rozdziału tego dzieła, gdzie działanie jest charakteryzowane jako taka aktywność, której źródłem są narzucone sobie maksymy, bez znaczenia, jakiego byłyby rodzaju. Nie muszą to być maksymy oparte na wskazaniach czystego rozumu, ale mogą też za tymi zasadami kryć się pragnienia, czy inklinacje, na przykład, gdy za maksymę swego postępowania obiorę, to, by nie oddawać pożyczonych pieniędzy. Tego typu działanie, czyli działanie nastawione na własną korzyść, wydaje się zatem też w pewien sposób autonomiczne, jako że

[103] Gr 413-414.
[104] Allison, *Kant's…*, s. 95.
[105] Oba terminy zazwyczaj tłumaczy się na język polski jako „wola", często też jednak dla odróżnienia od *Wille Willkür* jest tłumaczone jako „wybór"; czasem *Willkür* jest również przekładne na polski jako „samowola".
[106] Allison, *Kant's…*, s. 129-130.

wyznaczone przez świadomą decyzję podmiotu (by poddać się danemu pragnieniu i uczynić mu zadość)[107].

Ujmowanie Kantowskiej autonomii jako całkowicie neutralnej moralnie nie wydaje się jednak poprawne, gdyż nie pozwala właściwie rozróżnić praktycznej wolności od autonomii właśnie. Zaciera się przede wszystkim różnica miedzy autonomią a heteronomią, ponieważ cała racjonalna podmiotowość jest wówczas w takim (neutralnym) sensie autonomiczna. Jak podawaliśmy już wcześniej, Kant definiuje autonomię jako „właściwość woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem (niezależnie od właściwości przedmiotów woli)". Warunek niezależności od właściwości przedmiotów woli jest w tym kontekście bardzo znaczący. Autonomia to nie tylko ustanawianie swoich maksym jako prawa, ponieważ jest to tylko konieczny, ale nie wystarczający jej warunek. Drugi zawarty w definicji warunek wyklucza maksymy mające źródło w inklinacjach. Wola cechująca się autonomią to jest taka wola, której racje działania są (lub mogą być) logicznie niezależne od potrzeb podmiotu jako istoty zmysłowej, czyli od empirycznych uczuć, inklinacji lub pragnień[108].

Można jednak, jak zauważa Thomas Hill, wysunąć poważne zastrzeżenie odnośnie do powyższej interpretacji Kantowskiej definicji autonomii, wykluczającej wpływ pragnień na działanie. Jeśli pragnienia (oraz inklinacje) będziemy rozumieć szeroko, jako wszystko to, co motywuje podmiot do działania, to pojęcie motywacji nieopartej na pragnieniach stanie się sprzeczne samo w sobie. Jeśli natomiast te pragnienia są to tylko specyficzne silne impulsy czy uczucia, to nie ma potrzeby odwoływania się do pojęcia autonomii, która miałaby zapewnić niezależność od ich wpływu, ponieważ każdy racjonalny podmiot (niekoniecznie autonomiczny w ścisłym sensie) byłby zdolny do przeciwstawiania się takim impulsom. Zatem nawet heteronomia zakłada tu niezależność od tak rozumianych pragnień[109]. Hill twierdzi, że można rozwiązać powyższy problem dzięki utożsamieniu pragnień, od których autonomiczny podmiot miałby pozostać niezależny, z wszelką empiryczną motywacją. Natomiast czynnikami motywującymi autonomiczny podmiot miałyby być te pozostałe, czyli nieempiryczne, innymi słowy praktyczny rozum[110]. Zatem zdaniem Allisona Kantowskie pojęcie autonomii woli możemy potraktować jako neutralne moralnie w takim sensie, że działania autonomiczne byłyby to wszelkie działania, których motywacja leży w rozumie, a nie w przedmiocie woli, niezależnie czy jest to działanie słuszne czy niesłuszne moralnie. W głębszym zaś sensie pojęcie autonomii angażowałoby myślenie moralne, ponieważ nie byłoby potrzebne, gdyby nie wymagania

[107] Tamże, s. 95-97.
[108] Tamże.
[109] T. E. Hill Jr., *Kant's Argument for the Rationality of Moral Conduct,* „Pacific Philosophical Quarterly" 66(1985), s. 13-14 [za:] Allison, *Kant's…*, s. 97-98.
[110] Tamże.

moralności. Do działania wystarczyłaby praktyczna wolność. Dodatkowo, nieneutralne moralnie pojęcie autonomii jest kluczem do zrozumienia, że moralne prawo jest – jak to określił Kant – *ratio cognoscendi* wolności, to znaczy warunkiem jej odkrycia. W świetle doktryny racjonalnej podmiotowości z pierwszej *Krytyki* również bez świadomości moralnych wymagań moglibyśmy traktować się jako wolne podmioty, ale wolność rozumiana jest tu jedynie jako wolność praktyczna. Wolność transcendentalną (czyli, jak pamiętamy, wolność jako ideę) możemy jednak odkryć tylko dzięki świadomości prawa moralnego[111]. Allison zdaje się mieć słuszne intuicje, rozróżniając dwa powyższe sensy związku moralności z autonomią, choć w odniesieniu do istot, jakimi są ludzie, trudno wyobrazić sobie osobę działającą autonomicznie i źle moralnie jednocześnie. Musiałaby to być wola diabelska – chcąca zła dla samego zła. W odniesieniu do skończonych istot niecałkowicie racjonalnych autonomia zdaje się jednak nie być neutralna moralnie.

Jak słusznie zauważa Allison, Kant stawia bardzo mocną tezę, że moralność zakłada własność autonomii jako jej „najwyższy warunek". Od początku *Uzasadnienia* dowodzi, że tylko wola autonomiczna może działać na podstawie imperatywu kategorycznego, zatem autonomia jest koniecznym założeniem moralności. Argumentacja Kanta zakłada podstawową dychotomię między autonomią i heteronomią. Filozof twierdzi, że wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z jakimkolwiek chceniem, czy wolą (lub ogólnie: racjonalną podmiotowością – czyli działaniem według koncepcji prawa), tam albo wola dostarcza prawa dla siebie (autonomia) albo prawo jest w jakiś sposób dane woli z zewnątrz (heteronomia) i że każda teoria moralna musi zakładać jeden z tych dwóch modeli[112].

Kant argumentuje, że moralność jest możliwa tylko wówczas, gdy wola jest autonomiczna w podanym wyżej sensie. Tak więc heteronomiczne teorie nie mogą ująć możliwości moralności. Przypomina to argumentację z „przewrotu kopernikańskiego" z pierwszej *Krytyki*: w przypadku filozofii praktycznej nie można wytłumaczyć możliwości praktycznej zasady *a priori*, wymagającej powszechności i konieczności, jeśli się przyjmie, że przedmiot (woli) ma być źródłem moralnych wymagań. Zdaniem Kanta heteronomiczne teorie z konieczności redukują imperatyw kategoryczny do hipotetycznego. Dopóki przedmiot woli jest warunkiem zasady działania, zasada ta wywodzi swój obligujący status z tego przedmiotu i moralne wymagania przybierają następującą formę (przynajmniej *implicite*): „Powinienem zrobić to a to, ponieważ chcę tego a tego". Co więcej, dopóki to zainteresowanie przedmiotem, czy to zmysłowe (własne szczęście), czy to racjonalne (ontologiczna doskonałość) odzwierciedla „naturalną konstytucję" podmiotu, to mamy do czynienia z sytuacją, w której „przyroda byłaby

[111] Allison, *Kant's…*, s. 98-99. Wątek ten zostanie rozwinięty w 3. podrozdziale tego rozdziału.
[112] Tamże, s. 99.

tym, co nadaje prawo”[113]. Podobny argument znajdujemy też w drugiej *Krytyce*[114], z tym że zasadza się on na odróżnieniu formy i materii praktycznej zasady (o czym wspominaliśmy w poprzednim paragrafie). Kant dodaje tu też, że wszystkie heteronomiczne zasady, bez wyjątku, „grupują się wokoło zasady *własnej szczęśliwości*”[115].

Zarysowana powyżej dychotomia pomiędzy autonomią a heteronomią i wspomniane wynikające z tego założenia konsekwencje teoretyczne spotykają się z dwojaką krytyką. Po pierwsze komentatorzy zauważają, że zakłada się tu, iż heteronomia we wszystkich formach z konieczności zmienia moralne wymagania w imperatywy hipotetyczne. Imperatyw kategoryczny wymaga bowiem nie tylko przyjmowania maksym możliwych do zuniwersalizowania, ale też przyjmowania ich *dlatego*, że takimi są. Jeśli zatem w naszym postępowaniu pojawia się inny motyw niż motyw obowiązku, to znaczy zainteresowanie samym przedmiotem, wówczas nie wypełniamy tego, czego wymaga prawo i traktujemy moralne wymagania jak imperatywy hipotetyczne[116]. Po drugie, krytycy wskazują, że zdaniem Kanta, wszystkie bez wyjątku konkurencyjne moralne teorie pasują do schematu teorii heteronomicznych. W drugiej *Krytyce* filozof pisze, że wszystkie materialne praktyczne zasady są tego samego rodzaju – jako nastawione na urzeczywistnienie przedmiotu pożądania. Może to być na przykład pomoc przełożonemu w pracy, którą podejmujemy, ponieważ leży to w naszym interesie. Dodatkowo, odrzucając wszelkie jakościowe różnice między różnymi rodzajami przyjemności, Kant widzi inklinacje jedynie jako powiązane z uczuciem przyjemności lub przykrości. Wobec tego, Kantowskie analizy, jak się zdaje, dają nam prosty hedonistyczny obraz pozamoralnej motywacji, a to ułatwia i ugruntowuje całościową krytykę wszystkich konkurencyjnych teorii moralnych. Jak zauważa Thomas Hill Green błędem Kanta jest to, że nie przewiduje on żadnej innej, trzeciej alternatywy dla ludzkiej motywacji do działania poza determinowaniem pragnień przez antycypację przyjemności z jednej strony lub determinowaniem ich przez koncepcję moralnego prawa – z drugiej strony[117]. Wówczas takie cele człowieka jak pielęgnowanie przyjaźni, czy więzi rodzinnych podpadają pod kategorię działań hedonistycznych. Przy takim założeniu może wydawać się, że argument na rzecz autonomii jako jedynej zasady moralności jest trudny do przyjęcia[118]. Jednak, jak twierdzi Allison, możemy traktować heteronomię jako jedynie moralny odpowiednik transcendentalnego

[113] Gr 444.
[114] KPV 33.
[115] Allison, *Kant's…*, s. 100-101; KPV 34, podkreślenie oryginalne.
[116] Allison, *Kant's…*, s. 101.
[117] T. H. Green, *Lectures on the Philosophy of Kant*, [w:] *Works of Thomas Hill Green*, red. R. L. Nettleship, Cambridge University Press, New York 2011, t. 2, s. 139.
[118] W III. rozdziale pracy ten problem zostanie szczegółowo przedyskutowany. Można bowiem znaleźć racje za tym, o czym przekonuje Andrew Reath, że Kant nie przypisuje prostego psychologicznego hedonizmu wszelkim teoriom heteronomicznym *ex definitione*.

realizmu i pewien model wyboru, który przynajmniej *implicite* stosuje się do wszystkich nieopartych na autonomii teorii moralnych[119].

Po zarysowanej powyżej krytyce heteronomii jako takiej Kant kreśli pozytywną część argumentu za autonomią jako zasadą moralności. Pokazuje tam, zdaniem Allisona, że nieakceptowalna konsekwencja teorii heteronomicznych, czyli redukcja moralnych wymagań do imperatywu hipotetycznego, jest uchylona, kiedy przypiszemy woli własność autonomii. Argument ten możemy przedstawić w następującej formie:

1. Analiza moralności jako osadzonej na imperatywie kategorycznym pokazała, że wymagamy przyjęcia maksym ze względu na ich „legislatywną formę", czy też możliwość stania się uniwersalnym prawem.
2. To jednak zakłada zdolność do determinowania siebie, by działać niezależnie od własnych zainteresowań właściwych istocie zmysłowej posiadającej potrzeby, a czasem nawet, by działać przeciw tym zainteresowaniom.
3. Wola charakteryzująca się własnością autonomii posiada powyższą zdolność.
4. Tak więc moralność (jako ufundowana na imperatywie kategorycznym) jest możliwa, jeśli wola posiada własność autonomii[120].

Faktycznie taką mniej więcej formę przybiera argumentacja w *Krytyce praktycznego rozumu*, w *Uzasadnieniu* natomiast rozumowanie jest bardziej zawiłe. Jak rekonstruuje je Allison, Kant po skompletowaniu analiz drugiej formuły imperatywu kategorycznego (formuła człowieczeństwa jako celu samego w sobie) wskazuje, że wyłączenie zainteresowania przedmiotem czynu jako pobudki działania jest istotową cechą imperatywu kategorycznego w obu jego formułach. Ta niezależność od zainteresowania przedmiotem jest przesłanką potrzebną Kantowi, by argumentować za autonomią jako własnością woli. Jednak filozof pisze, że należy wprowadzić dodatkowo nową formułę, która wydobywa *explicite* wspomnianą niezależność od zainteresowania przedmiotem ukrytą *implicite* w idei imperatywu kategorycznego. Zostaje to zrealizowane w trzeciej formule zasady: „w idei woli każdej istoty rozumnej, jako woli powszechnie prawodawczej"[121]. Dopóki jednak ta formuła nie jest wyrażona w formie imperatywnej, trudno widzieć w niej wyraz imperatywu kategorycznego. Unikniemy tego, gdy podstawimy do kanonicznej formy zasadę autonomii (gdzie, jak widzieliśmy, Kant wprowadza pojęcie prawodawcy): „nie należy wybierać inaczej, jak tylko tak, żeby maksymy własnego wyboru były zarazem w tej samej woli zawarte jako ogólne prawo"[122]. Teraz należy pokazać, jak dalej wskazuje Allison, że takie ujęcie obowiązywalności ujawnia tę ukrytą

[119] Allison, *Kant's…*, s. 103-106.
[120] Tamże, s. 104.
[121] Gr 432.
[122] Tamże 440.

implicite w imperatywie kategorycznym niezależność od zainteresowania przedmiotem czynu. Kant czyni to w następującym (wcześniejszym) ustępie z *Uzasadnienia*: „Jeżeli bowiem pomyślimy sobie taką wolę [powszechnie prawodawczą], to chociaż wola podległa prawom może być jeszcze z tym prawem związana względami na jakiś interes, to jednak wola, która sama jest przede wszystkim prawodawczą, nie może z uwagi na to zależeć od względu na jakikolwiek interes, albowiem taka zależna wola wymagałaby sama jeszcze innego prawa, które by interes jej miłości własnej ograniczało do tego warunku, by się nadawała na ogólne prawo”[123]. Interes, o którym pisze Kant, to właśnie zainteresowanie przedmiotem czynu, które dyktuje warunki działania woli heteronomicznej (temat ten zostanie rozwinięty w kolejnym podrozdziale).

Kant uważa, że prawo, które autonomiczny podmiot nakłada na samego siebie, musi wskazywać, do jakich celów ma on dążyć, a nie jedynie, jakich środków szukać w świetle celów, które już posiada. Filozof z Królewca odrzuca zatem koncepcję praktycznego rozumu jako jedynie instrumentalnego, to znaczy ograniczonego do odkrywania środków do celów dyktowanych przez inny czynnik niż własny rozum sprawcy, jak na przykład pragnienia. Pojawia się jednak pytanie, jaka reguła lub prawo mogłoby wówczas determinować racjonalną wolę i wskazać racjonalnemu podmiotowi, do których celów ma dążyć. Taka reguła musiałaby być formalna, jeżeli miałaby nie sprowadzać się do dyktowania podmiotowi, co ten ma robić w świetle celów, które już posiada. Ten tok rozumowania zaprowadził Kanta do sformułowania imperatywu kategorycznego: spełnienie moralnego działania oznacza dla podmiotu działanie na podstawie takiej maksymy, żeby mógł on spójnie chcieć, by maksyma ta rządziła również każdym innym podmiotem, niezależnie od ich własnych materialnych celów, jako konieczne prawo[124].

Autonomia jest zatem dla Kanta zarówno warunkiem możliwości imperatywu kategorycznego, jak i treścią tego, co jest nakazywane przez ten imperatyw[125]. Kant pisze w *Uzasadnieniu*: „(…) zasada autonomii jest jedyną zasadą etyki. Albowiem w ten sposób przekonujemy się, że zasada jej musi być kategorycznym imperatywem, ten zaś nic więcej ani mniej nie nakazuje, jak właśnie tę autonomię”[126].

Idea czystego racjonalnego autonomicznego „ja” jest jednak jedną z częściej krytykowanych przez współczesną filozofię kantowskich wizji[127]. Czy jesteśmy w stanie

[123] Allison, *Kant's…*, s. 104; por. Gr 432.
[124] DePaul i Hicks, *A Priorism in Moral Epistemology*, dostęp 10.10.2017.
[125] Allison, *Kant's…*, s. 105.
[126] Gr 440.
[127] Już samo pojęcie człowieczeństwa spotyka się z szeroko zakrojoną krytyką. Jak zauważa Józef Tischner, pisząc o osobie, odwołujemy się do wielowiekowej tradycji, do jakiegoś określonego treściowo konkretu, natomiast pisząc

wyseparować nasze czyste „ja działające" od uwarunkowanego społecznie, psychologicznie, kulturowo, biologicznie konkretnego człowieka? Kant mógłby powiedzieć, że doświadczamy sytuacji, gdy mimo oddziaływania naturalnych skłonności jesteśmy w stanie wynieść się ponad nie i działać racjonalnie – w podobny sposób doświadczamy własnej wolności, wszak tak trudnej do teoretycznego udowodnienia. Skąd jednak pewność, że w tym, jak by nam się zdawało, „czystym", „racjonalnym" działaniu zupełnie nie ma wpływów wychowania czy kultury, z których sami sobie nie zdajemy sprawy? Jak je wychwycić, zbadać, wymierzyć? Być może patrząc na ten problem inaczej, należy rozumieć kantowski czysty podmiot po prostu jako ideę regulatywną, która nigdy w empirycznym świecie się nie zmaterializuje, ale kierunek rozwoju ku coraz większej autonomii i samosterowności jest kierunkiem pożądanym dla każdej moralnej istoty. Można też, jak się wydaje, spojrzeć na czysty podmiot jak na model w fizyce, który tłumaczy tam przyrodnicze prawa.

1.2.3. Słaby internalizm motywacyjny

Kant dzięki koncepcji autonomii woli może przyjąć tak zwany słaby internalizm motywacyjny, który daje teoretyczną przestrzeń do uzasadnienia istnienia normatywności w moralności[128]. Współczesne filozofowi konkurencyjne teorie, które określał on heteronomicznymi, reprezentowały mocny internalizm w odniesieniu do motywacji. Stanowisko zwane internalizmem motywacyjnym polega na tym, że przekonanie o dobru (czy też słuszności, byciu wartościowym itd.) w sposób konieczny dostarcza motywu do tego, by działać zgodnie z tym przekonaniem[129]. Stanowisko przeciwne – eksternalizm motywacyjny – głosi zaś brak powiązania między racjami do moralnego działania a motywacją podmiotu[130]. To uprzednio posiadane już przez podmiot pragnienia są przyczyną motywacji do działania, a nie przekonanie. Przedstawicielem takiego myślenia w etyce jest Hume. Problem, jaki pojawia się w kontekście sporu internalizmu z eksternalizmem, dotyczy właśnie tego, jak mogą współistnieć jednocześnie takie własności przekonań moralnych jak obiektywność i praktyczność, czyli jak przekonanie o moralnej słuszności może jednocześnie motywować (jak chce internalizm) i mieć odniesienie

---

o człowieczeństwie, piszemy o jakiejś abstrakcyjnej trudnej do określenia idei (J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, opracował D. Kot, Spadkobiercy Józefa Tischnera, Kraków 2008, s. 240).

[128] Łuków, *Kanta odkrycie normatywności*, s. 1-31.

[129] Tamże, s. 4; por. W. D. Falk, *„Ought" and Motivation*, „Proceedings of the Aristotelian Society" 48(1947), s. 111-138.

[130] Mówimy tu o tzw. internalizmie i eksternalizmie sądu, a nie treści, bowiem w przypadku tej drugiej klasyfikacji Kanta należałoby przyporządkować do stanowiska eksternalistycznego, które głosi, że prawdziwe mogą być racje praktyczne nieugruntowane w zbiorze czyichś pragnień. Zob. W. Janikowski, *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Naukowe *Semper*, Warszawa 2008, s. 108-109; por. J. H. Sobel, *On Michael Smith's internalism*, „Erkenntnis", 54(2001), s. 345-373; na temat klasyfikacji internalizmów i eksternalizmów zob. też. T. Żuradzki, *Internalizm i eksternalizm w metaetyce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

do własności niezależnych od pragnień podmiotu – moralnych wartości, dobra, które pozostają takowymi nawet wówczas, jeśli podmiot nie wykazuje motywacji do ich realizacji (eksternalizm motywacyjny)[131].

Kant poszukuje normatywności moralnego prawa, dystansując się wobec mocnej wersji internalizmu, która zakłada, że przekonanie o dobru zawsze dostarcza wystarczającego motywu do odpowiedniego działania, czyli, że ten motyw jest efektywny[132]. Zgodnie zaś z wersją słabą, motyw związany z przekonaniem o dobru nie musi wystarczać do tego, by podjąć stosowne działanie[133]. Zwolennik słabego internalizmu obstaje jedynie przy tym, że przekonanie o dobru czy obowiązku dostarcza nam racji praktycznej[134], która motywuje do działania nawet wtedy, gdy brak jakiegokolwiek odniesienia do pragnień. Internalizm w wersji mocnej natomiast zakłada, że racja praktyczna dotycząca obowiązku faktycznie spowoduje podjęcie zgodnego z tym obowiązkiem działania[135]. We współczesnej teorii działania możliwość opisywaną przez słaby internalizm motywacyjny tłumaczy się w ten sposób, że motywacja może być rozumiana nie tylko w znaczeniu faktycznym, ale też w znaczeniu dyspozycyjnym. W tym drugim przypadku osoba mająca świadomość obowiązku może go nie podjąć, mimo że jest ona jednocześnie motywowana do działania zgodnego z tym obowiązkiem. Kant znajduje inne wytłumaczenie tej możliwości, wychodząc z założeń nienaturalistycznych – angażuje pojęcie woli, która uaktywnia się w momencie uświadomienia sobie przez sprawcę posiadanej motywacji do działania a jeszcze przed podjęciem odnośnego działania. Kant, dzięki przyjęciu stanowiska racjonalistycznego, może uchronić podmiot przed automatyzmem działania, może zapewnić właściwy dystans między konstatacją posiadania pobudki do działania a realizacją tegoż.

Przyjmując mocną wersję stanowiska internalistycznego stajemy przed trudnością z wyjaśnieniem na przykład tak zwanej słabości woli (nieopanowania, akrazji), sensu apelowania do moralności osób bez uprzednio wpojonych zasad moralnych, a przede wszystkim tego „roszczeniowego" charakteru moralności, czyli tego fenomenu, który nas tutaj najbardziej interesuje i jest źródłem powyższych dwóch pierwszych trudności. Rozpoznanie dobra łączy się bowiem nieuchronnie w ujęciu mocnego internalizmu motywacyjnego z pragnieniem tego dobra, lub wręcz jest z tym pragnieniem utożsamiane, jak w naturalistycznej interpretacji tego stanowiska. Nie ma tu zatem potrzeby, by w sposób szczególny wyróżniać dobro moralne

[131] Rutkowski, *Obowiązek moralny a motywacja*, s. 18-20.
[132] Łuków, *Kanta odkrycie normatywności*, s. 4.
[133] Tamże, s. 4.
[134] Racje praktyczne to racje odnoszące się do działań, a nie do przekonań i jednocześnie różniące się od motywów działań rozumianych jako pragnienia (więcej na temat racji praktycznych zob. Rutkowski, *Obowiązek moralny a motywacja*).
[135] M. Rutkowski, *Dlaczego potrafimy działać moralnie?*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2010, s. 215.

spośród innych przedmiotów pragnienia, skoro mechanizm dążenia do nich jest taki sam[136]. Kant zauważa fakt, który nie był przyjmowany przez mocny internalizm: że jest możliwe postępowanie niezgodne z przekonaniem o dobru moralnym. Właśnie dzięki temu, że nie zawsze postępujemy dobrze, potrzebujemy przekonań o dobru i je posiadamy[137].

Kant, broniąc cechy normatywności moralności, jest w opozycji również wobec eksternalizmu motywacyjnego, w którym przekonania moralne są *de facto* niepotrzebne do podjęcia słusznego działania. Gdyby dobro moralne sprowadzić do dobra naturalnego (maksymalnej satysfakcji), wystarczyłby nam instynkt, by je osiągnąć[138]. Zatem ani w mocnym internalizmie motywacyjnym (czy to w wersji naturalistycznej jak na przykład u Arystotelesa lub Shaftesburego, czy antynaturalistycznej jak u Platona lub Wolffa) ani w eksternalizmie nie doszukał się Kant wyjaśnienia normatywnej mocy moralności. Można powiedzieć, że przekonania o dobru w obu tych przypadkach tylko opisują działania, nie wychodzą poza sferę faktyczności. Naturalizm w wersji mocnego internalizmu, jak i eksternalizmu nie pozwala w ogóle na praktyczność rozumu, gdyż działania dzieją się w tych ujęciach prawie że mechanicznie, instynktownie. Nawet jeśli pojawia się namysł nad działaniem, to przekonania stają się tylko epifenomenem niemającym większego wpływu na to działanie. Wersja antynaturalistyczna mocnego internalizmu też nie pozwala na normatywność, ponieważ tutaj również z konieczności postępujemy dobrze. Rozpoznanie dobra włącza w tym przypadku analogiczny jak w naturalizmie „mechanizm" „dziania się" zamiast działania. Normatywność wymaga cechy, która powoduje, że skutek przyjęcia przez nas przekonania nie przesądza nieuchronnie o tym, jak postąpimy[139].

Z powyższych powodów Kant posłużył się w swej teorii pojęciem obowiązku. Nie jest to jednak obowiązek w sensie jurydycznym, czyli opatrzony jakąś zewnętrzną sankcją (a przez to podpadający pod założenia eksternalizmu motywacyjnego), ale opiera się on na konieczności wypływającej z postawy wobec rozpoznania dobra – z szacunku do prawa. Ma on charakter wewnętrzny. Nie jest to więc ani konieczność przyrodnicza, ani przymus stanowionego prawa, ani rozkaz Boga, ale przymus wywierany na samym sobie po rozpoznaniu moralnego prawa[140]. Przekonanie o dobru staje się dominującą racją działania, przeważającą inne racje i przybiera normatywny kształt nakazu, choć nie nakazu niechybnie spełnianego przez niedoskonale racjonalne istoty[141].

[136] Łuków, *Kanta odkrycie normatywności*, s. 6-7.
[137] Tamże, s. 10.
[138] Gr 394-397.
[139] Łuków, *Kanta odkrycie normatywności*, s. 10-14.
[140] Por. MS 394.
[141] Łuków, *Kanta odkrycie normatywności*, s. 17-19.

2. Rozum praktyczny jako wiarygodny przewodnik działań moralnych

Strukturę poprzedniego podrozdziału wyznaczało pytanie, dlaczego, zdaniem Kanta, to właśnie rozum ma określać, co jest dobre a co złe moralnie, tu natomiast będziemy pytać, dlaczego wedle tradycyjnej interpretacji etyki filozofa z Królewca to rozum (a nie emocje) powinien nas do właściwego moralnie działania motywować. Aby działanie posiadało moralną wartość nie wystarczy – zdaniem Kanta – sama jego zgodność z normą moralną. Działanie takie musi charakteryzować się właściwą motywacją. Według Kanta tym, co powinno pobudzać moralny podmiot do działania, jest sama czysta forma prawa, nie zaś przedmiot woli. Działanie właściwe moralnie – patrząc od strony podmiotu – to działanie spełniane z szacunku dla prawa, z obowiązku, czyli z motywu rozumowego. Motywem moralnym nigdy nie może być empiryczna skłonność, ponieważ tylko rozum dostarcza pobudki, która prowadzi niezawodnie i nieprzypadkowo do słusznego działania. Pobudka ta nie jest egoistyczna, niezależnie od zmiennych okoliczności wiedzie działanie we właściwym kierunku i czyni to z wystarczającą stałością.

2.1. Gwarancja bezinteresowności

Już na początku swego pierwszego dzieła w całości poświęconego etyce, *Uzasadnienia metafizyki moralności*, Kant dowodzi, odwołując się do potocznych intuicji, że tym, co jest dobre bezwzględnie, jest tylko dobra wola. Odróżnia się ona w tym aspekcie od innych dóbr, które zawsze są tylko relatywne – ich ocena zależy od sposobu ich użycia. Porównując dobrą wolę z innymi dobrami, które cenimy, możemy zauważyć, że wszystkie one mają tylko wartość względną i gdy tej dobrej woli zabraknie, mogą prowadzić do złego[142]. Zarówno posiadane przez człowieka przymioty intelektu i charakteru, jak również życiowa pomyślność nie są to nigdy dobra absolutne. Dostatek jest stanem pożądanym przez większość z nas, ale może on uczynić majętną osobę wyniosłą i obojętną na los innych. Możemy również wyobrazić sobie człowieka cenionego za inteligencję, zaradność i skuteczność w działaniu, który jednak traci w naszych oczach, gdy korzysta ze swych talentów, by oszukiwać, czy wykorzystywać ludzi. Natomiast dobra wola jest dobra bezwzględnie, sama w sobie, ponieważ jej wartość nie zależy od powodowanych przez nią skutków ani skuteczności w realizacji celów. Jak pisze Kant, wartość dobrej woli „jest większa niż wszystko, co dzięki niej może być dokonane na korzyść jakiejś (lub nawet sumy wszystkich) skłonności”[143]. Jeśli okoliczności nie pozwoliłyby nam na

[142] Gr 393-395.
[143] Tamże 394.

spełnienie dobrego czynu, ale mielibyśmy (dobrą) wolę, by go spełnić, to ów brak realizacji działania, wedle Kanta, nie umniejszałby wartości naszej woli[144].

Zdaniem filozofa z Królewca, dobra wola jest jako jedyna dobra bezwzględnie, ponieważ zawiera tylko czystą formę chcenia – nie jest podporządkowana żadnemu przedmiotowi chcenia. Kant pisze, że „postępowanie z obowiązku ma całkowicie wyłączać wpływ skłonności, a wraz z nią wszelki przedmiot woli"[145]. Przez przedmiot woli, o którym mowa, Kant rozumie – jak już wspominaliśmy – wyznaczony przez nas cel działania, zamiar, możliwy skutek naszego działania, ze względu na który je podejmujemy. Działanie powodowane przez wolę podporządkowaną wprawdzie zasadom rozumu, ale jednocześnie podejmowane ze względu na skłonności to dla Kanta działanie interesowne, ponieważ rozum występuje tu tylko w funkcji instrumentalnej. Takie działanie charakteryzuje się „patologicznym zainteresowaniem przedmiotem czynu" (*das pathologische Interesse am Gegenstande der Handlung*). Kant nazywa je „działaniem z interesu" (*aus Interesse*) i kontrastuje z działaniem, które nie jest podejmowane z interesu, czyli prawdziwie moralnym działaniem, gdzie ma miejsce „praktyczne zainteresowanie w czynie" (*das praktische Interesse an der Handlung*), czyli zależność woli od zasad rozumu samego dla siebie[146]. Według Kanta takim działaniem z interesu, zgodnym skądinąd z moralnymi normami, może być postepowanie kupca, który uczciwie prowadzi interesy tylko dlatego, że jest to dla niego finansowo opłacalne: zdobywa zaufanie klientów, które przekłada się na realne zyski[147].

W przytoczonym powyżej przypadku działania z interesu (działanie kupca) wola jest zależna pośrednio od empirycznych skłonności. Działaniem przeciwnym do działania bezinteresownego może być też działanie powodowane skłonnością bezpośrednio. Mamy wówczas do czynienia z zależnością władzy pożądania od uczuć. Przedmiotem władzy pożądania jest tu to, ku czemu mamy empiryczną skłonność, naturalne inklinacje, to, co oddziałuje na nas przez uczucia, na przykład troska o zachowanie własnego życia tylko wówczas, gdy nie spotykają nas żadne dramatyczne wydarzenia – żeby znów skorzystać z przykładu Kanta[148].

Jak już krótko wspomnieliśmy w kontekście krytyki heteronomii, według klasycznej interpretacji myśli królewieckiego filozofa wszelkie pobudki empiryczne, które mogą skłaniać ludzką wolę do działania ze względu na nie same, podpadają pod kategorię miłości własnej, czyli szczęśliwości. W *Krytyce praktycznego rozumu* czytamy: „Wszelka materia prawideł

[144] Oczywiście Kant pisząc, że dobra wola jest bezwzględnie dobra, nie twierdzi, iż człowiek ma taką właśnie wolę. Pozostaje ona pewnym ideałem dla skończonych istot rozumnych.
[145] Gr 400.
[146] Tamże 413, przypis.
[147] Tamże, 397.
[148] Tamże, 397-398.

praktycznych zależy zawsze od podmiotowych warunków, które nie zapewniają jej żadnej innej powszechności dla istot rozumnych jak tylko warunkową (w sytuacji gdy tego lub owego pożądam, co wtedy czynić muszę, aby to urzeczywistnić), a wszystkie te prawidła grupują się wokoło zasady własnej szczęśliwości”[149] i dalej: „Przeciwieństwem wprost zasady moralności jest, gdy wyznacznikiem woli czynimy zasadę własnej szczęśliwości, do której, jak to wyżej pokazałem, trzeba zaliczyć wszystko w ogóle, co umieszcza wyznacznik, mający służyć za prawo, gdziekolwiek indziej niż w prawodawczej formie maksymy”[150]. Sposób oddziaływania na podmiot naturalnych pobudek opiera się bowiem na zasadzie odczuwania przyjemności lub przykrości. Kant wyraźnie przeciwstawia przyjemność praktycznemu dobru[151]. Każda pobudka empiryczna, nawet mająca za podstawę uczucia zazwyczaj sprzyjające innym ludziom, jest egoistyczna na samej zasadzie przynależności do klasy zasad materialnych[152]. W *Krytyce praktycznego rozumu* pisze: „(...) tkwiąca w istocie rozumnej świadomość przyjemności życia, towarzysząca nieprzerwanie jej całemu istnieniu, jest szczęśliwością, zaś zasada polegająca na tym, by szczęśliwość czynić najwyższym wyznacznikiem samowoli, jest zasadą miłości własnej. A więc wszystkie zasady materialne, które przyjmują wyznacznik samowoli w przyjemności lub przykrości, która może być odczuta dzięki rzeczywistości jakiegoś przedmiotu, są o tyle pod tym względem tego samego rodzaju, o ile wszystkie podpadają pod zasadę miłości własnej, czyli własnej szczęśliwości”[153]. Miłość własna dla Kanta jest natomiast przeciwieństwem moralności, stanowi wręcz źródło zła (wzięta za pryncypium wszystkich maksym)[154].

Skłonności empiryczne objawiają się nam jako egoistyczne również wtedy, gdy zwrócimy uwagę na sytuacje, w których w naturalny sposób popadają w konflikt z prawem moralnym. Naturalne inklinacje, które przystosowują nas do rywalizacji w świecie społecznym, często sprzeciwiają się nakazowi szacunku dla innych osób jako celu samego w sobie[155]. Przykładem, który obrazuje ten konflikt może być Kanta koncepcja tak zwanej „aspołecznej towarzyskości” (*die ungesellige Geselligkeit*) człowieka. Rozwijając tę ideę, filozof w eseju *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*[156] kreśli obraz stanu naturalnego rozumianego prawie na sposób Hobbsowskiej „wojny wszystkich ze wszystkimi”. Jako ludzie z jednej strony mamy potrzeby społeczne, z drugiej zaś, paradoksalnie – istnieje w nas nieusuwalny antagonizm wobec innych osób, dzięki któremu możemy zachować swoją

[149] KpV 34.
[150] Tamże 35.
[151] Gr 399-401.
[152] Choć, jak zauważa Reath, możemy bronić wielu teorii heteronomicznych przed zarzutem prostego psychologicznego hedonizmu, jeśli empirycznego uczucia nie czynią one celem działań podmiotu (więcej na ten temat w III. rozdziale).
[153] KpV 22.
[154] Rel 45, por. też KpV 61-62.
[155] Wood, *Kantian Ethics,* s. 36-37; por. VM 406-7; MS 449.
[156] IGA

indywidualność[157]. O wrogich skłonnościach wobec innych ludzi jako niezbywalnej cesze człowieka pisze też w *Religii w obrębie samego rozumu*: „(…) Biedny jest (albo uważa się za takiego) dopiero wtedy gdy [zaczyna się] przejmować tym, że inni mogą go za takiego uważać i nim pogardzać. Kiedy tylko znajdzie się wśród ludzi, zazdrość, żądza panowania i posiadania oraz związane z tym rodzące wrogość skłonności, atakują natychmiast jego samowystarczalną naturę. Nie trzeba przy tym wcale zakładać, że ludzie ci są już pogrążeni w złu i kuszą złym przykładem. Wystarczy, że są obecni, że człowieka otaczają, że są ludźmi, aby wzajemnie niszczyć swoje moralne predyspozycje, deprawując się nawzajem"[158]. Zarozumiałość, która charakteryzuje ludzi jako rywalizujących ze sobą społecznych istot, prowadzi do powstania w nas napięcia pomiędzy inklinacjami a istotnym moralnie uczuciem szacunku do innych jako celu samego w sobie[159].

Kant wskazuje, że uczucia przejawiają tendencję do przeważania nad innymi pobudkami działania, a inklinacje nad moralnymi zasadami rozumu[160]. Dlatego również miłość w ogóle (w sensie patologicznym, to znaczy zmysłowym) traktuje on jako podpadającą pod egoistyczną zasadę miłości własnej lub własnej szczęśliwości[161]. Choć, jak zauważa Wood, stanowisko Kanta nie jest rodzajem psychologicznego egoizmu, który zakłada, że współczucie czy miłość nigdy *de facto* nie zmierzają ku urzeczywistnianiu dobra drugiej osoby, ale zawsze sekretnie kierują ku własnemu dobru[162]. Kant twierdzi raczej, że empiryczna miłość i współczucie sprzyjają stronniczości w wyborze obiektów tych uczuć. Wobec tych, którzy zagrażają naszemu poczuciu własnej wartości, zazwyczaj ze sporą trudnością odczuwamy współczucie i zazwyczaj łatwo przychodzi nam cieszyć się z ich niepowodzeń, a to ostatnie jest zdaniem Kanta występnym uczuciem[163]. Nietrudno też nam sympatyzować z tymi, których możemy traktować protekcjonalnie, gdyż kontakt z nimi podnosi naszą samoocenę – łatwiej kochamy tych, wobec których czujemy się lepsi[164]. Dlatego też przedstawiciele sentymentalizmu uważali współczucie czy miłość za moralne uczucia tylko wtedy, gdy połączone były z jakimś rodzajem bezinteresowności czy bezstronności[165].

Bezinteresowności rozumowego motywu obowiązku i interesowności niektórych inklinacji doświadczamy też, odczuwając pobudzające nas do słusznego działania uczucie

[157] Por. IGA 15-31, szczególnie 20-22.
[158] Rel 110.
[159] Wood, *Kantian Ethics*, s. 36-37; por. VM 406-7; MS 449.
[160] Wood, *Kantian Ethics*, s. 36-37.
[161] KpV 22.
[162] Wood, *Kantian Ethics* , s. 36-38.
[163] Rel 28; MS 458.
[164] A 490; VM 670.
[165] Wood, *Kantian Ethics* , s. 37-38.

szacunku do moralnego prawa[166]. Uzmysławiamy sobie bowiem występowanie konfliktu między owym szacunkiem a naszymi zmysłowymi skłonnościami. Ów konflikt dostrzegamy już w momencie doświadczania tegoż szacunku. Uczucie poszanowania prawa oddziałuje w sposób negatywny na uczucia przeciwne prawu, co odczuwamy to jako coś przykrego. Jak pisze Kant w *Krytyce praktycznego rozumu*, czujemy upokorzenie, które jest wynikiem uświadomienia sobie wyższości prawa moralnego nad naszymi empirycznymi skłonnościami, nad naszą miłością własną i zarozumiałością[167]. Filozof dodaje, że odczuwamy, iż prawo niweczy w nas zarozumiałość, co wywołuje w nas szacunek do tegoż prawa. Szacunek ten, przeciwstawiając się skłonnościom, powoduje przykrość – negatywnie, a pozytywnie – hamuje skłonności przeciwne prawu, więc tym samym ku niemu wiedzie[168].

Poszanowanie, czy też szacunek, dla prawa jest uczuciem moralnym, gdyż, jak tłumaczy filozof, tylko uczucie może wpływać na inne uczucia, a pobudka szacunku dla prawa wpływa na skłonności przeciwne obowiązkowi, które są uczuciami. Jednakże nie jest to uczucie empiryczne, ale racjonalne, mimo że, jak wskazuje Kant, wydaje się ono podobne do bojaźni (z racji poczucia podlegania prawu) lub skłonności (pochodzi od nas samych)[169]. Jak podkreśla w *Uzasadnieniu,* szacunek jest to wprawdzie uczucie, ale nie nabyte, czyli mogące się sprowadzić do skłonności lub bojaźni. Jest ono samodzielnie wywołane przez rozumowe pojęcie[170]. Uczucie, które wypływa ze świadomości podlegania prawu nie jest więc uczuciem patologicznym, gdyż takie uczucie wywołałby przedmiot zmysłowy, ale praktycznym. Możliwe jest dzięki wcześniejszemu przedmiotowemu ukierunkowaniu woli i dzięki wcześniejszej przyczynowości rozumu[171]. Jest rozumne, jako „działanie świadomości prawa moralnego w stosunku do przyczyny inteligibilnej"[172], a mianowicie do podmiotu czystego praktycznego rozumu jako naczelnego prawodawcy. Oznacza tylko świadomość podporządkowania woli prawu (i samo to skłonienie woli), bez pośrednictwa innych wpływów na umysł[173]. Szacunek dla prawa to świadomość wolnego poddania się woli prawu, choć połączona z pewnego rodzaju nieuniknionym przymusem, wywieranym przez własny rozum na wszystkie nasze skłonności[174]. Jest to zatem skutek prawa, nie przyczyna[175].

---

[166] Aby działanie, które spełniamy, miało wartość moralną, twierdzi Kant, wolę ma jedynie skłaniać obiektywnie prawo, a subiektywnie czyste poszanowanie prawa; zob. Gr 400-401. W *Krytyce praktycznego rozumu* pisze, że pojęcie obowiązku wymaga „przedmiotowo zgodności z prawem, od jego zaś maksymy podmiotowo wymaga dla prawa szacunku jako jedynego sposobu, za pomocą którego prawo kieruje wolą" (KpV 81).
[167] KpV 71-89.
[168] Tamże.
[169] Gr 401-402, przypis 2.
[170] Tamże.
[171] KpV 79-80.
[172] Tamże 74.
[173] Gr 401-402, przypis 2.
[174] KpV 79-80.
[175] Gr 401-402, przypis 2.

Uczucie szacunku dla prawa moralnego jest nieempiryczne, gdyż poznajemy je *a priori*[176]. W sądzie rozumu zostaje wywołane przedstawienie wyższości przedmiotowego prawa czystego praktycznego rozumu nad popędami zmysłowości[177]. Uczucie to nie jest uczuciem empirycznym również z tego powodu, iż wywołuje zainteresowanie prawem moralnym, które jest formalne, a uczucie patologiczne może odnosić się tylko do treści zmysłowych[178].

Sytuacja oczywistego konfliktu między egoistycznymi skłonnościami a wymogami prawa jest klarowna. Istnieją jednak sytuacje mniej wyraziste, które również pokazują, w jaki sposób wpływ skłonności może podważać bezinteresowność działania. Możemy wyróżnić działania, które są wprawdzie nadal zgodne z obowiązkiem, ale nie są bezinteresowne. Konflikt pomiędzy uczuciem empirycznym a uczuciem szacunku do prawa tu nie występuje, gdyż obie te pobudki prowadzą akurat ku temu samemu działaniu. Podejmujemy je jednak z myślą o własnym szczęściu; spełniając je, koncentrujemy się na sobie. Paton wskazuje, że osoby dobrotliwe z natury, wspaniałomyślne (jak np. filantrop opisywany przez Kanta[179]), choć nie zarzucilibyśmy im samolubstwa, są w pewnym sensie skoncentrowane na sobie. Sposób ich zachowania mniej zależy od wymagań konkretnej sytuacji, a bardziej od akcydentalnej obecności w nich pewnych wewnętrznych impulsów. Jeśli pewne sytuacje sprowokują pojawienie się w nich niewłaściwego rodzaju impulsu, prowadzącego do niemoralnego działania, to nie będzie w tych osobach niczego więcej, do czego moglibyśmy się odwoływać, by wyperswadować im zamierzone niewłaściwe zachowanie. Takie osoby działają wspaniałomyślne tylko dlatego, że te właśnie emocje zdarzyły się być ich własnymi[180]. Przykładem mogłaby być osoba, która bardzo lubi dzieci, a nie ma własnych i chce pracować jako wolontariusz w domu dziecka. Jeśli koncentracja na zaspokojeniu własnych potrzeb rodzicielskich weźmie górę nad rzeczywistą chęcią pomocy, taka działalność może przynieść sierotom więcej szkody niż pożytku.

Możemy też zgodzić się z Patonem, że należałoby odróżnić rzeczywiście dobrego moralnie człowieka od człowieka posiadającego tylko „dobrą naturę" czy też z natury „dobre serce". Osoby o dobrym sercu pochodzącym z naturalnego usposobienia często wręcz same zaprzeczają, że ich działania posiadają jakiś rodzaj moralnej treści. Nie postrzegają swoich czynów jako moralnych, a jedynie jako zachowanie naturalne dla nich. W niektórych

[176] KpV 79-80.
[177] Tamże.
[178] Tamże.
[179] Gr 398.
[180] Paton, *The Categorical Imperative*, s. 55.

przypadkach takie określanie własnego zachowania może świadczyć jedynie o zwykłej skromności, ale czasem wskazuje na realny stan rzeczy[181].

Kant, by zagwarantować rzeczywistą bezinteresowność nawet tak, zdawałoby się, szlachetnego uczucia jak miłość, każe również je interpretować w kluczu dyktatu rozumu. Moralną wartość widzi więc w miłości rozumianej bardziej jako rozumna postawa niż prosta emocja. Odróżnia w tym celu miłość „patologiczną" (osadzoną jedynie na skłonności) od moralnej, „praktycznej", którą można nakazać, ponieważ wiąże się z dobroczynnymi działaniami[182]. W *Metafizyce moralności* pisze, że miłość praktyczna to miłość, „która opiera się na życzliwości" w odróżnieniu od miłości w najwęższym znaczeniu (skłonności płciowej) i „miłości opartej na upodobaniu"[183]. Ściślej, miłość praktyczna to maksyma (subiektywna zasada woli) życzliwości, „której następstwem jest przyczynianie się do dobra innych"[184]. Innymi słowy obowiązek miłości bliźniego to „obowiązek czynienia celów innych ludzi (o ile tylko nie są one niemoralne) naszymi własnymi celami"[185]. Musi być to życzliwość czynna, nieograniczająca się jedynie do życzenia innym dobra[186]. Motywacja rozumowa, która sprowadza się do pobudki zachęcającej do tego, by czynić to, co uważamy za słuszne dlatego, że jest to słuszne, gwarantuje nam zatem, zdaniem Kanta, działanie pozbawione znamion hedonizmu czy egoizmu.

2.2. Niezawodność i nieprzypadkowość motywu

Według Paula Guyera emocje w Kantowskiej wizji moralności są zawodne na dwa sposoby. Po pierwsze, inklinacje nie dostarczają w sposób niezawodny kryterium tego, czego wymaga obowiązek[187]. Możemy nazwać ten typ zawodności zawodnością epistemiczną emocji. Po drugie, nie dostarczają one w sposób niezawodny motywu do realizacji tego, co jest wymagane przez wspomniane kryterium[188] (byłaby to zawodność motywu). O pierwszej kwestii mówiliśmy w podrozdziale pierwszym (*Rozum praktyczny jako źródło moralności*), w tym miejscu zajmiemy się kwestią drugą. Kant dostrzega ten problem. Ma świadomość, że dopiero czyniąc pobudką działania dyktowany przez rozum motyw obowiązku, zapewniamy naszemu działaniu

[181] Tamże, s. 54.
[182] Gr 399.
[183] MS 426.
[184] Tamże 449.
[185] Tamże.
[186] Tamże 451-452.
[187] P. Guyer, *Kant and the experience of freedom. Essays on Aesthetics and Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 338-344.
[188] Tamże.

niezawodność wywołania słusznego działania oraz – jeszcze mocniej – konieczny związek motywacji ze słusznością spełnianego działania[189].

Nawet zakładając, że uczucie wskazałoby nam prawidłową odpowiedź na pytanie, co jest moralnie wymagane w danej sytuacji, czyli że ostatecznie byśmy wybrali właściwie, to może osłabnąć w nas siła również właściwie ukierunkowanej motywacji. Uczucia nie są bowiem stałe. Emocje falują, raz są silniejsze, raz słabsze, pojawiają się i zanikają – często wbrew naszej woli[190]. Nie zapewniają odpowiednio pewnej motywacji do realizacji działań, nawet przy założeniu, że wskazałyby dobry moralnie kierunek działania. Kantowski filantrop działający tylko z sympatii do ludzi, pochłonięty własnymi zmartwieniami, przestaje pomagać. Choć to właśnie uczucia dały mu pierwotny impuls do podjęcia właściwego działania, to nie były w stanie na dłużej podtrzymać w filantropie woli pomagania.

Zawodność emocji jako motywów często wyjaśniana jest w kategoriach ich kapryśności czy też wewnętrznej niestabilności. Uważa się je za zbyt zmienne by dostarczać stabilnej motywacji dla moralnych działań. Jak przypomina Kant w *Metafizyce moralności*: „afekt, nawet gdy wzbudza go przedstawienie dobra, jest rozbłyskującym na chwilę zjawiskiem, które pozostawia po sobie znużenie”[191]. Nawet gdy wzbierają na sile, to mogą szybko stracić moc, szczególnie jeśli pojawią się nowe zainteresowania i pokusy[192]. Jeśli cnota jest zbyt zależna od emocji, to ani nie przygotowuje nas do walki we wszystkich sytuacjach ani adekwatnie nie zabezpiecza przed zmianami, które mogą zrodzić nowe pokusy[193]. Warto też odnotować, że nawet wyższy, zdawałoby się, moralnie motyw, motyw miłości, nie zawsze jawi się jako godny najwyższego uznania. Na przykład człowiek, który potrzebuje wpływu dobrej kobiety, by zachowywać się przyzwoicie (postępuje właściwie ze względu na miłość do niej), może nie być złym kompanem, ale nie wywołuje w nas wielkiego szacunku[194]. Kant zauważa ponadto, że na naturę i wychowanie nie można liczyć jako na czynniki równo rozdysponowujące dobre cechy we wszystkich osobach. W *Uzasadnieniu* pisze o naturze jako skąpej matce[195].

Brak niezawodności i koniecznego związku ze słusznością wiąże się też z tym, że emocje są wybiórcze. Jednych darzymy większą sympatią, innych mniejszą. Gdybyśmy mieli

[189] Zdaniem M. Webera nie wystarczy sama niezawodność motywu (którą rozumiemy jako pewną stałość w prowadzeniu do właściwych działań), musi być też zapewniona nieprzypadkowość. Przyjmując Humowskie założenia, możemy bowiem tak wyćwiczyć nasze emocje, że nawykowo będą one prowadzić do konkretnych działań. Taki typ niezawodności nie wydaje się być wystarczający. Por. M. Weber, *The Motive of Duty and the Nature of Emotions: Kantian Reflections on Moral Worth*, „Canadian Journal of Philosophy”, 33(2003), s. 183-202.
[190] N. Sherman, *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 29.
[191] MS 409.
[192] Tamże.
[193] Sherman, *Making*…, s. 29; por. MS 383-384, 409; Gr 425.
[194] Paton, *The Categorical Imperative*, s. 54-55.
[195] Sherman, *Making*…, s. 29.

opierać nasze dobroczynne działania na uczuciu, to raz prowadzeni bylibyśmy ku słusznym czynom, a innym razem przeciwnie. Emocje mogą wiązać się z tym, co moralnie doniosłe, ale w całkowicie stronniczy i wybiórczy sposób, gdyż podstawa tego powiązania nie ma odniesienia do słuszności lub niesłuszności działania. Jako takie, emocje nie pozwalają nam zająć bezstronnego lub uniwersalnego punktu widzenia wymaganego przez moralność. Uczucia nie prowadzą też wprost do właściwego traktowania osób tylko ze względu na ich racjonalną podmiotowość[196]. Kant nieufnie podchodzi do motywacji emocjonalnej w moralnym działaniu właśnie między innymi z powodu akcydentalnego związku emocji z tym, co słuszne. W przypadku działań motywowanych uczuciem taki związek wydaje się czysto przypadkowy. Nawet pozorne dobro czy też odpowiedniość motywu emocjonalnego nie gwarantuje słuszności idącego za nim czynu. Nie wystarczy, aby emocja, która nas skłania do działania, była tą właściwą. Nigdy nie będzie ona bezwzględnie dobra. Dobrze oddaje to Kant na początku pierwszego rozdziału *Uzasadnienia,* kiedy pisze, że bezwzględnie dobra jest tylko dobra wola, nie talenty umysłu czy przymioty temperamentu, które zawsze możemy obrócić w zło, kiedy tej dobrej woli zabraknie[197]. Na przykład tak pozytywne zdawałoby się uczucie jak sympatia pozostaje moralnie ślepe. Możemy sympatyzować z kryminalistami tak samo jak z ich ofiarami[198]. Naszymi sympatiami i upodobaniami kierują bowiem w dużej mierze zupełnie pozamoralne czynniki, często całkowicie nieświadome, jak na przykład dobre skojarzenia z dzieciństwa, indywidualne gusta, zgodność zainteresowań czy charakterów lub też psychologiczne mechanizmy, takie jak efekt aureoli, przypisujący pozytywną ocenę moralną osobom o określonych, niezwiązanych z rysem moralnym, cechach. Działania z inklinacji, nie będąc powodowane prawem moralnym, rządzone są jedynie prawami empirycznej (psychologicznej) przyczynowości.

To, że w przypadku motywacji emocjonalnej mamy do czynienia jedynie z akcydentalną relacją miedzy racjami podmiotu, które stoją za tym, by zadziałać tak, a nie inaczej, a tym, co sprawia, że działanie jest słuszne, wynika z pewnej własności emocji, mianowicie ich przygodności, kontyngentności, przez którą mogą sprawić, że weźmiemy udział w moralnie złym działaniu. Kant stwierdza w *Uzasadnieniu*, że emocje w najlepszym razie mogą zgadzać się z moralnym prawem, ale ta zgodność jest sama w sobie zbyt przygodna i niepewna, by wykluczyć działania, które przekraczają prawo[199]. Jak czytamy u Kanta: „Metafizyka moralności jest więc niezbędnie konieczna (…) także z tego powodu, że obyczaje same podlegają wszelakiemu zepsuciu, dopóki brak owej nici przewodniej i najwyższej normy trafnej

[196] Tamże, s. 28-30.
[197] Gr 393-395.
[198] Tamże.
[199] Sherman, *Making…*, s. 28-30.

ich ceny. Albowiem jeśli coś ma być moralnie dobre, to nie wystarcza, że *zgadza się* z prawem moralnym, lecz winno się także dokonać za względu na nie; w przeciwnym razie owa zgodność jest tylko nader przypadkowa i wątpliwa, ponieważ niemoralna zasada rodzić będzie wprawdzie niekiedy czyny zgodne z prawem, często jednak prawu przeciwne"[200].

Problem z kontyngentnością motywacji emocjonalnej wiąże się z wprowadzonym przez Kanta podziałem na działania spełniane „z obowiązku" i działania jedynie „zgodne z obowiązkiem"[201]. Oba rodzaje działań mogą być dla zewnętrznego obserwatora jednakowe, jak na przykład w przypadku pomocy potrzebującemu. Jednak różnią się one wewnętrzną motywacją. Możemy bowiem pomagać potrzebującemu „z obowiązku", ponieważ wiemy, że jest to działanie dobre, słuszne, powinne, a możemy je podjąć jedynie z nadziei na własną korzyść lub dlatego, że to sprawia nam przyjemność. W tym drugim przypadku nasze działanie nadal będzie zgodne z tym, czego wymaga obowiązek, ale motywacja pozostanie bez związku z przekonaniem o słuszności danego działania. Nie należy jednak przy tym zapominać, że do określenia działania jako dobrego moralnie, czy słusznego nie wystarczy wyeliminowanie samej „kontyngentności motywacyjnej". Nie może też być miejsca na „kontyngentność zgodności". To znaczy, że aby działanie miało moralną wartość, nie wystarczy podjęcie go z obowiązku, ale postępowanie musi być jednocześnie zgodne z obowiązkiem[202].

Oprócz działań motywowanych emocjonalnie zgodnych z obowiązkiem wyróżniamy też działania spełniane z pobudek empirycznych, które są sprzeczne z obowiązkiem. Naturalna dobroć pozbawiona ugruntowania w moralnym rozumowaniu może prowadzić w pewnych okolicznościach do bardzo złego działania. Bywa motywem nieadekwatnym albo wręcz nagannym. Na przykład matka rozpieszczająca swoje dzieci lub człowiek, którego naturalna „dobroć" uwidacznia się w tym, że łatwo na niego wpływać, są przykładami dalekimi od modelu moralnej wartości[203]. Idąc za tym, do czego zachęca nas na przykład współczucie, ale bez rozwagi, refleksji, udziału moralnego rozumowania, możemy nawet w niektórych sytuacjach zaszkodzić osobie, której chcielibyśmy pomóc. Na przykład ze względu na współczucie dla dziecka, które boi się zabiegu medycznego, moglibyśmy zrezygnować z leczenia, narażając potomka na rozwój choroby.

Niezbędność rozumowego motywu obowiązku i wagę związku między motywem działania a jego słusznością może bardzo dobrze zobrazować analiza dwóch sztandarowych przykładów z *Uzasadnienia*: interesownego sprzedawcy i filantropa, którą przeprowadza Barbara Herman. Interesowny sprzedawca postępuje uczciwie tylko dlatego, że jest to

[200] Gr 389-390, podkreślenie oryginalne.
[201] Tamże 397-398.
[202] Allison, *Kant's…*, s. 113.
[203] Paton, *The Categorical Imperative*, s. 54-55.

ostatecznie korzystne dla prowadzenia jego interesu, filantrop natomiast postępuje dobroczynnie z bezpośredniej skłonności i naturalnych życzliwych uczuć ku ludziom. Na przykładzie sprzedawcy widzimy, że konieczny jest motyw, który gwarantuje, że słuszne działanie zostanie spełnione. Motyw własnego interesu dlatego jest niewłaściwy moralnie, ponieważ prowadzi do postępowania uczciwego tylko w pewnych okolicznościach – gdy sprzedawca znajdzie w takim postępowaniu interes, podczas gdy bycie uczciwym jest zawsze moralnie właściwe[204]. Jak natomiast traktować motyw taki, jak współczucie, motyw wypływający z bezpośredniej inklinacji filantropa do pomocy innym? Tu, jak wskazuje Herman, wydawałoby się, że pragnienie pomocy wystarczy do spowodowania słusznego działania. Pomoc jest tu tym, czego chce filantrop, a nie tylko środkiem do jakiegoś innego celu, gdyż jak przedstawia go (filantropa) Kant „(…) istnieją niektóre dusze tak skłonne do współczucia, że nawet bez jakiejkolwiek innej pobudki próżności lub egoizmu znajdują upodobanie wewnętrzne w szerzeniu radości w swym otoczeniu, a zadowolenie bliźnich, o ile jest ich dziełem, może im sprawiać przyjemność”[205]. Właśnie pomoc drugiemu jest tutaj tym słusznym działaniem. Zatem nie ma obawy, że w innych okolicznościach te inklinacje nie zaprowadzą podmiotu do słusznego działania. Jednak sam Kant nie uważa tego motywu za moralny. Herman powołuje się tu na cytat z *Uzasadnienia*: „(…) w tym przypadku postępek tego rodzaju, najbardziej nawet zgodny z obowiązkiem i miły, nie ma przecież prawdziwej wartości moralnej, lecz stoi na tym samym stopniu, co inne skłonności”[206]. Inklinacja bowiem tylko szczęśliwym trafem prowadzi do tego, co słuszne. Tak, jak w przypadku człowieka, który widząc osobę, która pod osłoną nocy usiłuje wynieść obrazy z galerii sztuki, powodowany chęcią pomocy, pomaga złodziejowi w kradzieży. Może się tak dziać, ponieważ klasa działań mających źródło w inklinacji, by pomagać innym, nie podpada pod klasę działań słusznych lub obowiązkowych. Działając z bezpośredniej inklinacji, podmiot nie koncentruje się na tym, czy jego działanie jest moralnie poprawne lub wymagane. Jeżeli nawet jedynym motywem działania osoby, która nie koncentruje się na tym, czy jej działanie nie jest złe, jest pomaganie innym, to mimo wszystko moralna słuszność nie jest tu częścią tego, co popycha tę osobę do działania. Współczująca osoba w rodzaju Kantowskiego filantropa może skupiać się na działaniu, które jest skądinąd słuszne, ale nie skupia się na samym fakcie, że jest ono słuszne, na jego moralnej kwalifikacji. Na pytanie, czy w ogóle jakiekolwiek emocje mogą naprowadzać podmiot na zainteresowanie się moralną kwalifikacją działania, Kant odpowiada, że nie. Nie mogą one uczynić prawa moralnego determinującą podstawą dla woli, tak jak determinują wolę zgodnie z zasadą szczęśliwości[207]. Osoby kierującej się emocjami zamiast

[204] B. Herman, *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, s. 2-6.
[205] Gr 398.
[206] Tamże.
[207] Herman, *The Practice of Moral Judgment*, s. 2-6; por. KpV 92-93 i Gr 401, przypis.

moralnymi racjami nie interesuje, czy jej działanie jest moralnie dobre. Nawet gdyby warunki zewnętrzne, na przykład społeczeństwo, w którym żyjemy poprzez system kar, sankcje społeczne itd., sprzyjały temu, by uczciwość i korzyść szły ze sobą w parze, to podjęcie uczciwego działania motywowanego w ten sposób wciąż byłoby – jak to określa Kant – jedynie „szczęśliwe": zależne od zewnętrznych i przypadkowych okoliczności[208].

Tę konieczność kierowania się moralnymi przekonaniami, a nie tylko emocjonalnymi odruchami sympatii dobrze obrazuje też następujący prosty przykład Anne M. Baxley[209]. Współczujący Sam solidaryzuje się ze swoim bratem bliźniakiem, który musi zdać końcowy egzamin w szkole. Może pomóc mu przygotować się, ale też – jeśli ograniczy się tylko do odruchów współczucia – pójść za brata na egzamin. Współczucie samo w sobie nie prowadzi więc koniecznie do konkretnego słusznego działania, a brak zinternalizowanych przekonań moralnych, świadomości moralnych zobowiązań czy świadomości wiążących nas słusznych zasad może wręcz prowadzić do złego. Oczywiście nie należy też zapominać, że do właściwego wypełnienia obowiązku również potrzeba rozeznania, co jest tym obowiązkiem, jak go skonkretyzować. Jak pisze Sherman: mądrość jest i tu i tu potrzebna[210]. Potwierdza to jednak konieczność udziału rozumu w spełnianiu dobrych, słusznych czynów, ponieważ sama emocja pozostaje ślepa.

Aby motywację można było nazwać moralną, musi zatem, zdaniem Kanta, zostać zachowany nieprzypadkowy związek działania nią powodowanego ze słusznością. Tylko rozumowy motyw obowiązku może to zagwarantować.

3. Podmiotowość jako warunek moralności

Do tego momentu ustaliliśmy, że, zdaniem Kanta, tylko rozum może być autorem moralnego prawa i w rozumie należy szukać motywacji do spełniania słusznych działań. Musi to być bowiem działanie „nasze", czyli naszego autorstwa, przez nas chciane i przez nas świadomie spełniane. Aby powiedzieć, że działanie rzeczywiście rodzi się z naszej racjonalnej podmiotowości, należy jeszcze, według Kanta, zagwarantować, by działanie to było spełniane w sposób wolny. Tylko w świecie istot rozumnych, które mogą działać na podstawie przedstawienia prawa, a nie jedynie są powodowane fizyczną koniecznością praw przyrody, jest możliwa moralność. Stąd też nawet cnota, zakładająca w wielu tradycjach filozoficznych pewne „przyzwyczajenie" woli do słusznych działań, jest w koncepcji Kanta w głównej mierze

[208] Herman, *The Practice of Moral Judgment*, s. 2-6.
[209] A. M. Baxley, *Kant's Theory of Virtue*, Cambridge University Press, New York 2010, s. 36-37.
[210] Sherman, *Making …*, s. 30.

rozumną siłą. Ucząc cnoty już małe dzieci, należy wyeksponować, zdaniem filozofa, jej wymiar rozumny i związek z wolnością.

3.1. Świat inteligibilny – miejscem istnienia wolności

Warunkiem obowiązywania imperatywu kategorycznego jest autonomia woli, czyli wolność w ujęciu pozytywnym. Moralność może zatem istnieć tylko w świecie wolności, gdzie autonomiczna wola, jak pamiętamy z pierwszego podrozdziału, sama nakłada na siebie prawo. Dodatkowo, jak wprost pisze Kant, nie możemy dowieść istnienia prawa moralnego bez idei wolności[211]. Wolność natomiast możliwa jest tylko w świecie rozumu, nie w świecie zdeterminowanej przyrody.

Kanta możemy określić jako pioniera w kwestii analiz nad związkiem wolności z moralnością. Podczas gdy w starożytności pojęcie wolności miało konotacje głównie prawne, a w średniowieczu temat ten w filozoficznych dociekaniach wiązano głównie z problemem wszechmocy Boga, Kantowi zawdzięczamy, że podniósł kwestię wolności i obszernie zanalizował w kontekście ściśle moralnym[212]. Filozof określa wolność wręcz jako klucz do wyjaśnienia, uzasadnienia i uprawomocnienia moralności, o czym pisze właśnie w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*[213]. O tym, jak wielką rolę odgrywa samo pojęcie (wolnej) woli w systemie Kanta, świadczy chociażby początek wspomnianego dzieła, będący wielką pochwałą dobrej woli. Kant przekonuje, że cnoty, takie jak odwaga, umiarkowanie czy samokontrola koniecznie muszą wiązać się z dobrą wolą, aby cechy te, skądinąd godne pochwały, były niezależnie od okoliczności dobre[214]. Takim podejściem do wartości moralnie dobrych cech charakteru Kant różni się od współczesnych etyków cnót, dla których wymienione cnoty są dobre pierwotnie, z definicji, bez dodatkowego warunku (tak jest na przykład u Rosalind Hursthouse, Michaela Slota, Christine Swanton i.in.).

Wolność w rozumieniu Kanta to własność woli („rodzaju przyczynowości istot rozumnych"), „dzięki której może ona działać niezależnie od obcych skłaniających ją przyczyn"[215]. Filozof przeciwstawia jej przyrodzoną konieczność czyli „własnoś[ć] przyczynowości wszystkich istot bezrozumnych, że do działania skłania ją wpływ obcych przyczyn"[216]. W świecie fizycznym, przyrodniczym, jak tłumaczy Kant, jesteśmy poddani przyrodniczej determinacji. Obok świata fenomenalnego istnieje jednak jeszcze świat noumenalny, rozumowy. Tu właśnie istnieje wolność.

---

[211] Gr 448.
[212] Paton, *The Categorical Imperative,* s. 211.
[213] Tamże, s. 211-212.
[214] Gr 393-394.
[215] Tamże 446.
[216] Tamże.

Kant za punkt wyjścia swojego rozumowania obiera fenomeny moralnie neutralne: zdolność działania nie według danych z góry praw natury, ale według przedstawiania ich sobie, na przykład akceptowania przedstawianych praw jako zasad oraz działania zgodnie z nimi. Ta zdolność, wola, odróżnia człowieka od istot czysto przyrodniczych, takich jak zwierzęta, które działają tylko według praw danych przez przyrodę, nie zaś również według praw przedstawianych. Człowiek dzięki wolnej woli może dystansować się wobec naturalnych impulsów i zawieszać je jako ostateczne motywy determinujące jego działanie[217]. Jak podkreśla Kant w *Krytyce praktycznego rozumu*, „wolność jest warunkiem znanego nam prawa moralnego"[218].

Kant, jak zauważa Paton, wiąże moralność z wolnością przez utożsamienie wolnej woli z wolą autonomiczną, czyli znajdującą się pod władzą prawa moralnego. W swoim dziele chce pokazać, że wolność to ekwiwalent autonomii woli. Dowodzi tego przez analizę pojęcia wolnej woli, wydobywając, jego zdaniem, *explicite* to, co jest w tym pojęciu zawarte *implicite*. Zakłada bowiem, że jeśli wolność odnosi się do czegokolwiek, to musi to być wola[219]. Przede wszystkim wprowadza nowe pojęcie woli jako przyczynowości. Jest to przyczynowość przynależna tylko racjonalnym istotom. Jeśli bowiem miałaby to być siła działania według jakiejś koncepcji prawa (a tylko wtedy pojęcie przyczynowości ma sens), chcenie musi być świadome i do pewnego stopnia musi też być aktywnością samoświadomą[220]. Jeśli wola ma być rzeczywiście wolna, to ta rodząca skutki siła nie może być zdeterminowana przez coś innego niż tylko przez samą siebie. Musi pozostawać w opozycji do konieczności natury. Ważne jest przy tym, że ta konieczność natury nie ogranicza się tylko do determinowania ze strony praw fizycznych, ale też obejmuje determinowanie przez czynniki psychiczne. Człowiek może nie być prawdziwie wolny również wtedy, gdy jego rozum jest podporządkowany empirycznym pragnieniom, czyli, wedle Kanta, wszelkim czynnikom zewnętrznym[221].

Cały czas pozostajemy jednak w obszarze negatywnej koncepcji wolności – wolności jako pozostającej w opozycji do konieczności. Ta idea rozumu, wywiedziona z refleksji nad koniecznością samą w sobie, to w nomenklaturze Kanta transcendentalna idea wolności. Jak wskazuje Paton, jeśli chcemy pokazać, że wolność jest rzeczywiście ekwiwalentem autonomii, musimy wyjść z negatywnego pojęcia wolności ku pozytywnemu. Kant dokonuje tego dzięki pojęciu przyczynowości, definiując wolę jako wolną przyczynowość, czyli siłę do wolnego przyczynowego działania. Tu jednak pojawia się problem. Pojęcie przyczynowości zakłada

[217] Höffe, *Immanuel Kant*, s. 161-162.
[218] KpV 4.
[219] Paton, *The Categorical Imperative*, s. 207.
[220] Tamże, s. 207-208.
[221] Tamże, s. 208-209.

pojęcie prawa, na którym zasadza się pojęcie przyczyny czy skutku. Wolna przyczynowość zatem również musi być rządzona jakimś prawem. W innym wypadku bowiem, pojęcie wolnej woli byłoby absurdalne: taka wola musiałaby być rządzona przypadkiem – więc nie byłaby wolna. Dodatkowo, biorąc pod uwagę jedną z Kantowskich definicji wolnej woli (jako „władza działania według przedstawienia praw"[222]), wola niepodlegająca prawu nie byłaby w ogóle wolą[223]. Czy zatem mające przyczynę ludzkie działanie jest zdeterminowane przez naturalną konieczność, czy jest wolne? Jak takie pojęcie prawa, wiążącego przyczynę i skutek, ma się do wolnej woli?[224]. Paton, przedstawiając Kantowską odpowiedź na te pytania, wskazuje, że według filozofa prawo autonomii nie zawiera koniecznego powiązania między przyczyną a skutkiem. Nie musimy też wiązać wolnej woli z prawem podpadającym pod pojęcie przyczynowości. Skoro więc prawo, któremu podlega wolna wola nie jest prawem naturalnej konieczności (nawet psychologicznej) jako przyczyny zewnętrznej, ponieważ w innym przypadku przeczyłoby to jej wolności, a jednocześnie wolna wola nie może być pozbawiona prawa, to musi to być inny rodzaj prawa niż prawo natury[225]. Jak jednak rozróżnić wspomniane prawa natury od prawa wolności? W naturze przyczynowanie nie jest spontaniczne, jego źródłem jest coś zewnętrznego wobec obiektu podlegającego działaniu przyczynowemu – jest to zatem heteronomia. Natomiast działanie wolne pozostaje w zgodzie z prawem zasadzającym się na sobie samym, a to jest właśnie autonomia[226]. Działanie wolnej woli jest to w związku z tym działanie podporządkowane zasadzie autonomii, czyli wolna wola jest zdolnością do działania poporządkowanego maksymie, która może być w tym samym czasie chciana jako prawo powszechne. Zatem wolna wola i wola podporządkowana moralnemu prawu są tym samym[227].

Wolność jest też w doktrynie Kanta koniecznym założeniem dla moralności – postulatem praktycznego rozumu, o czym już wstępnie wspominaliśmy w podrozdziale 1. tego rozdziału. Sformułowanie takiego postulatu służy odpowiedzi na pytanie, jak możliwy jest imperatyw kategoryczny. Podmiot koniecznie musi zakładać, że jest wolny, by być autorem moralnego prawa i nie działać na podstawie empirycznych pragnień. Zarówno w myśleniu (rozum teoretyczny) jak i w działaniu (rozum praktyczny) potrzebne jest to założenie, ponieważ ludzkie działanie przeniknięte jest racjonalnością. Zdaniem Kanta, wola racjonalnej istoty wręcz nie byłaby jego własną wolą bez tego założenia[228]. Jak czytamy w *Uzasadnieniu*: „Rozum musi się sam uważać za sprawcę swych zasad niezależnie od obcych wpływów, a więc [musi się sam

[222] Gr 412.
[223] Paton, *The Categorical Imperative,* s. 208-209.
[224] Tamże, s. 210.
[225] Tamże, s. 211 – 212.
[226] Tamże, s. 212.
[227] Tamże.
[228] Tamże, 217-219.

uważać] za wolny jako rozum praktyczny, czyli jako wola istoty rozumnej; tj. wola tej istoty może być tylko przy przyjęciu idei wolności wolą własną”[229].

Zdaniem Kanta, wolność jest możliwa tylko w świecie rozumu, świecie inteligibilnym, różnym od świata przyrody, empirii, fizycznej konieczności. Jak pisze, roszczenie sobie prawa do wolności woli opiera się na założeniu niezależności rozumu od zmysłowych pobudek i świadomości tejże niezależności[230]. Kant mocno oddziela tu te dwa światy: z jednej strony świat rozumu, gdzie może urzeczywistnić się wolność i tym samym moralność, a z drugiej strony świat empirii poddany przyrodniczej konieczności. Ten podział ma swoje źródło w Kanta koncepcji świata jedynie pozornego – świata zmysłów i rzeczywistego świata „samego w sobie”, do którego jako po części zmysłowe istoty nie mamy w całości bezpośredniego dostępu[231]. Konfrontując te dwa światy, Kant określa świat zmysłów jako ten, który może być różny dla różnych odbiorców, a człowiek należy do niego ze względu na zdolność postrzegania i odbierania wrażeń[232], natomiast świat intelektu jest zawsze taki sam dla każdego odbiorcy, a człowiek należy do niego ze względu na to, co jest w nim „czystą czynnością” – ze względu na rozum, który przewyższa nawet intelekt i odróżnia dwa rozpatrywane światy, przez co wyznacza granice samemu intelektowi[233]. Takie podejście, zdaniem Kanta, usuwa błędne koło warunkowania się wolności i moralności: „uważając się za wolnych, przenosimy się jako członkowie w świat intelektu i poznajemy autonomię woli wraz z jej skutkiem, moralnością; uważając się zaś za zobowiązanych, mamy się za należących do świata zmysłowego, a jednak zarazem do świata intelektu”[234]. Oddzielnie świata noumenalnego od fenomenalnego pozwala wyjść z błędnego koła uzasadniania: moralności wolnością i wolności moralnością. Kiedy bowiem myślimy o sobie jako o wolnych istotach, przenosimy się jako członkowie do inteligibilnego świata. Chociaż należy pamiętać, że koncepcja inteligibilnego świata nie może pomóc ustanowić zasady moralności, a jedynie stanowi obronę wolności i tym samym moralności[235].

Człowiek, jako skończona istota rozumna, uczestniczy w obu tych światach – rozumowym i zmysłowym. Jak pisze Kant: „Gdyby człowiek był członkiem tylko świata intelektu, wszystkie jego czyny byłyby zupełnie zgodne z zasadą autonomii czystej woli, natomiast gdyby był tylko częścią świata zmysłowego, byłyby całkowicie zgodne z naturalnym

[229] Gr 448.
[230] Tamże 446-447.
[231] Paton, *The Categorical Imperative,* s. 226-228.
[232] Gr 451.
[233] Tamże 451-452.
[234] Tamże 453.
[235] Paton, *The Categorical Imperative*, s. 224-232.

prawem żądz i skłonności, czyli heteronomią przyrody”[236]. Właśnie dlatego moralność jest możliwa, że człowiek może uczestniczyć w świecie intelektu. Pisze o tym wprost: „Kategoryczne imperatywy są możliwe dzięki temu, że idea wolności czyni mnie członkiem świata intelektu – przez co, gdybym był tylko nim, wszystkie moje czyny byłyby zawsze zgodne z autonomią woli, ale ponieważ jestem też częścią świata zmysłowego, to powinny one być z nią zgodne”[237] i dalej: „Ta kategoryczna powinność przedstawia sąd syntetyczny *a priori* bo: do ludzkiej woli będącej pod wpływem skłonności dołącza ideę tej samej woli należącej do świata intelektu – jako warunek tamtej”[238]. Kant wskazuje jako przykład takiego stanu rzeczy osobę łotra, który chciałby być dobry, czyli potrafi przynajmniej w myśli wyjść poza świat zmysłów[239]. Idąc za powyższym rozróżnieniem, Kant definiuje powinność moralną właśnie jako „własne konieczne chcenie człowieka jako członka świata dającego się pojąć czystym intelektem, a jako powinność jest przezeń pojmowana, o ile uważa on się zarazem za członka świata zmysłów”[240]. Aby moralność mogła zaistnieć, jej podmiot musi być jednocześnie uczestnikiem tych dwóch światów, tyle, że w innym aspekcie. A wręcz wolność i konieczność muszą być „koniecznie połączone w tym samym podmiocie”[241].

Praktyczna wolność jest, według Kanta, nieodłącznie związana z racjonalnością. W pozytywnym sensie to „posiadanie przyczynowości szczególnego rodzaju”, zdolności do poddania się determinacji praw danych przez władze rozumu, lub „zdolność rozumu do bycia w sobie praktycznym”[242]. Tak rozumiana wolność sprowadza się do zdolności rozpoznania racjonalnej natury będącej celem samym w sobie jako racji do działania w pewien sposób i do działania w ten sposób na podstawie tej właśnie racji. Wiąże się z tym zatem zdolność do działania raczej dla racji niż tylko na podstawie uczuć, impulsów lub pragnień, które mogą pojawić się niezależnie od racji[243].

Dlaczego, zdaniem Kanta, emocje mogą być zagrożeniem dla tak rozumianej wolności? Przede wszystkim dlatego, że jako motywy działania podpadają pod kategorię, którą Kant nazywa heteronomią woli, a która jest przeciwieństwem autonomii woli[244]. Ponadto mamy na emocje ograniczony wpływ czy też ograniczoną kontrolę nad nimi, a z możliwością kontroli i wpływu wiąże się nasza odpowiedzialność za zdarzenia. Tak, jak – według Kanta – do działania z obowiązku (potencjalnie) jest zdolna każda racjonalna istota na mocy własnej woli

[236] Gr 453-455.
[237] Tamże.
[238] Tamże.
[239] Tamże.
[240] Tamże 455.
[241] Tamże 456.
[242] Wood, *Kantian*…, s. 127-128; por. MS 214; KpV 33; Gr 446.
[243] Wood, *Kantian*…, s. 127-128.
[244] Sherman, *Making*…, s. 30.

(postanowienia), tak na pojawienie się w nas określonych emocji nie mamy bezpośredniego wpływu. Emocji doświadczamy jako czegoś pasywnego, co pojawia się w nas niezależnie od naszej woli. Emocje, jako stany, którym podlegamy, namiętności (ang. *passions* od greckiego πάσχειν [*paschein*] – „przeżywać" lub „cierpieć"), są zdarzeniami niedobrowolnymi, trwającymi w dużej mierze niezależnie od naszych interwencji, czy zgody na nie i przechodzą jak pogoda[245]. Inaczej niż działania, wydają się być poza kierownictwem naszej woli. Nie możemy bowiem chcieć odczuwać czegoś na takiej samej zasadzie, jak możemy chcieć działać. Zdaniem zaś Kanta kwalifikacja moralne / niemoralne odnosi się tylko do tego, co jest od nas zależne. Znakomicie ilustruje to Kantowski przykład mizantropa z *Uzasadnienia*, który mimo że nie został obdarzony przez naturę sympatią do ludzi, jest w stanie wznieść się ponad to i dokonywać dobrych czynów tylko dzięki swej dobrej woli. Ma na to wpływ i to wystarczy. Nasze naturalne, wrodzone predyspozycje, usposobienie, w jakie natura nas wyposażyła, typ emocjonalności, jaki reprezentujemy, nie zależą od nas, więc też nie możemy za nie moralnie odpowiadać[246].

Dodatkowo, jak zauważa Sherman, Kant może być nieufny wobec emocji ze względu na kreowaną przez nie pewną zależność, która bierze się z emocjonalnego przywiązania do przedmiotów i która zagraża naszej samowystarczalności. Dla emocji charakterystyczne jest to, że są związane z przedmiotami lub zdarzeniami, które pozostają poza naszym wpływem. Za pośrednictwem emocji angażujemy się w to, nad czym nie możemy sprawować kontroli lub czemu nie możemy zagwarantować trwania czy rozwoju: nasi ukochani umierają, przyjaciele się odsuwają, sami chorujemy i starzejemy się. Emocjonalne przywiązanie do danych obiektów naszego zaangażowania czyni nas zależnymi od ich obecności lub utraty. Tę obiekcję szczególnie podnosili stoicy, ale i u Kanta znajdujemy podobne intuicje, na przykład w analizach przyjaźni[247].

Jak widzimy, zdaniem Kanta, moralność może się realizować tylko w obszarze wolności, autonomii, a nie w świecie fizycznej konieczności, świecie przyrody. Zgodnie z tradycją racjonalistycznej zachodniej filozofii tą bowiem cechą, która decyduje o tym, że człowiek jest osobą – podmiotem, istotą wyróżnioną z przyrody, że jest uczestnikiem moralnego świata, że ponosi odpowiedzialność za działania, jest nasza zdolność do praktycznego rozumowania[248]. Stąd też Kant przyjmuje postulat zdecydowanego oddzielenia świata fenomenalnego od inteligibilnego, postulat antynaturalistyczny.

[245] Tamże.
[246] Tamże.
[247] Tamże; por. MS 469-74.
[248] Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, s. 23.

3.2. Cnota jako siła woli

Wolność (a więc i racjonalność) ma odniesienie nie tylko do działań – potencjalnie dobrych moralnie lub moralnie złych, ale też jest nieodłączną charakterystyką moralnego podmiotu w Kantowskiej wizji moralności. Jest istotnym rysem Kantowskiego ideału moralnego, wzoru cnotliwego podmiotu.

O ścisłym związku kantowskiej cnoty z wolnością i rozumnością świadczy fakt, że cnota nie jest dla Kanta domeną temperamentu, to nie cecha psychiki, z którą się urodziliśmy[249]. Filozof wyraźnie odróżnia bowiem temperament od charakteru. Ten pierwszy pochodzi z natury, to sposób odczuwania (*Sinnesart*), w przeciwieństwie do tego drugiego, czyli sposobu myślenia (*Denkungsart*), który właśnie buduje moralną dyspozycję podmiotu (*Gesinnung*)[250]. Cnota przynależy do obszaru charakteru. Dzięki temu nie jesteśmy zdeterminowani naszą biologiczną naturą a cnota nie sprowadza się do przypadkowych inklinacji – choć zakłada pewne pragnienie, ale jest to pragnienie racjonalne, bo związane z celem[251]. W związku z tym, zdaniem Kanta, tylko charakter podlega ocenie moralnej, temperament – nie, jako całkowicie fizyczna własność organizmu, niezależna od naszej woli[252].

Wbrew pozorom Kant przywiązuje dużą wagę do pojęcia cnoty i moralnego charakteru. *Uzasadnienie* może sugerować, że filozof pojmuje działania jako fundowane na luźnych, wyizolowanych decyzjach bez powiązania z trwałym moralnym podmiotem z wyznaczoną naturą i interesami. Jednak, jak się wydaje, dobra wola odnosi się do leżącego u podłoża charakteru lub dyspozycji, która ujawnia się w konkretnych wyborach. Jest to ostateczny subiektywny fundament przyjęcia maksym[253]. Jak tłumaczy Allison, wybory racjonalnych podmiotów lub maksymy, które one przyjmują, muszą być w wizji Kanta pojmowane w relacji do leżących u podłoża zestawów intencji, przekonań, interesów itd., które wspólnie konstytuują dyspozycje lub charakter podmiotu. Inaczej wybory i maksymy byłyby arbitralne. Kantowska koncepcja *Gesinnung* (wspominana już moralna dyspozycja podmiotu, moralny czy inteligibilny charakter) ma właśnie zachowywać racjonalność decyzji. Jeśli działania i decyzje są wyrazem leżącego u podłoża zestawu intencji lub wzoru chcenia, który może być obiektem moralnej oceny, to możemy wówczas myśleć o moralnym życiu osoby jako całości[254]. Wybór tego inteligibilnego charakteru zawiera się w przyjęciu niezmiennych zasad. Jak pisze Kant w *Religii*, *Gesinnung* podmiotu, „ostateczna subiektywna podstawa" przyjęcia maksym, sama jest maksymą, ponieważ jedyny inny możliwy kandydat do miana takiej

[249] Tamże.
[250] MS 479.
[251] Wood, *Kantian*…, s. 146.
[252] Gr 393.
[253] Allison, *Kant's…*, 136-145; por. R 25.
[254] Allison, *Kant's…*, 136-145.

podstawy to naturalny impuls, a ten jest niekompatybilny z wolnością[255]. Zatem, zdaniem Kanta, tylko w odniesieniu do fundamentalnych zasad można myśleć o człowieku jako o wybierającym czy konstytuującym samego siebie[256] (w *Religii* pisze, że należy czynić z siebie dobrego lub złego w moralnym sensie[257]). Pojęcie *Gesinnung* nie jest to więc, jak dowodzi Allison, pojęcie metafizyczne. Różnica między empirycznym, a inteligibilnym charakterem, nie jest to bowiem różnica między dwoma ontologicznie różnymi charakterami, które są jakoś przyczynowo ustosunkowane, ale między „dwoma punktami widzenia", reprezentującymi dwa modele podmiotowości. Kantowskie *Gesinnung* to idea regulatywna, której założenie jest koniecznym warunkiem możliwości jakiegokolwiek rozwoju moralnego. Jest wprawdzie zdobywane, ale nie w czasie[258]. Dopóki jest to regulatywny, praktycznie moralny model, nie musi być traktowany jako psychologiczny czy metafizyczny, tak jak umowy społecznej nie traktujemy jako pojawiającej się historycznie[259].

Kant, jak widzimy, w znacznie większym stopniu niż inni etycy rozwijający teorie cnót w ramach swoich systemów kładzie nacisk na wolitywny i racjonalny aspekt tej cechy moralnego charakteru. Taka bowiem wizja cnoty, w rozumieniu Kanta, ogranicza zagrożenie, że cnotliwe działania staną się automatyczne, instynktowne, impulsywne. Cnota jest najczęściej definiowana przez Kanta jako „moralna siła woli człowieka w spełnianiu jego obowiązku"[260]. Filozof pisze w *Metafizyce moralności*, że jest to zdolność (*Vermögen*) przeciwstawiania się skłonnościom przeciwnym obowiązkowi. Co ważne, jest to zdolność efektywna, czyli siła – nie tylko potencjalna zdolność[261]. Kant czasem określa ją również jako pewną waleczność czy męstwo. Jak czytamy dalej w *Metafizyce moralności*: „Otóż zdolność i oparty na namyśle zamiar stawienia oporu jakiemuś silnemu, lecz niesprawiedliwemu przeciwnikowi to męstwo (*fortitudo*), a wobec przeciwnika, którego nasze moralne usposobienie posiada w nas samych jest to cnota (*virtus, fortitudo moralis*)"[262]. Siła jest to zdolność pokonywania oporu: robimy coś, ponieważ chcemy to zrobić pomimo przeszkód stawianych przez empirię – w nas samych (przez naszą biologiczną naturę) lub poza nami. Możemy dzięki niej postępować w zgodzie ze swoim rozeznaniem, a nie determinacją przyrody. Cnota zatem w sposób ścisły wiąże się z wolą: im człowiek jest bardziej cnotliwy, tym, według Kanta, ma większą wewnętrzną siłę woli

[255] Tamże, s. 141.
[256] Tamże, s. 141-142.
[257] Rel 44.
[258] Obszerną dyskusję na temat rozumienia pojęcia *Gesinnung* można znaleźć w: Allison, *Kant's…*, s. 136-145.
[259] Allison, *Kant's…*, s. 142-143.
[260] MS 405; por. MS 397.
[261] W. Galewicz, *Wstęp tłumacza*, [w:] *Metafizyczny podstaw nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo ANTYK – Marek Derewiecki, Kęty 2005, s. 32
[262] MS 380.

w pokonywaniu trudności w wypełnianiu obowiązków[263]. Jak czytamy w *Metafizyce moralności*: „(…) człowiek cnotliwy »jest determinowany w swym działaniu przez przedstawienie obowiązującej normy«; wtedy (…) ta sprawność nie jest cechą zdolności wyboru, lecz w o l i ”[264].

Jak podkreśla Wood, działania cnotliwego Kantowskiego podmiotu są w pełni rozumne, poprzedzone momentem decyzji, dlatego też cnoty w wizji filozofa z Królewca nie można sprowadzić do przyzwyczajenia, nawyku [265]. Czasem w tym kontekście przeciwstawia się Kanta Arystotelesowi. Dla tego drugiego bowiem cnota wiąże się z przyzwyczajeniem. Jak czytamy w *Etyce Nikomachejskiej*: „(…) etycznych [zalet] natomiast nabywa się dzięki przyzwyczajeniu (…)”[266]. Kant zaś zdecydowanie sprzeciwia się traktowaniu cnoty jako cechy nabudowanej na nawyku, który definiuje jako „regularność działania, która stała się k o n i e c z n o ś c i ą wskutek jego częstego powtarzania”[267]; cnota to bowiem dla Kanta „sprawność oparta na w o l n o ś c i ”[268]. Jak pisze w *Pedagogice*: „Czym więcej nawyku (*Angewohnheiten*), tym mniej ktoś wolny i niezależny”[269] i w *Antropologii*: „Z zasady wszelkie nawyki są naganne”[270]. Choć dyspozycja ta, jak wskazuje Louden komentujący Kanta, jest częścią głębokiej struktury moralnej osobowości podmiotu i jako taka musi zawierać jego podstawową orientację życiową, to jednak nie jest to nawyk, ponieważ musi pociągać za sobą świadomość, racjonalną deliberację skoncentrowaną na maksymach podmiotu, a nie być jedynie nieświadomie kopiowanym zachowaniem[271]. Błędem jest jednak stawianie Kanta w skrajnej opozycji do Arystotelesa w kwestii rozumienia cnoty. Jak zauważa Wood, filozofowie ci byli mimo wszystko dość zbieżni w myśleniu, gdyż oboje podkreślali racjonalny wymiar cnoty[272]. U Arystotelesa jest to wprawdzie nawyk, ale nawyk rozumny[273] Nie jest to proste przyzwyczajenie jak nawyk przychodzenia o określonej godzinie do parku. Przy pewnej interpretacji nawet rozumienie cnoty przez współczesnych etyków cnót (jako inklinacji) może być podobne do ujęcia Kantowskiego. Termin inklinacja nie jest bowiem przez tych pierwszych pojmowany jako bezrozumny impuls, co podkreśla na przykład MacIntyre[274].

[263] Wood, *Kantian*…, s. 145.
[264] MS 407, podkreślenie oryginalne.
[265] Wood, *Kantian*…, s. 146.
[266] Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 103.
[267] MS 407, podkreślenie oryginalne.
[268] *Freie Fertigkeit* (*habitus libertatis*); MS 407, podkreślenie oryginalne.
[269] P 464; R. Louden, *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, New York 2000, s. 42.
[270] A 149; Louden, *Kant's Impure..,* s. 42.
[271] Louden, *Kant's Impure…*, s. 42.
[272] Wood, *Kantia*n…, s. 145-146.
[273] Louden, *Kant's…*, s. 42.
[274] Wood, *Kantian*…, s. 145-146.

Kant, jak wskazuje Wood, nazywa cnotę wręcz „wewnętrzną wolnością”[275]. Dla filozofa z Królewca wolność to zdolność bycia posłusznym prawu rozumu, które może być traktowane jako samoustanowione przez rozum (o czym było szerzej w paragrafie 3.1), a wewnętrzna wolność to jest to samo posłuszeństwo, ale przy założeniu pokonywania oporu przeciwności, które tkwią w nas jako istotach racjonalnych, ale jednocześnie podległych wpływom empirii[276]. Tę wewnętrzną wolność ćwiczy się przez moralną ascetykę, czyli naukę cnoty. Kant przyjmuje tu dewizę stoików: „przyzwyczajaj się znosić przypadkowe uciążliwości życiowe i obywać się bez równie zbytecznych uciech” i porównuje to do rodzaju dietetyki dla człowieka, który chce pozostać moralnie zdrowy[277].

Z odrzuceniem wizji cnoty jako w pewien sposób „niewolącej ku dobru” i położeniem akcentu na wolę wiąże się ze słaby internalizm motywacyjny, który możemy przypisać Kantowi, i który różni etykę Kantowską od innych współczesnych jej koncepcji, szczególnie naturalistycznych, o czym pisaliśmy w pierwszym podrozdziale tego rozdziału[278]. Na przykład człowiek hojny nie jest zdeterminowany do dzielenia się bez zastanowienia swoim majątkiem, ale w sposób wolny od zachłanności podejmuje decyzję o pomocy materialnej ludziom będącym w potrzebie.

Człowiek cnotliwy według Kanta, to, jak zauważa wielu komentatorów filozofa z Królewca, osoba cechująca się autokracją[279]. Jest to forma moralnego samostanowienia pozostająca w zgodzie z rozumem, gdzie rozum służy jako siła zwierzchnia nad zmysłowością. Kant traktuje autokrację jako idealną formę samostanowienia dla skończonej istoty racjonalnej i charakteryzuje ją jako właściwy stan ludzkiego moralnego zdrowia. Takie pojęcie cnoty, jako autokracji, zostało sformułowane w opozycji do pojęcia woli świętej, która nie potrzebuje siły do przezwyciężania wewnętrznych przeciwności w moralnym działaniu, ponieważ takich nie odczuwa[280]. Autokracja jest bowiem właściwością zbliżoną od autonomii (choć odróżnialną od niej). Ta pierwsza to realna siła, a ta druga to tylko potencjalna zdolność każdej istoty racjonalnej. Autonomia odnosi się do nauki o moralności również dla istot świętych, a autokracja do nauki cnoty dla ludzi[281]. Autokracja jest to, jak ją określa Kant, „świadomość – której nie spostrzegamy wprawdzie bezpośrednio, lecz o której na podstawie moralnego imperatywu

[275] MS 396 i 405-406; Wood, *Kantian*…, s. 145-146.
[276] Wood, *Kantian*…, s. 145-146.
[277] MS 484, podkreślenie oryginalne.
[278] Łuków, *Kanta odkrycie normatywności*, s. 1-31.
[279] Allison, *Kant's…*, s. 164; Baxley, *Kant's Theory of Virtue*, s. 48-50; por. MS 383.
[280] Baxley, *Kant's Theory of Virtue*, s. 49; por. MS 409, 536.
[281] Allison, *Kant's…*, s. 164; por. MS 383.

kategorycznego możemy słusznie wnioskować – że jesteśmy w ł a d n i opanować te nasze skłonności, które opierają się obowiązującym normom”[282].

Kantowska wizja cnoty również w inny sposób różni się od naturalistycznych etyk cnót. Kant jest bardziej ostrożny we wskazywaniu na moralne ideały jako wzory do naśladowania dla adeptów cnoty. Podkreśla bowiem wagę samodzielnego myślenia w życiu moralnym i sprzeciwia się prostemu naśladownictwu w ludzkim postępowaniu. Takie podejście, jak zauważa Louden, wiąże się z jego wizją oświecenia, kładącą nacisk przede wszystkim właśnie na samodzielne myślenie[283]. Jak twierdzi Kant, w sferze etycznej mamy polegać na własnym rozumieniu, a nie ślepo podążać za innymi ludźmi. W *Uzasadnieniu* czytamy: „Naśladowanie wcale nie występuje w dziedzinie moralności”[284].

Kant nie neguje jednak całkowicie praktycznej roli przykładów moralnego dobra – przyznaje, że dają nam one konkretny cel do dążenia. Jak – niuansując swoje stanowisko – stwierdza w wykładach *Collinsa* (wykłady *Moralphilosophie Collins* z semestru zimowego 1784-85): „Przykłady służą nam jako zachęta i do podążania za nimi, ale nie mogą być używane jako wzorzec”[285]. Takie sformułowanie może wydawać się niejasne, ponieważ, jak twierdzi Kant, mamy podążać za przykładami, ale jednocześnie nie używać ich jako wzorców. Jak zatem podążać bez wzorowania się? Dalszy fragment wspomnianych wykładów rzuca więcej światła na tę kwestię: „Przykład nie służy do imitacji, tylko do podążania za nim. Podstawa działania musi być wywiedziona nie z przykładu, ale z zasady; już gdy inni pokażą nam, że takie działanie jest możliwe, musimy podążać za ich przykładem i nie pozwolić innym przewyższyć nas w tym aspekcie”[286]. Możemy to rozumieć w następujący sposób. Niewłaściwe z moralnego punktu widzenia „imitowanie” lub kopiowanie przykładu ma miejsce wówczas, gdy jedynie powtarzamy to, co robi ktoś inny, ale bez refleksji na temat tego, dlaczego stanowi on dobry przykład do naśladowania. Innymi słowy: wówczas, gdy nie przemyślimy tego postępowania na własny użytek[287]. W *Antropologii* Kant pisze: „Naśladowca (*Nachahmer)* (w kwestiach moralnych) jest pozbawiony charakteru”[288].

Kant ostatecznie stwierdza, że nie powinniśmy próbować naśladować żadnej faktycznie istniejącej osoby czy zdarzenia, ale raczej mamy podążać za ideą rozumu stworzoną przez racjonalne podmioty, ideałem, który osoba lub wydarzenie jedynie reprezentuje lub czyni widocznym dla nas. W *Metafizyce moralności* pisze: „(…) nie porównanie z jakimkolwiek

[282] MS 383, podkreślenie oryginalne.
[283] Louden, *Kant's Human Being*, s. 92; por. KU 294; A 228.
[284] Gr 409.
[285] VM 333; tłum własne.
[286] Tamże 334; tłum własne.
[287] Louden, *Kant's Human Being*, s. 92.
[288] A 293.

innym człowiekiem (jakim on faktycznie jest), lecz raczej porównanie z ideą (człowieczeństwa) [określającą] jakim on powinien być, musi stanowić dla nauczyciela kryterium, którego nie traci on nigdy z oczu w swoich wychowawczych zabiegach"[289], ponieważ „(…) nic z tego, co dają nam inni, nie może być [dla nas] podstawą maksymy cnoty. Ta bowiem polega właśnie na subiektywnej autonomii praktycznego rozumu każdego człowieka, tak iż za pobudkę musi nam służyć nie postępowanie innych, lecz obowiązująca norma"[290]. Dlatego też jako strategię dla moralnego rozwoju Kant zaleca racjonalny i autonomiczny sposób korzystania z wzorców osobowych. Powinniśmy starać się dorównać a nawet przewyższyć osiągniecia i cechy moralnych wzorców, a kiedy idee przedstawia nam się wraz z realnymi przykładami moralnych dóbr, możemy zobaczyć które aspekty naszego moralnego charakteru i zachowania potrzebują doskonalenia[291]. W podobnym duchu pisze dalej w *Metafizyce*: „Dobry przykład (przykładne zachowanie) nie ma służyć za wzór, lecz tylko jako dowód na to, że obowiązek jest możliwy do spełnienia"[292]. Cnota w Kantowskim systemie moralnym jest więc silnie powiązana z rozumem i jemu podporządkowana.

3.3. Racje normatywne jako rdzeń podmiotowości

Zgodnie z tradycyjną interpretacją teorii Kanta twierdzi się, że tożsamość kantowskiego podmiotu moralnego sprowadza się do tego, co w nim autonomiczne, a więc rozumne. Stąd działania prawdziwie własne, autorskie, przynależne do danej osoby, wypływające z jej wewnętrznego ukonstytuowania, to te dyktowane przez imperatyw kategoryczny. Kant pisze w *Uzasadnieniu*: „Rozum musi się sam uważać za sprawcę swych zasad niezależnie od obcych wpływów, a więc [musi się sam uważać] za wolny jako rozum praktyczny, czyli jako wola istoty rozumnej; tj. wola tej istoty może być tylko przy przyjęciu idei wolności wolą własną (…)"[293]. Na pierwszy plan wysuwa się więc zdecydowanie rys racjonalny naszej tożsamości moralnej.

Chcąc przyporządkować stanowisko filozofa z Królewca do rozróżnień funkcjonujących we współczesnej filozofii podmiotu, można powiedzieć, że moralną podmiotowość w teorii Kanta tworzy struktura racji praktycznych, czyli struktura przekonaniowa, a nie motywacyjno-wolitywno-emocjonalna[294]. Za takim ujęciem Kantowskiego podmiotu optuje i rozwija je m.in. Korsgaard. To, co charakterystyczne dla ludzkiej

[289] MS 480.
[290] Tamże.
[291] Louden, *Kant's Human Being*, s. 92.
[292] MS 480.
[293] Gr 448.
[294] Por. J. Górnicka-Kalinowska *Tożsamość, wola, działania moralne*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2012, s. 61. Należy zauważyć, że wola jest w tym rozróżnieniu utożsamiana z pragnieniami (empirycznymi), a nie z praktycznym rozumem jak u Kanta.

podmiotowości w ujęciu Kantowskim, przekonuje komentatorka, to właśnie działanie dla racji. Racje, które regulują ludzkie działanie to racje normatywne[295].

Korsgaard, oryginalnie rozwijając koncepcję Kanta, twierdzi, że na wspomnianych racjach normatywnych nabudowują się, jak je zwie, „praktyczne tożsamości", tj. tożsamość człowieka, kobiety lub mężczyzny, wyznawcy pewnej religii, czy też tożsamość czyjegoś przyjaciela itd., w tym nasza tożsamość moralna. W odwołaniu do naszej praktycznej tożsamości oceniamy siebie, rozpatrujemy swoje życie jako warte przeżycia a działania jako warte podjęcia. Wszystkie te tożsamości dają zaś podłoże obowiązkom. Z jednej strony nasze racje wyrażają naszą tożsamość, nasza naturę, to, kim jesteśmy, ale też jednocześnie, z drugiej strony, sama ta tożsamość staje się podłożem naszych racji do działania. Zobowiązuje nas ona do czynienia zadość tymże racjom, by zapewnić jej trwanie[296]. Najważniejszą formą praktycznej tożsamości z perspektywy kantowskiej, wskazuje Korsgaard, jest nasze człowieczeństwo. Ta tożsamość moralna, czyli tożsamość zasadzająca się na świadomości bycia celem samym w sobie, jest jedyną konieczną tożsamością. Wszystkie inne formy praktycznej tożsamości mają znaczenie po części dlatego, że człowieczeństwo ich wymaga. Uznając zaś człowieczeństwo w sobie, musimy je uznać także w każdym innym. Źródłem normatywności moralnej jest zatem tożsamość wynikająca z naszego człowieczeństwa[297].

To, że Kantowska podmiotowość jest normatywnie ukonstytuowana, oznacza, zdaniem Korsgaard, że zdolność do posiadania podmiotowości zależy od istnienia pewnych normatywnych relacji i jednocześnie że możliwość realizacji tej zdolności (autorskie dokonanie działania) zależy od zgodności z tymi normami[298]. Normatywność wymaga od podmiotu decyzji i wysiłku woli, a o wyborze silniejszego motywu działania decydują racje, a nie pragnienia[299]. Tym bowiem, co jest istotą ludzkiego postępowania, w przeciwieństwie do tego, co tylko się w nas dzieje, jest to, że jest wybierane zgodnie z naszym ukonstytuowaniem, które zapewnia wolicjonalną jedność sprawcy, potrzebną do tego, by być autorem swego działania. W tym stwierdzeniu widzi Korsgaard zasadniczą różnicę między Humowską wizją podmiotowości (tzw. Combat Model) a wizją Kantowską (Constitution Model)[300]. Korsgaard nazywa kantowski model struktury działania „modelem konstytucyjnym" (postępując słusznie, działam zgodnie

[295] Racje normatywne to jeden z rodzajów racji praktycznych (te drugie definiowaliśmy już w 1. podrozdziale tego rozdziału).
[296] Korsgaard, *The Sources…* , s. 101.
[297] Tamże , s. 121-125.
[298] Korsgaard, *The Normative Constitution of Agency*, [w:] *Rational and Social Agency: Essays on the Philosophy of Michael Bratman*, red. M. Vargas i G Yaffe, Oxford University Press, New York 2014, https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/34257938/Korsgaard.The.Normative.Constitution.of.Agency.pdf?sequence=1&isAllowed=y, s. 3; dostęp 05.01.2019 r.
[299] Górnicka-Kalinowska *Tożsamość, wola, działania moralne*, s. 61.
[300] Korsgaard, *Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant*, „The Journal of Ethics" 29(1999), s. 2-3; Constitution Model jest też zdaniem Korsgaard charakterystyczny dla Platona .

z rozumem, ponieważ to jest zgodne z moim „ja", tym, jak się konstytuuję), który przeciwstawia „modelowi walki" (gdzie rozum i namiętności jako niezależne źródła motywacji toczą ze sobą walkę o prymat i kontrolę)[301]. W przypadku normatywnie ukonstytuowanej podmiotowości podjęcie działania, które może być traktowane jako nasze własne, oznacza, że mamy moc powziąć decyzję o swoim postępowaniu i robiąc z tej mocy użytek, tym samym „przemawiać" w swoim imieniu, jak na przykład przedstawiciel państwa robi to w jego imieniu[302].

Korsgaard, interpretując Kanta, wiąże zatem podmiotowość z integralnością. Jak bowiem wskazuje filozof, czynienie wbrew imperatywowi kategorycznemu powoduje „sprzeczność w naszej własnej woli"[303]. Działanie autorskie, rozumne, jako aktywność ściśle podmiotowa, z jednej strony jest ekspresją podmiotu ludzkiego (działania są zawsze czyjeś), z drugiej zapewnia nam poczucie wewnętrznej spójności, buduje i unifikuje naszą osobowość[304]. Jedność osoby zachowujemy dzięki poprzedzającej nasze działanie normatywności. Imperatyw kategoryczny Kanta to, zdaniem Korsgaard, zasada samoukonstytuowania, samoustanowienia podmiotu i właśnie z tego powodu jest on normatywnym standardem działania[305]. Samoustanowienie jako działanie *sensu stricto*, działanie autorskie, jest działaniem, które możemy przypisać w pełni całemu człowiekowi[306]. Tym, co powoduje, że działanie możemy przypisać podmiotowi jest bowiem to, że wyrasta ono z osobowej autonomii[307]. Jak pamiętamy, Kant pisze: „A zatem, twierdzę, że każdej istocie rozumnej mającej wolę musimy przyznać koniecznie także ideę wolności, w imię której jedynie działa. Albowiem w takiej istocie przedstawiamy sobie rozum, który jest praktyczny, tj. posiada przyczynowość w odniesieniu do swych przedmiotów. Nie można zaś pomyśleć sobie rozumu, który, by zachowując własną świadomość, w swych sądach ulegał obcemu kierownictwu, ponieważ wtedy podmiot przypisywałby [bliższe] określenie władzy sądzenie nie swemu rozumowi, lecz bodźcowi [zewnętrznemu]"[308]. Wybierając działanie w powyżej zarysowanym znaczeniu, integrujemy siebie w swojej osobie, a jak wskazuje Korsgaard, integralność to dla Kanta metafizyczna istota moralności[309].

Jak twierdzi Korsgaard, tak rozumiana normatywność moralna jest na tyle silnie związana z naszą tożsamością, z tym, kim jesteśmy, że mamy poczucie, że przekroczenie

[301] Warto zauważyć jednak, że Constitution Model, model nieprzeciwstawiający sobie rozumu i namiętności niekoniecznie musi dowartościowywać emocje. Takie postawienie sprawy może prowadzić też do innego wniosku, odwrotnego: dewaluacji emocji, jako zupełnie nieznaczących w perspektywie działania.
[302] Korsgaard, *The Normative Constitution of Agency*, s. 3.
[303] Gr 424.
[304] Górnicka-Kalinowska *Tożsamość, wola, działania moralne*, s. 61.
[305] Korsgaard, *Self-Constitution…*, s. 1;
[306] Taż, *The Normative Constitution of Agency*, s. 7-8.
[307] Taż, *Self-Constitution…*, s. 24.
[308] Gr 448.
[309] Korsgaard, *Self-Constitution…*, s. 26.

pewnych norm moralnych może być porównywalne ze śmiercią lub nawet od niej gorsze. Dlatego też czasem w obronie wartości ludzie potrafią oddawać swoje życie. Takie poczucie bierze się właśnie stąd, że dla większości ludzi jedyna rzecz, która mogłaby być tak zła, jak śmierć lub jeszcze gorsza od niej to nie być już nigdy więcej sobą[310].

3.4. Pedagogika wolności i racjonalności

Kant bardzo dużą wagę przywiązuje do kształtowania charakteru opartego na wolności i racjonalności już na etapie wprowadzania dzieci w świat moralności. Wychowanie moralne dla Kanta zawsze ma na celu wychowanie do wolności. Moralna edukacja ma być edukacją ku autonomii. Uczniowie muszą wiedzieć, że prawdziwa norma postępowania leży w ich własnym rozumie – nie w zachowaniu innych ludzi. Na przykład w *Pedagogice* pisze, że „uczniowie muszą działać na podstawie własnych maksym" a w *Metafizyce moralności* wskazuje nauczycielowi, by uświadamiał uczniom, że: „Twój własny rozum uczy cię i bezpośrednio nakazuje, co trzeba zrobić"[311]. Wolności mają być podporządkowane wszelkie zabiegi pedagogiczne na dwojaki sposób: z jednej strony, by młody człowiek wyszedł ze stanu zwierzęcości ku przyszłej wolnej osobowości, a z drugiej strony, by już na tym etapie, etapie dzieciństwa, przyzwyczajał się do wolności[312].

Co do pierwszego zadania (wychowanie do przyszłej autonomii), to czytając definicję moralnego wychowania zawartą w *Pedagogice*, spotykamy się z wyrażoną wprost deklaracją, że „wychowanie praktyczne albo moralne to takie, które powinno kształtować człowieka tak, by potrafił żyć jako istota działająca swobodnie (praktyczne jest wszystko to, co ma związek z wolnością). Jest ona wychowywaniem do osobowości, wychowaniem istoty swobodnie działającej, która będzie umiała utrzymać się sama oraz stać się członkiem społeczeństwa, ale mającej szacunek dla swej wewnętrznej wartości"[313]. Zatem celem etycznego wychowania człowieka pozostaje dla Kanta przed wszystkim ukształtowanie wolnej, autonomicznej osobowości wychowanka.

Zdaniem Kanta, wychowanie moralne ma uczyć autonomii woli i autonomii w myśleniu. Ma uczyć dziecko samodzielnego myślenia. Wedle królewieckiego filozofa, myślenie krytyczne oznacza myślenie samodzielnie o kryteriach moralnej słuszności i dobra[314]. Jak pisze w *Antropologii*: „Jeśli pozwalamy by inni myśleli za nas przez ślepe podążanie za

[310] Taż, *The Sources…* , s. 17-18.
[311] P 475; MS 481; Louden, *Kant' Human*…, s. 103.
[312] P 454.
[313] Tamże.
[314] Louden, *Kant' Human*…, s. 92.

przykładem, jesteśmy tchórzami: brakuje nam odwagi używania własnego rozumowania”[315], a w *Pedagogice*: „Człowiek może być albo tylko wytresowany, ułożony, mechanicznie wyuczony, albo naprawdę oświecony. Tresuje się psy, konie, ale można też tresować i ludzi. Nie kończy się jednak na tresowaniu, lecz chodzi przede wszystkim o to, by dzieci nauczyły się myśleć. To prowadzi do zasad, z których wynikają wszelkie działania”[316].

Według Kantowskiej pedagogiki, dziecko w swoim rozwoju moralnym ku pełnej dojrzałości powinno poznawać racje, jakie stoją za właściwymi i niewłaściwymi zachowaniami – w tym celu, żeby właściwe przekonania stały się częścią jego samego i były trwałe. Kant, jak czytamy w *Pedagogice*, ma bardzo współczesne podejście do kwestii karania i nagradzania jako metody wychowawczej. Pisze: „Kultura moralna musi się opierać na zasadach, a nie na karności. To zmniejsza częstotliwość złych zachowań, ona też kształtuje sposób myślenia. Trzeba pilnować, by dziecko przyzwyczajało się do postępowania według zasad, a nie jakichś mechanizmów. Dzięki karności pozostanie tylko pewien nawyk, który jednak z latami zaniknie. Dziecko powinno uczyć się postępować według zasad, których słuszność samo rozumie”[317]. Faktycznie, z psychologicznego punktu widzenia, karanie i nagradzanie jest najmniej trwałym wpływem, który możemy wywrzeć na dziecko, by w przyszłości stało się właściwie postępującym człowiekiem. Internalizacja zasad przez młodego człowieka stanowi mocniejszy, pewniejszy fundament rozwoju moralnej osobowości i rodzi nadzieję na właściwe postępowanie w przyszłości, gdyż kryje się za tym silny mechanizm dążenia do posiadania przez człowieka słuszności.

Co do drugiego zadania (przyzwyczajania do wolności), to już od wczesnego dzieciństwa wychowanek powinien tę wolność odczuwać – na ile to możliwe. Kant postuluje: „Aby dziecku od najwcześniejszego dzieciństwa pozostawić swobodę we wszystkim (pominąwszy te rzeczy, przy których samo może sobie zaszkodzić, np. chwytając za ostry nóż), byleby tylko nie ograniczało wolności innych”[318]. Kant apeluje, żeby uświadamiać to dzieciom, by mówić wychowankom o tym, jak ta nauka wpłynie na ich życie praktyczne: „Trzeba dziecko przekonywać, że nakłada się na nie takie ograniczenia, które nauczą je korzystać z własnej wolności, że się je ukulturalnia po to, by mogło kiedyś stać się wolne, tzn. niezależne od opieki innych”[319] i dalej: „Jeżeli chodzi o kształtowanie umysłu, które także w pewien sposób można

[315] A 229; Louden, *Kant' Human*…, s. 92
[316] P 449.
[317] Tamże 479.
[318] Tamże 454.
[319] Tamże 454.

nazwać fizycznym, to należy szczególnie pamiętać o tym, by dyscyplina nie była niewolnicza. Lecz by dziecko zawsze czuło swą wolność, nie przeszkadzając przy tym innym"[320].

Co może wydawać się zaskoczeniem, obserwujemy tu pewną zbieżność z pajdocentryczną i negatywną pedagogiką Jeana J. Rousseau, który apelował w *Emilu*, by pozwolić dzieciom rozwijać się naturalnie i interweniować tylko wówczas, gdy będą siebie nawzajem krzywdzić, czyli nie uczyć cnoty ani prawdy, ale chronić serce od wady i umysł od błędu. Kant natomiast w *Pedagogice*[321] wskazuje na negatywną edukację jako pierwszy jej stopień – ze względu właśnie na wolność[322]. Jak widzimy Kant podkreśla rolę racjonalności nie tylko w przypadku dojrzałych podmiotów moralnych, ale zaleca stopniowe wprowadzanie w świat autonomii już dzieci.

*

Przypisywanie Kantowi poglądu racjonalistycznego w etyce ma, jak mogliśmy się przekonać, mocne uzasadnienie. Filozof opowiada się za racjonalistyczną koncepcją etyki z trzech głównych powodów. Po pierwsze, by dać mocne ugruntowanie metafizyce moralności, która – jego zdaniem – ma składać się z twierdzeń koniecznych i powszechnie normatywnych. Po drugie, po Kantowsku rozumiana motywacja moralna gwarantuje bezinteresowność naszych działań i w sposób nieprzypadkowy prowadzi do słusznego postępowania, gdyż postępując pod jej wpływem, działamy na podstawie słusznych racji. Po trzecie natomiast, z racjonalistycznym systemem wiąże się założenie, tak przez Kanta cenionej, wolności, bez której nie sposób wyobrazić sobie moralnej podmiotowości.

Część badaczy widzi jednak w teorii etycznej Kanta również miejsce dla emocji. Jak zobaczymy w kolejnym rozdziale, na gruncie kantyzmu można próbować szukać różnych funkcji dla uczuć w moralnym działaniu i budowaniu moralnej osobowości.

[320] Tamże 463.
[321] Tamże 454; Tamże 459.
[322] Louden, *Kant's Impure*…, s. 37.

II. Rozdział. Naturalizujące interpretacje etyki Kanta

Od lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku daje się zauważyć nowa tendencja w badaniach nad etyką Kanta. Wielu interpretatorów myśli tego filozofa staje w kontrze wobec wypracowanej we wcześniejszych dziesięcioleciach wizji etyki kantowskiej jako eliminującej uczucia ze sfery moralnej. Głównym motorem tego zwrotu stał się coraz bardziej zaznaczający się na arenie filozoficznej głos współczesnej etyki cnót, powstałej w połowie ubiegłego stulecia. Ta nowa koncepcja w filozofii moralnej, podkreślająca wagę emocji w moralności, ostrze krytyki skierowała właśnie w stronę etyki kantowskiej za rzekomo zbyt ubogą, jednostronną wizję życia moralnego i moralnego podmiotu. W związku z tym przedstawiciele kantyzmu rozpoczęli prace z jednej strony nad formułowaniem argumentów broniących tradycyjnych ujęć etyki Kanta, a z drugiej strony nad poszukiwaniem nowych, świeżych interpretacji etyki kantowskiej, uwzgledniających intuicje etyków cnót: głównie w kwestii dowartościowania roli podmiotu w moralności i to – co ważne – podmiotu empirycznego z całym jego uposażeniem emocjonalnym. Jak bowiem zobaczymy w pierwszym podrozdziale tego rozdziału, istnieje w filozofii dość poważna i silnie zakorzeniona w tradycji konkurencja dla kantowskiej wizji działania, czyli alternatywa w postaci naturalistycznej psychologii moralnej, traktująca emocje jako niezbywalny, a czasem wręcz główny element ludzkiego działania.

W ramach rozwijania wspomnianych najnowszych ujęć etyki kantowskiej, po pierwsze, podejmuje się próby wykazania, że Kant nie widział w uczuciach wroga moralności, którego należy eliminować z moralnego życia. Emocje mogą więc w jego wizji współwystępować z działaniami moralnie dobrymi. Po drugie, część komentatorów dowodzi, że filozof z Królewca dostrzegał też pozytywną, wspierającą rolę emocji w odniesieniu do moralnego działania. Również dla Kanta oczywistym było, że w przypadku ludzi – inaczej niż w przypadku na przykład Boga – musi istnieć także ta „uczuciowa" strona moralności[1]. Ostatecznie pojawiają się również głosy najbardziej radykalne: o przyznawaniu przez Kanta *sensu stricto* moralnego znaczenia uczuciom – też tym empirycznym. Są to głównie koncepcje próbujące inkorporować elementy etyki cnót, jej wizję moralności, do etyki Kanta. Próby te pochodzą zarówno ze strony samych kantystów jak i przedstawicieli etyki cnót. Przyjrzymy się tym interpretacjom, poddając je wewnętrznej krytyce.

1. Emocje jako element działania w etykach naturalistycznych

Zanim przejdziemy do przedstawienia naturalistycznych ujęć etyki kantowskiej i prób usprawiedliwiania znaczącej roli emocji w tym systemie, należałoby przybliżyć kwestię tego, jak

[1] Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory,* s. 132; por. Gr 460; MS 406.

emocje i ich rola w ludzkim działaniu widziane są w samym paradygmacie etyki naturalistycznej, czyli etyki tłumaczącej ludzkie działania za pomocą pojęć zaczerpniętych z nauk szczegółowych. Z jednej strony mamy tu teorie nawiązujące do filozofii moralnej XVIII-wiecznych brytyjskich sentymentalistów z Hume'em na czele, które kładą nacisk na emocjonalny wymiar moralnej motywacji, z drugiej zaś część koncepcji neoarystotelesowskich, sytuujących emocje w strukturze moralnej osobowości. Ponadto warto zapoznać się też w zarysie ze współczesnymi badaniami empirycznymi, na których wszak z założenia chcą bazować znaturalizowane psychologie moralne.

1.1. Emocje jako motyw działań

Naturalistyczna etyka i teoria działania uznają emocje za konieczny, a nawet główny element działania. Ewaluacja moralna pojmowana w kategoriach odpowiedzi emocjonalnej była częścią teorii tak zwanego moralnego sentymentalizmu. Jego przedstawiciele to żyjący w osiemnastym wieku filozofowie tacy jak Anthony A. C. Shaftesbury, Francis Hutcheson czy Adam Smith oraz Hume. Wedle tej teorii uczucia są źródłem sądów moralnych i prowadzą do właściwego moralnie zachowania. Sentymentaliści mówili tu o specjalnym moralnym zmyśle. Współcześni kontynuatorzy tej opcji filozoficznej: Annette Baier, John Simon Blackburn, John Mackie, często posługują się na przykład analogią wartości moralnych i kolorów, by zobrazować działanie takiego zmysłu[2]. Według tego ostatniego autora wartości moralne są z tego powodu subiektywne, że zostają wywołane w naszych zmysłach przez rzeczy oddziaływające na nasze narządy, tak jak kolory są wywoływane przez rzeczy oddziałujące na nasz narząd wzroku[3].

Przedhumowscy sentymentaliści uczynili kluczowym pojęciem swoich teorii moralnych pojęcie natury (ludzkiej), ich zdaniem niezmiennej, chcąc oddzielić moralność od religii[4]. Twierdzili, że ludzie dokonują tylko tych czynów, do których pobudza ich naturalne uczucie lub instynkt[5]. Hutcheson podzielił racje ludzkiego postępowania na pobudzające (będące faktycznym motywem działania) i uzasadniające (angażujące naszą aprobatę, wskazujące na najlepszy sposób działania), starając się wykazać, że oba rodzaje zakładają pierwotniejsze, naturalne uczucia: za racjami pobudzającymi kryją się instynkty i afekty, a za uzasadniającymi – zmysł moralny[6].

---

[2] C. Bagnoli, *Introduction*, [w:] *Morality and the Emotions*, red. C. Bagnoli, Oxford University Press, New York 2011, s. 7.
[3] Por. J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Londyn 1990, s. 15–49.
[4] Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume'a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 34.
[5] Tamże, s. 42.
[6] F. Hutcheson, *Illustrations Upon the Moral Sense*, [w:] *British Moralists, being Selections from Writers principally of the Eighteenth Century*, red. L.A. Shelby-Bigge, t. 1, Clarendon Press, Oxford 1897, s. 404-405.

Zdaniem sentymentalistów, rozum jedynie dobiera środki do celu wyznaczonego przez uczucie, nie może sam ustanowić celu ostatecznego. Ten ostatni jest wyznaczany przez uczucie, gdyż w innym wypadku pobudki instrumentalnego rozumu prowadziłyby do regresu w nieskończoność kolejnych celów, będących środkami do osiągania celów dalszych[7]. Sentymentaliści, jak można rozumieć, dlatego starali się wykazać, że rozum nie wystarcza do motywowania działania, ponieważ w ten sposób mogli sprzeciwić się racjonalistycznej koncepcji moralnej oceny i moralnego obowiązku. W ich ujęciu bowiem czyny oceniamy na podstawie dyspozycji podmiotu. Ocena jest pozytywna, gdy działanie jest podejmowane pod wpływem naturalnego uczucia życzliwości[8].

Najbardziej wpływową postacią spośród sentymentalistów, przedstawiających naturalistyczny obraz czynników pobudzających do etycznego działania, stał się Hume[9], zapoczątkowując całą tradycję posthumowską w myśleniu o moralnej motywacji. Odrzucał on twierdzenie, że rozum bezpośrednio motywuje nas do działania i że jest coś takiego jak „praktyczny rozum". Emocje są też w jego systemie bardziej podobne do pragnień niż przekonań (konatywny rdzeń emocji), co stawia tę teorię w opozycji do wizji kognitywnej[10]. W terminologii Hume'a *passions*, czyli „namiętności", to zarówno uczucia jak i pragnienia (inaczej niż u Kanta), a nawet też i wola, jako pewna impresja[11].

Hume pisze w *Traktacie o naturze ludzkiej*, że rozum jest niewolnikiem uczuć[12] i to właśnie namiętności są motorem ludzkiego działania. Rozum sam w sobie nie jest wyposażony w żadną władzę praktyczną. Znamienne i dobitne są słowa filozofa ze wspomnianego *Traktatu*: „(…) rozum sam nie może nigdy być motywem żadnego aktu woli; (…) nie może nigdy przeciwstawiać się uczuciom w kierowaniu wolą"[13]. Hume podważa tym samym możliwość samodzielnego inicjowania działań przez ludzki rozum. Motywować do moralnego działania może według Hume'a albo uczucie aprobaty / dezaprobaty albo uczucie życzliwości albo też nadzieja na własną pomyślność. Humowską teorię motywacji moglibyśmy zatem zawrzeć w dwóch następujących punktach: 1) bierność rozumu wobec sfery działania, 2) możliwość zapoczątkowywania działania jedynie dzięki uczuciom i pragnieniom[14].

---

[7] Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych...*, s. 38-39.
[8] Tamże, s. 42.
[9] Hume nie tylko łączył z emocjami moralną motywację, ale w ogóle całą sferę moralną (zarówno aspekt praktyczny jak i epistemiczny). Jego zdaniem rozum nie jest też w stanie odróżnić tego co dobre, cnotliwe od tego co złe, występne. Sfera moralna to bowiem obszar impresji (wrażeń), a nie idei (na te dwa obszary dzielił Hume zawartość naszego umysłu).
[10] Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych...*, s. 42.
[11] M. Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii David Hume, Max Scheler*, TAiWPN UNIWERSITAS, Kraków 1999, s. 71.
[12] Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, s. 188.
[13] Tamże, s. 186.
[14] Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii David Hume, Max Scheler*, s. 71; por. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, 185-193.

Należy jednak zaznaczyć, że Hume dopuszczał pośredni wpływ rozumu teoretycznego (rozumowania demonstratywnego) na czyny, na ludzkie postępowanie. Dzieje się tak, zdaniem brytyjskiego filozofa, wówczas, kiedy rozum kieruje sądami dotyczącymi przyczyn i skutków[15], czyli wówczas, gdy za jego pomocą możemy sformułować twierdzenie na temat przyczyny i skutku, który umożliwi nam zaspokojenie pragnienia[16]. Człowiek jest więc w stanie iść za wskazaniami rozumu, gdy ten podpowiada mu najlepsze środki do realizacji pragnienia, na przykład racjonalne gromadzenie funduszy na podróż dookoła świata.

Zdaniem Hume'a, istnieją zatem tylko dwa sposoby, na jakie rozum może wpływać na nasze postępowanie: „Bądź wtedy, gdy budzi uczucie, informując nas, iż istnieje coś, co jest właściwym dla niego przedmiotem; bądź też, gdy odkrywa powiązanie między przyczynami i skutkami tak, iż daje nam środki, byśmy mogli dać folgę naszemu uczuciu"[17]. W związku z tym uczucie zawsze jest elementem koniecznym do wywołania działania, motywem bezpośrednim. Rozum jedynie albo nakierowuje na uczucie, albo podsuwa środki do realizacji pragnienia, środki, których już pierwotnie pragniemy, gdyż, zgodnie z tezą Hume'a, pragnienie celu zawiera w sobie pragnienie środków[18]. Zdecydowanie jednak nie możemy mówić o motywacji do działania, jeżeli wspomnianym aktywnościom rozumu nie towarzyszą uczucia[19].

Jeśli, zdaniem Hume'a, to uczucia są motorem wszelkich działań, również słusznych moralnie, to można wobec tego zapytać, w jaki sposób filozof radzi sobie z wytłumaczeniem postępowania moralnego pomimo posiadania przez sprawcę również uczuć nieprzychylnych innym ludziom; czy ogólniej – jak w takim ujęciu odróżnić tu motywację moralną od pozamoralnej. Etyka Kanta pozwala na uporanie się z tym problemem dzięki wprowadzeniu kategorii moralnego obowiązku, odnoszącego się do klasy działań, które podmiot moralny powinien spełniać. U Hume'a również pojawia się pojęcie obowiązku, ale nie pełni ono tak ważnego miejsca w jego teorii. Często w związku z tym określa się filozofię moralną brytyjskiego filozofa jako niesymetryczną, tyczącą się przede wszystkim dobra i zła, a pomijającą kwestię powinności[20]. W etyce Hume'a obowiązek moralny dochodzi do głosu, gdy uczucia powstałe w wyniku spojrzenia na sytuację z własnego punktu widzenia wchodzą w konflikt z uczuciami związanymi z punktem widzenia tzw. bezstronnego obserwatora, instancji mającej zagwarantować obiektywność humowskiej etyki[21]. Wyobrażenie takiego

[15] Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, s. 187.
[16] Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych*, s. 91.
[17] Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, s. 246.
[18] Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych*, s. 92. Choć jednak w niektórych sytuacjach społecznych, zauważa Hume, należy w większym stopniu wspomóc się rozumem (zob. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, s. 290).
[19] Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii David Hume, Max Scheler*, s. 75.
[20] Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych*, s. 164.
[21] Tamże, s. 166-167.

idealnego widza prowadzi do przyjęcia przez sprawcę perspektywy, z której różne punkty widzenia dane dzięki oddźwiękowi uczuciowemu (*sympathy*) równoważą się[22]. Hume widzi bowiem człowieka jako z jednej strony działający podmiot moralny, z drugiej – jako moralnego obserwatora. Zdaniem filozofa tym, co czyni cnotami naturalne motywujące nas do działania ludzkie cechy takie jak np. życzliwość, jest to, że ludzie jako bezstronni widzowie czują aprobatę wobec tych cech. Ponieważ jednak nie jesteśmy w pełni cnotliwi (i barak na w związku z tym właściwych pobudek), czasem motywuje nas ocena (przyjęta z punktu widzenia idealnego obserwatora), że pewne pobudki są cnotliwe i powinny być przez nas wzmacniane[23]. Poczucie obowiązku motywuje, gdy osoba staje się obserwatorem swoich własnych działań i w związku z tym doświadcza uczucia dezaprobaty wobec samego siebie, gdy uświadamia sobie, że nie posiada właściwych motywów. Wspomniane uczucie samo staje się wobec tego uczuciem motywującym, ponieważ skłania osobę do podjęcia działania, które cnotliwy mógłby podjąć w analogicznej sytuacji (skłania do przyjęcia pewnego motywu w praktyce)[24]. Obowiązek moralny, według Hume'a, zasadza się więc ostatecznie na skłonności do wykonywania czynów, skłonności, która powstaje jako następstwo niezadowolenia z niepodjęcia słusznego działania. Nie można zatem definiować powinności w etyce Hume'a jedynie za pomocą pojęć odnoszących się do wartości moralnej[25]. O posiadaniu moralnego obowiązku możemy mówić dopiero wówczas, gdy posiadamy motyw pobudzający nas do działania. To zatem uczucie zmusza nas do działania, uczucie nadaje wymaganą konieczność powinności[26]. Takie ujęcie motywacji różni się jednak od motywacji właściwej cnotliwemu, czyli tej, która jest moralnym ideałem w etyce Hume'a. Cnotliwy jest bowiem motywowany własnym uczuciem, np. życzliwości, bezpośrednio; motywacja moralna w klasycznym sensie (jako skłaniająca do słusznych czynów dlatego, że są słuszne) pojawia się zaś tylko wówczas, gdy tej pierwszej pobudki zabraknie[27].

Z humowską teorią moralnej motywacji wiąże się też poważniejszy problem. Jak się wydaje, jeśli konsekwentnie trzymać się będziemy humowskiego założenia, iż rozum nie może być motorem działań, zagubimy perspektywę uzasadniających racji działania[28], które, jak pamiętamy, wyróżnił już sam Hutcheson. Oprócz motywów, które wyjaśniają w sposób przyczynowy ludzkie działanie, istnieją też racje, które uzasadniają nasze czyny. Te drugie racje,

[22] A. Grzeliński, *Kategorie „podmiotu" i „przedmiotu" w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005, s. 230.
[23] E. S. Radcliffe, *How Does the Humean Sense of Duty Motivate?*, „Journal of the History of Philosophy" 34(1996), s. 383-384.
[24] Tamże, s. 401-402.
[25] Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych*, s. 177-178.
[26] Tamże, s. 189.
[27] Radcliffe, *How Does the Humean Sense of Duty Motivate*s?, s. 406.
[28] R. D. Broiles, *The moral philosophy of David Hume*, M. Nijhoff, The Hague 1964, s. 51-70.

normatywne, służą do określania, który sposób działania jest najlepszy w danej sytuacji[29]. Hume'owi zarzuca się, że jedynymi racjami praktycznymi, na jakie wskazuje, są racje wyjaśniające, których źródłem są motywy rozumiane jako bezpośrednie przyczyny działań. Dla Hume'a jedyne moralne sądy, które wpływają na nasze zachowanie, to sądy wywiedzione z wrażeń pochodzących ze zmysłu moralnego. Co ważne, moralne przekonania wywiedzione ze zmysłu, pochodzące z impresji, nie tylko faktycznie powodują działania, ale muszą (koniecznie) powodować konkretne działania. Skoro bowiem rozum sam z siebie nie może powodować działań, to uczucie pochodzące ze zmysłu moralnego musi zawsze powodować działania, a nie tylko czasem móc to czynić. W innym przypadku działanie byłoby powodowane właśnie rozumem[30]. Racje uzasadniające nie mogą być zatem w sentymentalizmie, jak się wydaje, racjami praktycznymi. Inaczej to, co Hutcheson nazywa racjami uzasadniającymi, *de facto* musiałoby sprowadzać się do racji wyjaśniających, skoro niemożliwy jest poznawczy dystans do wrażeń pochodzących ze zmysłu moralnego, które powodują nasze działania. Jeśli racje uzasadniające to racje angażujące naszą rozumową aprobatę, wskazujące na najlepszy sposób działania, muszą wspomniany dystans zakładać.

Spośród filozofów współczesnych zaprezentowaną humowską linię rozumowania reprezentuje głównie Allan Gibbard[31]. Samo zaś najogólniejsze ujęcie motywacji moralnej, jako angażującej emocje, jest podzielane obecnie przez sporą część badaczy[32]. Jak podaje Marek Pyka, możemy wyróżnić dwie wersje, mocniejszą i słabszą, w jakich pojawia się humowska teoria motywacji we współczesnych dyskusjach. Obie wersje zakładają, że najistotniejszym elementem motywacji jest obecność pragnienia wraz z odpowiednim przekonaniem o strukturze środek – cel. Wersja mocniejsza dodaje jeszcze warunek o możliwości wykrycia tego pragnienia w strumieniu świadomości[33]. Współczesnym reprezentantem humowskiego modelu motywacji w wersji mocniejszej jest między innymi Donald Davidson, który podaje następujące określenie działania z danego powodu, nazywając to sformułowanie zasadą praktycznej racjonalizacji[34]: „Kiedy ktoś działa z jakiegoś powodu, to po pierwsze, jest nastawiony na spełnianie danego rodzaju działań i, po drugie, żywi przekonanie, że podejmowane działanie jest właśnie tego rodzaju"[35]. Co ciekawe jednak, pierwszy warunek, który bywa też tłumaczony jako „postawa pro"[36] lub też „sprzyjająca postawa sprawcy"[37] obejmuje *de facto* wiele czynników, również

[29] Rutkowski, *Obowiązek moralny…*, s. 59.
[30] Broiles, *The moral philosophy of David Hume*, s. 52-54.
[31] Tamże.
[32] Tamże, s. 75-76; zob. też M. Barcz, *Mechanika działań. Filozoficzny spór wokół przyczynowej teorii działania*, PWN, Warszawa 2020.
[33] Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii David Hume, Max Scheler*, s. 76.
[34] Rutkowski, *Dlaczego potrafimy działać moralnie?*, s. 66.
[35] D. Davidson, *Action, Reasons and Causes*, „The Journal of Philosophy" 60(1963), s. 685, tłum. własne.
[36] Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii David Hume, Max Scheler*, s. 76.

pozaemocjonalnych. Mogą to być bowiem zarówno pragnienia, chęci, skłonności, jak i poglądy moralne, zasady estetyczne, uprzedzenia, konwencje oraz cele i wartości, o ile prowadzą one do podjęcia przez podmiot danego rodzaju działania[38]. Jeśli zatem „postawa pro" obejmuje poglądy moralne, to też te, które dotyczą na przykład moralnego obowiązku[39], a przecież koncepcję tę od koncepcji racjonalistycznych powinno odróżniać naturalistyczne ujęcie pragnień („postawy pro"), jako związanych jedynie z potrzebami naturalnymi[40]. W końcu również u Kanta możemy mówić o motywacji jako „postawie pro", tyle że niesprowadzonej do psychologicznego pragnienia, ale obejmującej jedynie racjonalne elementy skłaniające do działania (szacunek do prawa)[41]. Jak więc widać, nawet współcześni autorzy wpisujący się w tradycję humowską dostrzegają niepełność wizji ograniczającej motywację do wymiaru emotywnego, postulującej całkowitą naturalizację owej motywacji.

1.2. Struktura emocjonalna jako element tożsamości

W pierwszym rozdziale (podrozdział 3., paragraf 3.3) prezentowaliśmy tradycyjną wykładnię podmiotowości u Kanta, zgodnie z którą moralną podmiotowość tworzy struktura normatywnych racji działania. Konkurencyjną wizję podmiotowości, jako tożsamości przynajmniej częściowo o charakterze wolitywno-motywacyjno-emocjonalnym przyjmuje wielu współczesnych autorów, takich jak między innymi Williams, Lawrence A. Blum czy Harry Frankfurt.

Tym, co, zdaniem Williamsa, tworzy nasze moralne sylwetki, jest struktura charakteru ufundowana na moralnych uczuciach, na zdolności do twórczych reakcji emocjonalnych. Williams krytykuje Kanta, zarzucając mu, że oświeceniowy filozof omija zasadnicze jądro osobowości moralnej, gdyż nasze reakcje moralne, takie jak na przykład wyrzuty sumienia, czy poczucie winy są silnie zakorzenione w uczuciach i spontaniczne. Dlatego też właśnie w uczuciach szukamy dodatkowych uzasadnień niejednoznacznych sytuacji moralnych; w nich tkwi siła moralnych przekonań oraz kryterium trwałości tychże przekonań. Zdaniem Williamsa u podłoża spójności, jedności i zrozumiałości ludzkiego postępowania leży właśnie struktura emocjonalna danej osoby. Nasze działania moralne mogą być właściwie interpretowane tylko wówczas, gdy będą widziane jako części wpisujące się w szerszą strukturę naszego ja: naszej sylwetki moralnej, u podłoża której znajdują się emocje, takie jak np. współczucie. Williams nie

[37] Rutkowski, *Dlaczego potrafimy działać moralnie?*, s. 66.
[38] Tamże.
[39] Tamże, s. 68.
[40] Tamże, s. 66; Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii David Hume, Max Scheler*, s. 75.
[41] Podobne intuicje, jak zauważa Pyka (Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii David Hume, Max Scheler*, s. 75) znajdujemy w pracy Karola Wojtyły, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów św. Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, „Roczniki Filozoficzne" 6(1958), s. 13-31, który pisze, że przy założeniu istnienia pragnień duchowych – wywoływanych bezpośrednio przez rozum – różnica między humowską a racjonalistyczną teorią motywacji znika (Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii David Hume, Max Scheler*, s. 75).

zgadza się z Kantem, uważającym emocje za zbyt kapryśne, pasywne i przypadkowo przypisane do konkretnej osoby, by na ich bazie móc ufundować moralną podmiotowość. Jak przekonuje Williams, do pewnego stopnia potrafimy je kontrolować. Emocje bowiem „angażują myśl" przez odwołanie do obiektu: mogę zacząć widzieć przedmiot moich emocji w innym świetle dzięki wpływowi przekonań, a za tym idzie zmiana emocji, mogę się też wobec nich dystansować; m.in. na tym właśnie polega wychowanie. Od elementów empirycznych, choć w jakiejś mierze niezależnych od nas, nie sposób uciec w etyce, chcąc charakteryzować człowieka w kategoriach stopniowania oceny moralnej[42].

Podobne stanowisko reprezentuje Blum, posługując się kategorią kompleksowo ujętej postawy moralnej. Postawę tę budują jednocześnie emocje i przekonania normatywne, chociaż te pierwsze są elementem najważniejszym, ponieważ motywują do działania. W naszym postępowaniu jesteśmy odpowiedzialni za całą naszą postawę. Oceniając moralnie nasz stosunek do ludzi („bycie-wobec-innych"), czyli np. zachowania rasistowskie, wywyższanie się czy instrumentalne traktowanie ludzi, nie oddzielamy warstwy uczuciowej od warstwy i przekonaniowej naszego podejścia. Postawy moralne nie mogą być zatem postrzegane jako wynik chłodnej racjonalnej kalkulacji, decyzji i wyboru, choć decydują o ocenie moralnej nas jako osób. Jeśli zatem chcemy wpływać na rozwój naszej osobowości moralnej, radzi Blum, powinniśmy rozwijać w sobie uczucia altruistyczne[43].

Do przedstawicieli takiego wolicjonalno-emocjonalnego ujęcia moralnej podmiotowości możemy też zaliczyć Frankfurta, choć w jego koncepcji osobowość moralna obejmuje jedynie pragnienia wyższe, złożone, z wyraźną komponentą racjonalną, tak zwane pragnienia drugiego rzędu. Ograniczają one i porządkują proste spontaniczne emocje i motywy, stanowiące dążenia pierwszego rzędu[44]. Jednocześnie jednak nawet dążenia drugiego rzędu wciąż pozostają pragnieniami zabarwionym emocjonalnie, gdyż Frankfurtowa wola, jak zauważa Joanna Górnicka-Kalinowska, mimo, że prowadzi nas ku wyższym pragnieniom, kontrolując proste chcenia, pełni jedynie funkcję techniczną: osiągnięta za jej sprawą moralna dyscyplina zasadza się na strukturze emocjonalnej. Naszą osobowość moralną konstruują więc w koncepcji Frankfurta przekonania, ale jedynie przy współpracy z odpowiednimi emocjami[45].

Powyższe ujęcia moralnej podmiotowości sugerują, na co wskazuje Górnicka-Kalinowska, że to nie uczucia, jak w tradycyjnych racjonalistycznych koncepcjach, są wobec nas

[42] B. Williams, *Emocje i moralność*, [w:] tenże: *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1999; Górnicka-Kalinowska *Tożsamość, wola, działania moralne*, s. 67-68.
[43] L. A. Blum, *Wola, uczucie, podmiot*, tłum. A. Sierszulska, [w:] *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Aletheia Warszawa 2001.
[44] H. Frankfurt, *Identyfikacja i zewnętrzność*, tłum. S. Stecko, [w:] *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Aletheia Warszawa 2001, s. 363–375.
[45] Górnicka-Kalinowska *Tożsamość, wola, działania moralne*, s. 69-70; Frankfurt, *Identyfikacja i zewnętrzność*.

zewnętrzne i pasywne, ale właśnie przekonania. Te ostatnie nie wydają się bowiem przedmiotem naszego wyboru, tak jak uzyskana wiedza, której nie możemy utracić tylko na mocy naszej wolnej decyzji. To raczej struktura uczuciowa, wola w znaczeniu Arystotelesowskim, tworzy, zdaniem przedstawionych autorów, naszą moralną aktywność, organizując przypadkowe motywy i pierwotne skłonności[46].

1.3. Rola emocji w działaniu wedle niektórych współczesnych badań empirycznych

Współczesna psychologia moralna w jej wydaniu naturalistycznym szczególnie podkreśla, w jak dużym stopniu uczucia wpływają na nasze postępowanie. Zdaniem jej przedstawicieli emocje mają zdecydowanie większy wpływ na mechanizmy ludzkiego działania niż widzą to etycy normatywni[47]. Ci pierwsi powołują się w obronie swojego stanowiska na różne eksperymenty naukowe. Jak próbują dowodzić na podstawie badań empirycznych niektórzy psychologowie i teoretycy działania samo rozumowanie praktyczne zawiera już automatyczne, niedeliberatywne, nieintencjonalne i nieświadome procesy mentalne. Również działania, które traktujemy jako intencjonalne, zdają się pociągać za sobą pewne istotne procesy przebiegające w sposób automatyczny[48]. Doświadczenia takich badaczy jak Robert B. Zajonc, Antonio Damasio i John LeDoux wydają się zaś dowodzić, że emocje poprzedzają myślenie[49].

Istnieją badacze, którzy twierdzą, że pozaracjonalne elementy ludzkiego działania są wręcz decydujące dla jego przebiegu. Jak pokazują neuropsychologiczne eksperymenty Benjamina Libeta z lat 80-tych XX w. dotyczące świadomej i dowolnej inicjacji ruchu[50], nawet w przypadkach, które zazwyczaj traktujemy jako przykłady działania wolnego, „potencjał gotowości"[51], czyli szczególny sygnał elektrofizjologiczny determinujący podmiot do podjęcia działania, ma miejsce jeszcze przed uformowaniem intencji lub powzięciem decyzji przez podmiot[52]. Zadaniem badanych w jednym ze wspomnianych doświadczeń[53] było wykonywanie ruchów ręką w wybranym przez siebie czasie oraz zapamiętanie momentu decyzji (badani mieli przed oczami specjalny zegar). Za pomocą badania EEG mózgu udało się stwierdzić, że moment

[46] Górnicka-Kalinowska *Tożsamość, wola, działania moralne*, s. 70.
[47] Bagnoli, *Introduction*, s. 16.
[48] Tamże.
[49] R. Zajonc, *Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences*, „American Psychologist", 35(1980), s. 151-175; A. Damasio, *The Feeling of what Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt Brace and Co., New York, 1999; J. LeDoux, *The emotional Brain*, Simon & Schuster, New York, 1996; [za:] Bagnoli, *Introduction*, s. 18.
[50] B. Libet, *Are the mental experiences of will and self-control significant for the performance of a voluntary act?*, „Behavioral and Brain Sciences" 10(1987), s. 783-786, [za:] Bagnoli, *Introduction*, s. 17.
[51] Pojęcie potencjału gotowości wprowadziły prace Hansa Helmuta Kornhubera i Lüdera Deeckego.
[52] Bagnoli, *Introduction*, s. 16-17.
[53] B. Libet, C.A. Gleason, E.W. Wright, D.K. Pearl, *Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act*, „Brain" 106(1983), s. 623–642.

podjęcia świadomej decyzji poprzedzał ruch ręki o 200 milisekund, natomiast symetryczny potencjał gotowości (RP), reprezentujący aktywność neuronalną obu półkul mózgowych, pojawiał się średnio 550 milisekund przed ruchem ręką, czyli 350 milisekund przed świadomym podjęciem decyzji. Obrońcy intencjonalności ludzkich działań zazwyczaj odwołują się do dwóch argumentów, które miałyby podważyć wspomniany eksperyment. Po pierwsze: faktyczne działanie ma miejsce, ich zdaniem, jeszcze wcześniej: w momencie zgody badanych na udział w eksperymencie. Po drugie: wątpliwości budzi możliwość precyzyjnego określenia momentu pojawienia się intencji[54].

Inni psychologowie, w tym m.in. Daniel Kahneman i Steven Sloman[55], dowodzą tezy o istnieniu dwóch systemów ludzkiego poznania: systemu odpowiadającego za „myślenie szybkie" – procesy automatyczne, mimowolne (system 1) i systemu odpowiadającego za „myślenie wolne" – procesy racjonalne, refleksyjne i kontrolowane (system 2). Szeroko dyskutowany jest ilustrujący siłę oddziaływania systemu 1 przykład z publikacji Amosa Trevskiego i Kahnemana z 1983 r. Grupom badanych, w tym osobom dobrze znającym zasady logiki, przedstawiano historię absolwentki filozofii, Lindy, gorąco zaangażowanej w czasach studenckich w zwalczanie dyskryminacji. Następnie badani byli proszeni o ocenę, jaki stan rzeczy jest bardziej prawdopodobny: że Linda jest kasjerką czy że Linda jest kasjerką o poglądach feministycznych. Można byłoby się spodziewać, że wykonają oni zadanie na podstawie logiki rachunku prawdopodobieństwa (czyli wykorzystując system 2) i odpowiedzą, że większe jest prawdopodobieństwo, iż Linda jest kasjerką niż że jest kasjerką o poglądach feministycznych. Jak się natomiast okazało, zdecydowana większość (w tym doktoranci) nieświadomie wykorzystywała do sformułowania odpowiedzi intuicję reprezentatywności, czyli jedną z tzw. heurystyk – uproszczonych schematów wnioskowania (należących do systemu 1) i w związku z tym podałą błędną odpowiedź na banalne pytanie[56].

Jak zaznacza filozof moralna i badaczka emocji Carla Bagnoli, choć podobnych eksperymentów jest wiele, mamy jednocześnie trudność w oszacowaniu filozoficznej doniosłości ich ustaleń. Częściowo trudność ta wiąże się z problemem przełożenia pojęć empirycznych na kategorie przydatne w dyskursie filozoficznym. Na przykład w przytoczonym

[54] J. Trzópek, *Na tropach podmiotu:Między filozoficznymi a empirycznymi ujęciami podmiotu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 202.

[55] A. Tversky, D. Kahneman, *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases,* „Science" 4157(1974), s. 1124-1131; S. A. Sloman, *Two systems of reasoning,* [w:] T. Gilovich, D. Griffin, D. Kahneman red., *Heuristics and biases: The psychology of intuitive judgment*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 379–396.

[56] A. Tversky, D. Kahneman, *Extensional Versus Intuitive Reasoning*. *The Conjunction Fallacy in Probability* Judgment, „Psychological Review", 90(1983), s. 293-315.

eksperymencie Libeta nie jest jasne czy wspomniana „potencjalna gotowość" oznacza bezpośredni motyw, czy też, dajmy na to, dyspozycję do wyboru czegoś jako racji[57].

Doświadczeniem, na podstawie którego badacze próbowali dowieść, że najistotniejszymi komponentami ludzkiego działania są czynniki pozaracjonalne, a które znalazło szerszy oddźwięk w dyskusji *stricte* filozoficznej, jest eksperymentu Nisbetta i Wilsona z 1977 r.[58]. Badani mieli za zadanie wybrać parę rajstop, która ich zdaniem prezentowała najlepszą jakość spośród wszystkich pokazanych im par oraz uzasadnić swój wybór. Osoby poddane badaniu podawały takie racje wyboru, jak większa elastyczność, lepszy ścieg, delikatniejsza tkanina itp. Wszystkie pary były zaś w rzeczywistości identyczne. Faktycznie badani wybierali daną parę tylko dlatego, że ta znajdowała się po ich prawej stronie. Nie byli jednak świadomi prawdziwego powodu swojego wyboru. Badacze wysnuli więc wniosek, że ludzie podejmują decyzje dla racji nieznanych im samym i *post factum* tworzą rozsądnie brzmiące uzasadnienia dla tych wyborów (proces tzw. racjonalizacji).

Zdaniem niektórych psychologów moralnych, przedstawiony wyżej mechanizm działania dotyczy też rozumowań etycznych. Jonathan Haidt odniósł wnioski z powyższych badań psychologicznych do dziedziny moralnej w swym wpływowym tekście *The emotional dog and its rational tail*[59]. Autor stwierdza tam, że rozumowania morale są głównie sprawą *post hoc* – decydujemy o tym, co jest słuszne bądź nie na podstawie rządzonych emocjami intuicji, a następnie, jeśli to konieczne, wymyślamy powody, które miałyby wyjaśniać i uzasadniać nasze sądy. Zdaniem innego psychologa moralnego, Joshuy Greene'a, mechanizm ten szczególnie dotyczy teorii deontologicznych w przeciwieństwie do koncepcji konsekwencjalistycznych. Rozstrzygnięcia tych drugich wyrastają bowiem z innych procesów mentalnych, gdyż ich twierdzenia są ściśle empiryczne. Według badań Greene'a ludzie są bardziej skłonni postępować z dylematami moralnymi zgodnie z procedurami konsekwencjalistycznymi, gdy rozważany problem wywołuje w nich niewielką odpowiedź emocjonalną, niż w przypadku dylematów silnie angażujących uczucia. W tej drugiej sytuacji wybierają rozwiązanie nonkonsekwencjalistyczne. Greene wysnuwa więc wniosek, że to emocje stoją u podłoża procedur deontologicznych. Dlatego to właśnie wolny w swych rozstrzygnięciach od wpływu uczuć konsekwencjalista będzie kwestionował takie powszechne intuicje jak np. niedopuszczalność zabicia jednego

[57] Bagnoli, *Introduction*, s. 16-17.
[58] R. E. Nisbett, T. D. Wilson, *Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes*, „Psychological Review", 84(1977), s. 231-259.
[59] J. Haidt, *The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment*, „Psychological Review", 108(2001), s. 814-834.

człowieka dla ratowania innych. Poddaje on te kwestie rozumowaniu, a nie, jak deontologista, jedynie racjonalizacji *post factum*[60].

Czy jednak wyniki badań wskazujące na to, że większość ludzi podejmuje decyzje (w tym decyzje moralne) na podstawie emocjonalnych intuicji, podważają racjonalność samych procedur? Być może z badań Greene'a możemy wnioskować, że ludzie o większej wrażliwości emocjonalnej wybierają bliższe deontologicznym rozwiązania dylematów etycznych, ale nie oznacza to, że niezależnie od tych inklinacji nie możemy znaleźć racjonalnego uzasadnienia dla rozstrzygnięć deontologicznych. A jeśli taka racjonalna procedura jest możliwa, to przy założeniu krytycznego podejścia do formułowanych ocen, nie jest wykluczone stosowanie jej pomimo indywidualnych psychologicznych uwarunkowań.

Wspomniane eksperymenty mogą prowadzić do wniosków podważających w konsekwencji filozoficzne rozróżnienie między aktywnością a pasywnością. Jesteśmy bardziej bierni, niż byśmy byli skłonni zakładać. Pojawia się zatem pytanie, jakie jest wobec tego znaczenie norm dla naszego postępowania[61]. Problem z obowiązywalnością norm zachowania w przypadku takiego wpływu emocji na nasze działanie, jaki wyłania się ze współczesnych badań, mógłby zostać częściowo rozwiązany przez przyjęcie kognitywnej koncepcji emocji. Tego jednak przytaczani tu badacze nie czynią, a wręcz przeciwnie, chcą dowodzić błędności tej koncepcji. Mimo to, jak zauważa Bagnoli, pewne założenia teorii kognitywnych są trudne do odrzucenia niezależnie od przejętego ujęcia badawczego. Na przykład w kwestii złożonych emocji, takich jak szacunek, poczucie winy czy współczucie, panuje raczej zgoda wśród badaczy, że mogą być kształtowane przez rozum, że można nimi kierować i je regulować oraz że ta zdolność zarządzania nimi jest znakiem emocjonalnej inteligencji[62].

2. Emocje związane z działaniami w prakseologii kantowskiej

Etykę kantowską podaje się zazwyczaj za przykład teorii mieszczącej się na przeciwległym biegunie wobec koncepcji zarysowanych w paragrafie wyżej. Często imputuje się jej wręcz postulat eliminowania uczuć z życia moralnego. Teorię tę postrzega się jako taką, która wartość widzi w walce z zagrażającymi naszej czystości moralnej empirycznymi skłonnościami, a odczuwanie przyjemności towarzyszącej działaniom moralnym jako odbierające tym działaniom etyczne znaczenie. Jak jednak przekonuje wielu współczesnych komentatorów Kanta, takich postulatów nie odnajdziemy w koncepcji filozofa. Zdawał on sobie bowiem

[60] J.D. Greene, *The Secret Joke of Kant's Soul*, [w:] *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease, and Development*, red. W. Sinnott-Armstrong, MIT Press, Cambridge 2007.
[61] Bagnoli, *Introduction*, s. 18.
[62] J. Zhu & P. Thagard, *Emotion and Action*, „Philosophical Psychology", 15(2002), s. 19-36, [za:] Bagnoli, *Introduction*, s. 19 .

sprawę, że emocje są nieodłącznie związanie z ludzkim *praxis*, działaniem w świecie, i wyeliminowanie ich jest wręcz niemożliwe. Wielu współczesnych interpretatorów twierdzi, że w ujęciu Kanta uczucia mogą towarzyszyć moralnym działaniom, a nawet stanowić współistniejącą z motywem obowiązku pobudkę tychże działań, nie wpływając na wartość moralną samego postępowania.

2.1. Uczucia towarzyszące moralnemu działaniu

Komentatorzy Kanta podkreślają, że filozof, nazywając emocje czynnikiem patologicznym, nie używa tego określenia w sensie pejoratywnym, dyskredytującym, jak dziś rozumie się ten terminu, ale ma ono dla niego zabarwienie neutralne, opisowe – jest rozumiane jako charakterystyka czegoś po prostu pasywnego, w szerokim sensie zmysłowego[63]. Postulat etyki czystej, opartej na apriorycznym prawie, a nie na zmysłowych, patologicznych uczuciach nie jest dla Kanta postulatem eliminowania emocji z życia moralnego i negatywnego oceniania zmysłowych pobudek. Tym, co wedle czystej etyki obowiązku w moralnym działaniu zasadnicze, jest działanie w zgodzie z moralnym prawem i z poszanowania tegoż prawa. Są racje za tym, by przypisać Kantowi twierdzenie, że działaniom wartościowym moralnie mogą towarzyszyć emocje zgodne z tym prawem.

Wedle niektórych starszych, tradycyjnych, interpretacji moralnej wartości w etyce Kanta, filozof twierdzi (lub przynajmniej można to wyprowadzić z jego stanowiska), iż działanie nie ma moralnej wartości, jeśli w czasie jego spełniania podmiot posiada inklinacje ku temuż działaniu. Ten zarzut doskonale oddaje słynny dwuwiersz Schillera: „Chętnie spieszę przyjaciołom z pomocą, lecz niestety skłonnością powodowany / Stąd też często dręczy mnie, iżem nie jest cnotliwy”[64]. Taką właśnie interpretację stanowiska Kanta może nasunąć też znany i wspominany już tu ustęp z *Uzasadnienia*[65], w którym filozof pisze o przyjacielu ludzkości, który działając stale z inklinacji, zaprzestałby swoich dobroczynnych działań, gdyby przeciwne uczucia przejęły nad nim władzę – ponieważ nie postępuje on z obowiązku.

Według Richarda Hensona w *Uzasadnieniu* Kant przyjmuje specyficzny model rozumienia wartości moralnej, tak zwany *battle-citation model*, czyli sposób widzenia tego typu wartości, zgodnie z którym może ona zaistnieć tylko wówczas, gdy działamy w opozycji do inklinacji lub przy ich braku. Dopiero zaś w *Metafizyce moralności* zmienia się ten sposób rozumowania na model zwany *fitness-report model* – niewymagający powyższego przeciwstawienia. Zdaniem Hensona w późnym dziele Kanta nie znajdujemy fragmentów

[63] J. Nowotniak, *Różne strony zmysłowości w filozofii Kanta*, Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa 2010, s. 139.
[64] Tłum. Andrzej M. Kaniowski [za:] Höffe, *Immanuel Kant*, s. 187 .
[65] Zob. Gr 398.

mówiących o tym, że warunkiem działania z obowiązku cnoty (bo o takich obowiązkach traktuje *Metafizyka moralności*) jest brak motywacji emocjonalnej towarzyszącej pożądanemu działaniu, ponieważ jej eliminacja byłaby w tym przypadku wręcz niemożliwa[66].

Wielu autorów twierdzi jednak, że *battle-citation model* nie występuje nawet w *Uzasadnieniu*, że taka interpretacja nie oddaje w sposób właściwy stanowiska Kanta w kwestii znaczenia inklinacji w moralnym działaniu. Paton twierdzi, że filozof stosuje bowiem w swoich (głównie) wczesnych pismach tak zwaną „metodę izolacji"[67]. Aby lepiej uwidocznić moralną wartość postępowania, Kant chce wykorzystać w swym rozumowaniu przykłady sytuacji, w których można zdecydowanie przeciwstawić działanie z obowiązku działaniu z inklinacji[68]. Wartość działania z motywu obowiązku jest bowiem najbardziej czytelna, kiedy musimy położyć na szali nasze własne szczęście, czyli kiedy konfrontujemy się z koniecznością działania bezpośrednio sprzeciwiającego się naszym pragnieniom[69]. „Metoda izolacji" ma wartość heurystyczną – izolowanie motywu obowiązku od wszelkich zmysłowych inklinacji umożliwia dostarczenie takich przykładów, w których szczególnie jasne jest, że podmiot jest motywowany do właściwego działania z obowiązku, a nie z inklinacji. Kant jak chemik[70] próbuje wyseparować obowiązek od innych, jedynie empirycznych, motywów. Demonstruje więc przykłady powinnego działania, w których sam obowiązek, nawet pozostający w opozycji do zmysłowych inklinacji, jest wystarczającym motywem do działania w sposób moralnie słuszny i to tylko ze względu na tę słuszność[71]. Kant podaje przykłady, w których jest to możliwie najbardziej widoczne, że podmiot działa z obowiązku[72].

Wspomniany wcześniej Henson twierdzi jednak, że znajdujemy u filozofa z Królewca mocniejsze twierdzenie niż tylko takie, że jedynie, kiedy podmiot działa bez żadnych (kooperujących) inklinacji, *jesteśmy w stanie stwierdzić*, że działa on z obowiązku. Kant, według komentatora, uważa, że jedynie wówczas, gdy podmiot działa bez żadnych (kooperujących) inklinacji, działa on z obowiązku[73]. Henson powołuje się m.in. na dwa fragmenty z *Uzasadnienia*: o filantropie i o zakazie samobójstwa[74]. Czy jednak rzeczywiście Kant postuluje tam alternatywę rozłączną: albo mamy do czynienia z działaniem z inklinacją (z towarzyszącymi emocjami) albo z działaniem z obowiązku? Wydaje się, że nie, jednak oba przykłady wymagają odrębnej analizy.

---

[66] Richard G. Henson, *What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action*, „Philosophical Reviev" 88(1979), s. 39-54.
[67] Paton, *The Categorical Imperativ,e* s. 47.
[68] Allison, *Kant's…*, s. 110.
[69] Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, s. 42; por. Gr 397-398 i KpV 156.
[70] Sam Kant porównuje się do chemika w KpV 92 i 156.
[71] Baxley, *Kant's Theory of Virtue*, s. 33.
[72] Baron, *Kantian Ethics Almost without Apology*, s. 47.
[73] Por. Henson, s. 45–47.
[74] Gr 397.

Charakteryzując filantropa, Kant pisze: „(…) choć nie pobudza go do tego żadna skłonność, wybija się jednak z tej zabijającej nieczułości i dokonuje czynu bez jakiejkolwiek skłonności, li tylko z obowiązku” [75] i dodaje: „wtedy dopiero czyn ten posiada swą prawdziwą wartość moralną”[76]. Hensona interpretacja tego fragmentu nie wydaje się słuszna. Stwierdzenie, że wartościowe działanie to działanie, które ktoś spełnia bez naturalnej skłonności, nie jest wcale równoznaczne z tym, że wymaga się od podmiotu moralnego braku tejże skłonności. Inna możliwa interpretacja tego fragmentu mówiłaby, że warunkiem realizacji wartości moralnej jest to, by móc (być w stanie) dokonać czynu bez odczuwania skłonności ku niemu (mimo braku skłonności).

Drugi przykład, na który powołuje się Henson, może się wydawać trudniejszy. Kant pisze: „(…) zachowywanie swego życia jest obowiązkiem, a ponadto każdy człowiek ma jeszcze do tego bezpośrednią skłonność. Ale przesadna troskliwość, z jaką olbrzyma większość ludzi o to się stara, nie posiada jeszcze z tego powodu wartości wewnętrznej a jej maksyma – treści moralnej. (…) Natomiast (…) jeżeli człowiek (…) życie swoje zachowuje, nie kochając go, (…) wtedy dopiero maksyma jego ma wartość moralną”[77]. Henson wskazuje tu na fragment: „nie posiada (…) *z tego powodu* wartości wewnętrznej” (w tłumaczeniu Hensona: „But, for that reason […] has no intristic worth”), interpretując wyrażenie „z tego powodu” w ten sposób, że istnienie skłonności powoduje eliminację wartości moralnej. Tu jednak również możliwa jest inna interpretacja. Wydaje się, że taką interpretację dopuszcza oryginalne brzmienie komentowanego zdania („Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Theil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern Wert, und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt”.). Możemy zinterpretować ten fragment też w ten sposób (co również sugeruje polskie tłumaczenie Wartenberga): fakt ludzkich starań o zachowanie życia, nawet największych, nie jest jeszcze wystarczającym powodem, by przypisać czynowi spełnianemu z tej skłonności jakąkolwiek wartość wewnętrzną.

Nawet gdyby jednak Hensonowa interpretacja obu analizowanych fragmentów była poprawna, nie potwierdza ona sądu, że fragmenty te wskazują, iż pojawienie się towarzyszących działaniu skłonności eliminuje wartość moralną tegoż działania. Główną tezą Hensona jest to, że Kant w *Uzasadnieniu* nie dopuszcza istnienia skłonności towarzyszących moralnemu działaniu rozumianych jako motywy kooperujące, współwywołujące działanie. Ale przecież pojawianie się równolegle do motywu obowiązku emocji jedynie potencjalnie skłaniających do działania nie musi być równoznaczne z pojawianiem się motywu kooperującego, czyli aktywnie

[75] Gr 398.
[76] Tamże.
[77] Tamże 397-398.

wspierającego motyw obowiązku. Emocja nie zawsze musi być efektywnie, aktualnie motywująca, może pozostawać niejako w tle. Zatem nawet przyjmując interpretację Hensona, że „jedynie wówczas, gdy podmiot działa bez żadnych (kooperujących) inklinacji, działa on z obowiązku", nie wykluczamy możliwości towarzyszenia moralnym działaniom przez emocje (jako motywy *nie*kooperujace)[78].

Za interpretacją, że niektóre inklinacje mogą funkcjonować właśnie w tle spełnianego działania, wydaje się przemawiać argumentacja Herman[79]. Autorka, odwołując się do rzeczonego fragmentu o filantropie z *Uzasadnienia* wskazuje, że Kant *de facto* nie przeciwstawia moralnego statusu działań dwóch różnych indywiduów, jednego posiadającego współczujące uczucia i drugiego ich pozbawionego, ale kontrastuje moralny status życzliwych działań jednej i tej samej osoby w dwóch całkiem różnych stanach psychologicznych. Działania tego konkretnego podmiotu mają moralną wartość tylko wtedy, gdy motyw obowiązku zajmuje miejsce inklinacji *jako motoru sprawczego* tegoż działania. Takie stwierdzenie różni się od założenia, że żadne inklinacje nie mogą być udziałem słusznie postępującego człowieka, by jego działanie miało moralną wartość, by można je było nazwać działaniem z obowiązku. Sprawca ów w tym przypadku nie działa z inklinacji, ale z obowiązku. Wcześniej działał zaś ze skłonności, a nie jedynie z towarzyszącą jego działaniu skłonnością i dlatego jego działanie nie miało wartości moralnej.

Najważniejszą, jak się zdaje, racją za twierdzeniem, że moralne działania, zdaniem Kanta, nie tracą wartości tylko przez to, że podmiot posiada inklinacje do ich wykonania, a dzieje się tak tylko wówczas, gdy podmiot dokonuje ich jedynie z emocjonalnych skłonności, jest istnienie pewnego rozróżnienia, bardzo ważnego i podkreślanego przez wielu interpretatorów myśli Kanta. Jest to mianowicie rozróżnienie między działaniami, którym tylko towarzyszą inklinacje (*mit Neigung*) i działaniami motywowanymi inklinacją, czyli wykonywanymi z inklinacji (*aus Neigung*)[80]. Stanowi ono istotny komponent psychologii moralnej Kanta, choć raczej zawarty w jego systemie *implicite*. Kant wprowadza to rozróżnienie w *Uzasadnieniu* na początku analizowania moralnej wartości, gdzie stwierdza, że ustalenie, czy działanie jest wykonywane z obowiązku, czy też nie, jest dużo trudniejsze, kiedy podmiot ma dodatkowo bezpośrednią inklinację do tego działania: „Daleko trudniej jest dostrzec tę różnicę tam, gdzie postępek odpowiada obowiązkowi i [gdzie] oprócz tego osobnik ma do niego jeszcze *bezpośrednią* skłonność"[81]. Gdyby wystąpienie tej bezpośredniej skłonności obok motywu

[78] Kwestię dopuszczania przez Kanta istnienia motywów kooperujących podejmiemy dalej; wydaje się, że zasadnym jest odróżnienie emocji jako motywów kooperujących od emocji jako czynników jedynie towarzyszących działaniu.
[79] Herman, *The Practice of Moral Judgment*, s. 18-19.
[80] Allison, s. 111.
[81] Gr 397.

obowiązku niwelowało wartość działania, odpowiedź byłaby jasna: takie działanie nie jest spełniane z obowiązku[82].

Wielu współczesnych komentatorów Kanta zwraca uwagę, że – zdaniem filozofa – pojawia się w nas czasem uczucie przyjemności z wykonywania czynów moralnych, które nie niweluje moralnego charakteru tych czynów. Wystąpienie uczuć zgodnych z obowiązkiem nie umniejsza wartości działania, dopóki uczucia te nie wpływają na realizację interesującego nas działania, a jedynie mu towarzyszą.

2.2. Emocjonalne motywy kooperujące i nadokreśloność działań moralnych

Część interpretatorów Kanta twierdzi, że w jego systemie – pod pewnymi warunkami – dobre moralnie (moralnie wartościowe) działania może wzbudzać też dodatkowa motywacja emocjonalna, czyli, że emocje mogą znaleźć się w samej strukturze dobrego moralnie czynu, a nie jedynie „z zewnątrz" mu towarzyszyć. Działanie nadokreślone, czy też przesadnie dookreślone (*overdetermined*), to właśnie takie działanie, które miałoby charakteryzować się motywacją mieszaną, działanie, do którego pobudza więcej niż jeden motyw[83]. Inklinacja występuje tu obok motywu obowiązku i w związku z tym podmiot zarówno działa z obowiązku jaki i ma (aktywną) skłonność w tym samym kierunku, a wartość jego działania jest taka sama, jak w przypadku, gdyby działał tylko z samego obowiązku[84]. Komentatorzy powołują się na ten sam cytat z *Uzasadnienia*, który przywoływaliśmy, analizując współwystępowanie uczuć z działaniem moralnym (paragraf 2.1. tego rozdziału), czyli przykład sprzedawcy, któremu opłaca się być uczciwym. Przypomnijmy: Kant pisze, że trudno jest stwierdzić, czy podmiot postępuje z obowiązku, czy tylko zgodnie z obowiązkiem, gdy działanie zgadza się z obowiązkiem, a podmiot ma jeszcze bezpośrednią skłonność ku niemu[85]. Jak interpretuje to Baxley, osoba z dobrą wolą może mieć (aktywną) inklinację do uczynienia *x* i jednocześnie uczynić *x* z obowiązku, gdy obowiązek pozostaje determinującą podstawą działania[86].

Według Hensona takie działanie motywowane i obowiązkiem i inklinacją może być zilustrowane przez następujący przykład. Zachowanie samego Kanta jako wykładowcy mogłoby być motywowane wieloma czynnikami, na przykład tym, że lubił wykładać, ale też tym, że rozpoznał prowadzenie wykładów jako swój moralny obowiązek (ponieważ był wykładowcą uniwersyteckim). Moralna wartość działania z obowiązku, z szacunku dla prawa, pozostawałaby nienaruszona, ponieważ ten motyw występowałby i byłby wystarczający. Jednocześnie jednak

[82] Allison, s. 111.
[83] M. Baron, *Kantian Ethics Almost without Apology*, Cornell University Press, New York 1995, s. 51.
[84] Baxley, *Kant's Theory of Virtue*, s. 32.
[85] Gr 397.
[86] Baxley, *Kant's Theory of Virtue*, s. 32.

inne motywy też byłyby obecne i też by wystarczały do spełnienia działania[87]. W takich przypadkach nie może więc być mowy o samym biernym istnieniu inklinacji obok motywu obowiązku, gdyż wówczas mielibyśmy sytuację jedynie towarzyszenia emocji czy skłonności moralnym działaniom. Kiedy zaś mówimy o nadokreśloności, oba motywy muszą być efektywne, czyli działanie musi być spełniane i z obowiązku i z inklinacji[88].

Jak twierdzi Sullivan, motywy emocjonalne mogą w etyce kantowskiej współwystępować z motywem obowiązku w działaniu dobrym moralnie, nie umniejszając wartości czynów spełnianych z mieszanej motywacji, o ile motyw obowiązku jest wystarczający do spełnienia danego działania[89]. Jeśli podmiot kieruje się jednocześnie sympatią i poczuciem obowiązku, na przykład wobec przyjaciela, i dodatkowo w sytuacji, kiedy zabrakłoby chwilowo motywu sympatii, jego działanie nie zmieniłoby się, to działanie spełnione z takiej motywacji mieszanej jest moralnie wartościowe[90].

Powyższe stanowisko bywa jednak niuansowane. Możemy wyróżnić wersję słabszą i mocniejszą nadokreśloności. Nadokreśloność w słabej wersji oznacza sytuację, kiedy moralny motyw jest wystarczający, by pobudzić podmiot do działania, nawet jeśli występuje sam. Wystarczałby on nawet wówczas, gdyby inne, zgodne z nim, kooperujące motywy nie były efektywne. Nadokreśloność w mocnym sensie ma natomiast miejsce wtedy, gdy pojawia się jeszcze dodatkowy warunek: moralny motyw wystarczałby do podjęcia działania, nawet gdyby hipotetycznie pojawiły się inne, skłaniające do przeciwnego działania, motywy. Motyw moralny sam byłby wystarczająco silny, by się im przeciwstawić, nie potrzebowałby wsparcia ze strony innych kooperujących motywów. Mamy więc tu dodatkowe, mocniejsze założenie: motyw obowiązku musi być silniejszy od wszelkich potencjalnych motywów odwodzących od spełnienia słusznego działania[91].

Niektórzy komentatorzy twierdzą jednak, że koncepcja nadokreśloności ani w słabej wersji (moralny motyw jest wystarczający, by pobudzić do działania, nawet jeśli występuje sam) ani w mocnej (moralny motyw wystarczałby do podjęcia działania, nawet gdyby hipotetycznie pojawiły się inne, skłaniające do przeciwnego działania motywy) nie jest adekwatna do wytłumaczenia moralnej wartości działań nacechowanych emocjonalnie w etyce Kanta[92]. Słaba interpretacja pomija możliwość, że w innych okolicznościach empiryczne motywy kooperujące mogłyby skłaniać podmiot do innych działań niż motyw obowiązku, na przykład motyw

[87] Henson, *What Kant Might Have Said…*, s. 42-43.
[88] Allison, *Kant's…*, 114.
[89] Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, s. 122-124; por. MS 220 i 393.
[90] Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, s. 122-124.
[91] Herman, *The Practice of Moral Judgment,* s. 8; właściwie Herman określa mocniejszą i słabszą wersją model interpretacji Kantowskiej wartości moralnej *fitness-report* Hensona, o którym była już mowa, ale można sprowadzić ten model do koncepcji nadokreśloności.
[92] Herman, *The Practice of Moral Judgment,* s. 8.

profitów w przypadku Kantowskiego właściciela sklepu. Dopóki działanie jest motywowane jednocześnie przez poczucie obowiązku i pragnienie zysku, pozostaje możliwość, że jedynie przypadkowo (przy zaistnieniu odpowiednich okoliczności) podmiot czyni to, czego wymaga obowiązek, a taka sytuacja wyklucza przypisanie moralnej wartości działaniu[93]. Mocna interpretacja nadokreśloności wprawdzie unika tej konsekwencji, ale nie pozwala nadać wartości moralnej działaniom, które zazwyczaj oceniamy jako wartościowe, czyli takim, których podmiot nie mógłby wprawdzie wykonać w radykalnie różnych okolicznościach, ale mógłby w mniej wymagających[94]. Na przykład trudno odmówić moralnej wartości działaniu osoby, która heroicznie przetrwała tortury przez dwie godziny tylko na tej podstawie, że inna osoba mogłaby przetrwać tortury trwające godzinę dłużej[95]. Mocnej interpretacji można jednak, jak się wydaje, bronić w ten sposób, że zakładamy nieekstremalne okoliczności kontrfaktyczne.

Herman proponuje trzecią, alternatywną, wersję nadokreśloności, która, jej zdaniem, unika problemów dwóch wersji przedstawionych powyżej: działanie z motywu obowiązku z obecnością zmysłowych, pozamoralnych pobudek, które nie są jednak motywami *sensu stricto*, czyli podstawą wyboru[96]. Odrzucając silną interpretację nadokreśloności (która miała w założeniu gwarantować niekontyngentność moralnej wartości), wprowadza rozróżnienie na moralną wartość, która dotyczy konkretnych działań i moralną cnotę, która dotyczy charakteru podmiotu. Niekontyngentność zostaje tu przypisana podmiotowi. Kiedy bowiem wyrażamy wątpliwość, czy rzeczywiście działanie z motywu obowiązku z towarzyszącymi mu zmysłowymi pobudkami gwarantuje, że podmiot będzie działał moralnie w sposób nieprzypadkowy, to sprawą przypadku pozostaje jedynie to, kto jest zdolny działać w moralnie wartościowy sposób. To z podmiotem wiąże się zatem czynnik przypadkowości, nie z działaniem. Relacja między słusznym działaniem a motywem, czyli to, co odnosi się do obszaru wartości moralnej, pozostaje nieprzypadkowa[97]. Co jednak należy zauważyć, propozycja Herman nie jest klasycznym przypadkiem nadokreśloności, czyli sytuacji, kiedy to obie pobudki działania, obowiązek i inklinacja, są efektywne. Propozycja Herman wpisuje się raczej w przypadek jedynie towarzyszenia emocji moralnym działaniom, a nie kooperacji obu motywów. Jak dodatkowo spostrzega Allison, nie wydaje się, że rzeczywiście może być przypadkiem, że podmiot działa w taki, a nie inny, sposób. Pojęcie moralnej wartości jest wprowadzone przez Kanta właśnie w kontekście dyskusji o dobrej woli i dobro woli jest według filozofa koniecznym warunkiem działań podmiotów posiadających wspomnianą wartość moralną. Dobro dobrej woli jest zaś

[93] Tamże.
[94] Tamże.
[95] Allison, *Kant's…*, s. 115.
[96] Herman, *The Practice of Moral Judgment*, s. 13.
[97] Tamże, s. 12-13.

funkcją charakteru, czyli stałej struktury motywów podmiotu, jego dyspozycji (*Gesinnung*) do działania na podstawie moralnie właściwych maksym. Natomiast to, jaki charakter ktoś posiada, jaką jest osobą, nie jest dla Kanta przypadkiem. Zatem nie może być tylko kwestią trafu, że działania danego podmiotu mają moralną wartość[98].

Jak wskazują komentatorzy Kanta, w koncepcji filozofa obecność uczuć towarzyszących działaniu nie odbiera tym działaniu moralnej wartości. Dodatkowo, jeśli przyjęlibyśmy koncepcję działań przesadnie dookreślonych, moglibyśmy uznawać za działania wartościowe moralnie w etyce kantowskiej działania, które są spełniane jednocześnie z obowiązku i z emocjonalnej skłonności.

3. Instrumentalna wartość emocji w etyce kantowskiej

Emocje zdają się być nie tylko akceptowane przez Kanta jako nieodłączny element ludzkiej kondycji i ludzkiego działania, element, który sam w sobie nie niweluje wartości moralnej czynu. Wielu współczesnych interpretatorów twierdzi ponadto, że filozof z Królewca przyznawał uczuciom pozytywną rolę w moralności – jako pomoc w naszym moralnym rozwoju i działaniu. Ta instrumentalna wartość emocji miałaby się objawiać przede wszystkim w ich funkcji poznawczej, w roli zachęty do działania, a nawet częściowo w funkcji motywacyjnej oraz w ich roli jako przeciwwagi dla radykalnego zła ludzkiej natury, którego koncepcję rozwija Kant w *Religii w obrębie samego rozumu*.

3.1. Poznawcza funkcja emocji i wrażliwość

Emocje, zdaniem niektórych komentatorów Kanta, mogą być traktowane w jego systemie jako pomoc poznawcza w życiu moralnym. Z jednej strony mogą nam dostarczać informacji o świecie, a z drugiej strony, mogą mówić też coś o samym podmiocie tychże emocji.

Komentatorzy Kanta idący w swych badaniach po tej linii interpretacji najczęściej odwołują się do znamiennego fragmentu z *Metafizyki moralności*, gdzie filozof pisze, że mamy pielęgnować w sobie współczucie i w związku z tym naszym obowiązkiem jest odwiedzać przytułki, więzienia i szpitale („naszym obowiązkiem jest nie omijać miejsc, gdzie znajdują się biedacy, pozbawieni najniezbędniejszych rzeczy, lecz odwiedzać je; nie stronić od izb chorych lub od więzień dla dłużników itp., aby uniknąć bolesnego współczucia, któremu nie można się oprzeć; [to jest naszym obowiązkiem,] ponieważ to uczucie jest jednym z danych nam przez naturę bodźców, skłaniających nas do czynienia tego, czego przedstawienie obowiązku samo przez się nie mogłoby sprawić”[99]). Stąd też, zdaniem Baxley, w szczególności współczucie

[98] Allison, *Kant's…*, s. 114-115.
[99] MS 457.

dostarcza epistemicznego wsparcia obowiązkowi dobroczynności. Sygnalizuje podmiotowi moralnie istotne cechy świata, na które podmiot mógłby nie zwrócić uwagi. By wypełniać szeroki obowiązek dobroczynności, potrzebujemy moralnej percepcji do uchwycenia gdzie i kiedy ludzie wymagają naszej pomocy oraz potrzebujemy moralnej wiedzy, by rozumieć, jak możemy wspierać ich dobro i chronić od cierpienia. Posiadając pewne uczucia, takie jak współczucie, możemy dostrzegać i rozumieć istotne moralnie cechy sytuacji i uzyskać wgląd w to, co możemy zrobić, by ulżyć cierpieniom innych. Współczucie przenosi naszą uwagę na pewne fakty o życiu innych ludzi w taki sposób, że prowadzi nas do przykładania należnej wagi do racji działania, które stoją za tymi faktami[100].

Pielęgnując naturalne uczucie współczucia, podmiot moralny widzi świat w specyficzny sposób: widzi pewne cechy i okoliczności życia innych, na które w odmiennych okolicznościach mógłby być ślepy. Na przykład widzi, że ludzie mogą być rozmaicie krzywdzeni, często niezasłużenie i w sposób, któremu nie mogą przeciwdziałać ani go kontrolować. Współczucie uzdalnia nas do rozpoznania okazji do wyświadczenia pomocy i dostarcza wglądu w to, jak możemy pomóc innym ludziom. Przyjęcie faktu, że współczucie pielęgnowane w zgodzie z moralnymi wymaganiami jest formą moralnego wglądu, ułatwia zrozumienie, że w całościowo ujętej Kantowskiej etyce uczucie to wiąże się z poznaniem i sądzeniem (na temat życia innych)[101]. Podobne intuicje podziela Hinman[102]. Można powiedzieć, że współczucie to coś, co wybudza nas z moralnego letargu.

Jak zauważa Baxley, wizja ta jest spójna z Kanta koncepcją obowiązków cnoty jako obowiązków przyjmowania pewnych celów. Dopóki cnota wymaga przyjęcia celów, dopóty pociąga za sobą rozwijanie uczuć i pragnień związanych z posiadaniem tych celów. Kiedy ktoś przyjmuje za cel szczęście innych, w idealnej sytuacji będzie też posiadał różne uczucia i pragnienia związane z miłością, które są naturalne dla dobroczynnego podmiotu[103].

Również Sherman podkreśla rolę uczuć w koncepcji Kanta jako tych elementów, które nakierowują naszą uwagę na pewne moralnie istotnie cechy zastanej sytuacji. Zwracają nam uwagę na to, co moglibyśmy przeoczyć, poprzestając na samej chłodnej analizie bezstronnego rozumu. Na przykład dzięki odczuwaniu smutku jesteśmy bardziej przygotowani na dostrzeganie czyjeś żałoby i straty, dzięki odczuwaniu żalu widzimy, że inni cierpią w sposób, który wydaje się niezasłużony[104].

---

[100] Baxley, *Kant's Theory of Virtue*, s. 164.
[101] Tamże, s. 165.
[102] L. M. Hinman, *On the Purity of Our Moral Motives: A Critique of Kant's Account of the Emotions and Acting for the Sake of Duty*, „Monist" 66(1983), s. 251-267.
[103] Baxley, *Kant's Theory of Virtue*, s. 164-165.
[104] Sherman, *Making...*, s. 145-146.

Sherman zdaje się iść za intuicją podpowiadającą, że trudno byłoby przyjąć perspektywę drugiego bez próby emocjonalnego wczucia się w jego sytuację i stan, bez próby zdobycia się na empatię[105]. Autorka wskazuje, że współczucie nakierowuje naszą uwagę na potrzeby innych, ponieważ troska i uważność pozwalają dostrzec więcej niż chłodny rozum czy niezaangażowana obserwacja[106]. Jak stwierdza Sherman, taka całościowo ujęta dyspozycja do zauważania potrzeb innych jest tym, co nazywamy potocznie moralną wrażliwością[107]. Kant o wrażliwości moralnej pisze między innymi w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*[108], gdzie odróżnia wrażliwość (*Empfindsamkeit*) od czułostkowości (*Empfindelei*). Pisze o tej pierwszej, że „wrażliwość jest męska – mężczyzna bowiem, który chce swojej niewieście i dziecku oszczędzić troski i cierpienia, musi być zdolny do uczuć delikatnych na tyle, na ile to konieczne, aby ocenić uczucia innych nie podług swej siły, lecz ich słabości"[109]. Sherman, interpretując ten fragment, pisze, że z wrażliwością mamy do czynienia, zdaniem Kanta, gdy podmiot jest skłaniany do działania przez dobro innych[110]. Posiadanie tej cechy wiąże się z rozwijaniem dyspozycji do bycia zaniepokojonym pewnymi rodzajami okoliczności, co nie jest jednak prostym automatyzmem, bo „zakłada wybór"[111]. Dodatkowo, interpretacja okoliczności nie jest pierwszorzędnie związana z czyjąś konkretną jednostkową wrażliwością czy odczuciami, ale zakłada wzgląd na to, jak najlepiej możemy pomóc zgodnie z potrzebami tych, którym pomagamy. Jest to rodzaj moralnego wglądu w to, co potrzebujący odczuwają i czego wymagają, połączonego z intencją skutecznego działania[112]. Potrzebne nam informacje są tu przekazywane właśnie przez emocje. Jak dalej zaznacza Kant „do wielkoduszności konieczna jest delikatność uczucia"[113]. Choć gdzie indziej ostrożnie stwierdza, że taka delikatna wrażliwość nie czyni człowieka lepszym moralnie a jedynie przyczynia się do pomyślności, to jednak jest konieczna, byśmy właściwie wypełniali swój obowiązek troski[114]. Dla Kanta wrażliwość ta jest o tyle istotna, że przez wskazywanie na ważne momenty danej sytuacji pomaga nam w spełnianiu moralnie właściwych działań, pomaga w spełnianiu obowiązków.

Częściowo z Sherman zdaje się zgadzać Herman. Autorka przekonuje, że Kantowski podmiot moralny powinien być uważny na to, czego konkretnie wymaga od niego obowiązek

[105] Sherman, *Cnota według Kanta: pedanteria czy namiętność?*, „Etyka" 40(2007), tlum. J. Klimczyk, P. Łuków, s. 37-38.
[106] Tamże, s. 25.
[107] Tamże.
[108] A 104.
[109] Tamże.
[110] Sherman, *The place of Emotions in Kantian Morality*, [w:] *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology*, red. O. Flanagan i A. O. Rorty, The MIT Press, Cambridge 1990, s. 156.
[111] A 104.
[112] Sherman, *The place of Emotions in Kantian Morality*, s. 156.
[113] A 104.
[114] Sherman, *Cnota według Kanta…*, s. 38; por. A 158.

i powinien umieć dostrzegać te cechy sytuacji, które wskazują, że ma do czynienia z momentem wymagającym moralnego zaangażowania, że zaangażowanie to w danej sytuacji jest obowiązkiem. Zdaniem Herman według Kanta do wypełnienia obowiązku moralnego nie wystarczy bowiem jedynie dbałość, by w ogóle przestrzegać obowiązków, czyli sumienność, obowiązkowość, podchodzenie do zobowiązań z należytą odpowiedzialnością, pilnowanie, by były spełniane. Potrzebujemy jeszcze dbałości innego rodzaju: by dostrzegać, że dane okoliczności, dana sytuacja podpada pod zasadę obowiązku. Musimy umieć rozpoznawać, że dana sytuacja jest sytuacją wymagającą udzielenia innym pomocy. Emocje mogą w tym pomóc. Osoba skłonna do współczucia, empatyczna – można przypuszczać – będzie bardziej predysponowana do zauważania potrzeb innych, ponieważ jest na nie otwarta. Łatwiej zauważy, że ktoś cierpi, niż osoba niewrażliwa. By być skutecznym w spełnianiu obowiązków nie wystarczy sama znajomość zasad. Jeśli np. nie dostrzegamy, że ktoś cierpi i nie wiemy, czym jest cierpienie, nie będziemy w stanie pomóc cierpiącej osobie. Zatem skoro pomaganie innym jest celem obligatoryjnym według Kanta, a wymaga ono wrażliwości moralnej, wrażliwość tę powinniśmy pielęgnować. Choć, jak dodaje Herman, wrażliwość Kantowskiego moralnego podmiotu nie sprowadza się do prostej wrażliwości emocjonalnej, ale przenika ją przede wszystkim moralny namysł i świadomość co jest moralnie istotne w danej sytuacji oraz dlaczego jest takie[115].

Oprócz wyżej zaprezentowanego ujęcia poznawcza rola emocji wyraża się też, zdaniem Sherman, w inny sposób. W emocjach możemy widzieć również pomoc w samopoznaniu[116]. Kant wskazuje bowiem w *Metafizyce moralności* obowiązek rozwijania wiedzy o sobie, jako że obowiązek ten wspiera wszystkie nasze obowiązki własnej doskonałości[117]. Tak ujęte emocje mogą zawiadamiać nas o naszych wewnętrznych stanach – pomagają „czytać nasze własne serca"[118]. Są środkiem, dzięki któremu możemy się stawać bardziej świadomi naszych myśli i motywów. W tym ukazuje się „objawiający" aspekt emocji, zdradzający nasz sposób wartościowania, którego nawet sami możemy nie być świadomi. Samooszukiwanie się jest częścią „radykalnego zła" w nas, a emocje stanowią dodatkowy wewnętrzny trybunał[119]. Kant wskazuje też, że przyjemność cnoty dostarcza wyraźnego potwierdzania faktu posiadania cnoty, tak jak melancholijna ponurość może wskazać na jakiś nierozwiązany konflikt wewnętrzny w podmiocie[120].

[115] Herman, *The Practice of Moral Judgment*, s. 81-82.
[116] Sherman, *Making a Necessity of Virtue*, s. 146.
[117] MS 441.
[118] Sherman, *Making a Necessity of Virtue*, s. 146.
[119] Tamże.
[120] Tamże, s. 146-147; por. MS 484 i R 23-24.

Te dostarczane przez emocje sygnały czy informacje nie wystarczają oczywiście w pełni do podjęcia moralnego działania, ale są swego rodzaju początkiem, zaczynem do realizacji takiego postępowania. Nierozsądne byłoby – wskazuje Sherman – rezygnować z zalet tej zdolności odbierania moralnie ważnych informacji[121].

3.2. Emocje jako konieczne wsparcie dla motywu obowiązku

Zdaniem niektórych współczesnych interpretatorów Kanta, w jego etyce emocje mogą stać się też wsparciem dla motywacji do podejmowania właściwych pod względem moralnym działań, będąc elementem samej struktury takiego działania. Teza o emocjonalnych motywach wspierających jest mocniejsza od referowanej w poprzednim paragrafie tezy o samym towarzyszeniu uczuć moralnym działaniom (paragraf 2.1 tego rozdziału) a nawet od tezy o istnieniu moralnych działań spełnianych z motywacji mieszanej (paragraf 2.2 tego rozdziału). Tam inklinacje nie wpływały na możliwość zrealizowania wypływającego z obowiązku działania, tu – są konieczne do podjęcia działania.

3.2.1. Motywacja emocjonalna pierwszego rzędu w działaniach dobrej woli

Niektórzy współcześni interpretatorzy Kanta, m.in. Herman, twierdzą, że emocje mogą stanowić niezbędny motyw działań wprawdzie nienakazanych, ale za to takich, które możemy przypisać dobrej woli. Inklinacje występują wówczas jako tak zwane motywy pierwszego rzędu, współdziałając z motywem obowiązku jako motywem drugiego rzędu.

Herman twierdzi, że w etyce kantowskiej motywacja emocjonalna pierwszego rzędu nie tylko może, ale nawet musi wystąpić w przypadku działań dozwolonych spełnianych przez podmiot obdarzony dobrą wolą. Autorka wprowadza tu wspominane już rozróżnienie na działania moralnie wartościowe i te pochodzące z dobrej woli. Te pierwsze to działania spełniane z obowiązku w sensie ścisłym, te drugie – spełniane z obowiązku jedynie w szerokim rozumieniu tego wyrażenia. Zdaniem Herman, w przypadku tej drugiej kategorii w koncepcji Kanta do działania bezpośrednio motywują nas emocje (jako motywy pierwszego rzędu). Dopóki bowiem działania moralnie dozwolone ale nie obligatoryjne są spełniane z innej przyczyny niż chęć zadośćuczynienia wymaganiom moralności (np. z sympatii do kogoś), nie mogą być motywowane bezpośrednio przez obowiązek. Mimo to takie czyny mogą nadal być widziane jako motywowane przez poczucie obowiązku w szerszym sensie i tym samym jako wyraz dobrej woli, o ile świadomy podmiot moralny odwołuje się do moralnego prawa, ustalając, czy pożądany kurs działania jest moralnie dozwolony. Idea obowiązku jako motywu drugiego rzędu lub jako warunku ograniczającego działanie jest brana pod rozwagę przez

[121] Sherman, *Making a Necessity of Virtue*, s. 146.

sprawcę, ale bezpośrednio nie determinuje go do owego dozwolonego moralnie działania. Jest to bowiem zadaniem motywu pierwszego rzędu[122].

Motyw obowiązku w przypadku działań nienakazanych (czyli tych, które mogą mieć również pozamoralne motywy) staje się warunkiem ograniczającym motywy zazwyczaj pierwszorzędne, inicjujące. Aby działania, o których mowa, były faktycznie dozwolone, muszą przejść test imperatywu, czyli podpadać pod wspomniany warunek ograniczający, który pozwala na ich wykonanie. Według Herman działamy wówczas na podstawie dwóch motywów. Jeśli motyw obowiązku jest motywem efektywnym, podejmiemy działanie dopiero wtedy, gdy przekonamy się, że to, czego chcemy, jest moralnie dozwolone. Wówczas działamy w obecności więcej niż jednego motywu, czyniąc zadość jednocześnie i naszemu pozamoralnemu pragnieniu i motywowi obowiązku[123].

Co należy zaznaczyć, motyw obowiązku pozostający w roli warunku ograniczającego może działać tylko wtedy, gdy istnieje zaproponowany wcześniej, ufundowany na innym motywie kurs działania. Tą właśnie cechą motyw obowiązku rozumiany jako warunek ograniczający różni się do innych rodzajów motywów. Te ostatnie bowiem mogą samodzielnie poruszać podmiot do działania. Z tego powodu w takim typie działania nie tylko mogą, ale nawet muszą wystąpić inne niż obowiązek pobudki jako motywy pierwszego rzędu[124].

Herman zauważa też jednak, że niektóre działania wymagają, by motyw obowiązku był motywem pierwszorzędnym. Nie każde niesienie pomocy jest bowiem działaniem dobroczynnym. Podmiot musi rozumieć, co jest wymagane od każdego innego podmiotu w takiej sytuacji i pomagać z tego właśnie powodu. Motyw obowiązku nie może sam z siebie (jako pierwszorzędny motyw) powodować jedynie dozwolonych działań, ponieważ ich wykonanie jest z definicji kwestią moralnie obojętną. Natomiast w przypadku działań wymaganych (przez imperatyw kategoryczny) motyw obowiązku może, a nawet powinien być motywem pierwszego rzędu[125].

3.2.2. Uczucie jako motyw pierwszego rzędu w obowiązkach niedoskonałych

Baron wskazuje na jeszcze inną sytuację, kiedy to w etyce Kanta emocje mogą pełnić rolę motywacyjną – wspierającą motyw obowiązku. Jest tak, jej zdaniem, w przypadku spełniania obowiązków cnoty, czyli tak zwanych obowiązków niezupełnych, inaczej niedoskonałych[126]. Tego typu obowiązkiem jest na przykład obowiązek miłości do innych ludzi.

---

[122] Herman, *The Practice of Moral Judgment*, s. 1-22; por. tamże s. 34-36; por. też Allison, *Kant's…*, s. 118-119.
[123] Herman, *The Practice of Moral Judgment*, s. 14-15.
[124] Tamże, s. 14-17.
[125] Tamże.
[126] M. Baron, *Kantian Ethics Almost without Apology*, Cornell University Press, New York 1995, s. 219-220.

Obowiązki niezupełne (niedoskonałe), czyli etyczne, to w doktrynie Kanta obowiązki o szerokim polu realizacji w przeciwieństwie do wąskich zakresowo obowiązków prawnych. Obowiązkiem zupełnym jest na przykład powstrzymywanie się od kradzieży, obowiązkiem niezupełnym – pomaganie niekiedy innym. Obowiązki szerokie dopuszczają swobodę interpretacji, konkretyzacji i decyzji. Oznacza to, że tylko od sprawcy zależy kiedy, w jakiej sytuacji i jak nasza pomoc miałaby wyglądać, jak często miałaby się odbywać, a także w końcu czy ma być podjęta tym konkretnym razem[127].

Motyw emocjonalny pomaga tu wybrać odpowiedni sposób realizacji danego działania. Ponieważ obowiązki niedoskonałe są obowiązkami szerokimi, podmiot dowolnie może wybierać sposób ich urzeczywistnienia i sposób ten może być wobec tego uzależniony też od indywidualnych cech podmiotu[128]. Impulsy sympatii mają nam pomagać właściwie wypełniać obowiązki niezupełne, gdyż właśnie ze względu na naturę tego rodzaju obowiązków niemożliwym jest wykonywać te działania z motywu samego obowiązku. Nie możemy z samego obowiązku na przykład zrobić prania starszej schorowanej sąsiadce dopóki nie jest naszym obowiązkiem w sensie ścisłym zrobić jej to pranie (np. kiedy jej to wcześniej obiecamy) – chociaż zrobienie tego podpada pod kategorię obowiązku niezupełnego. Nasze uczucia sympatii popychają nas do spełnienia specyficznych aktów pomocy innym. Jak zauważa Baron, Kant wydaje się dopuszczać taką możliwość, pisząc w przywoływanym już ustępie z *Metafizyki moralności*: „Tak więc naszym obowiązkiem jest nie omijać miejsc, gdzie znajdują się biedacy (…) aby uniknąć bolesnego współczucia, któremu nie można się oprzeć; [jest to naszym obowiązkiem,] ponieważ to uczucie jest jednym z danych nam przez naturę bodźców, skłaniających nas do czynienia tego, czego przedstawienie obowiązku samo przez się nie mogłaby sprawić”[129].

Baron jednak to, co nazywa funkcją motywacyjną, widzi w specyficzny sposób. Mianowicie motywacja emocjonalna w rozumieniu Kanta, zdaniem autorki, nie dodaje siły motywowi obowiązku, ale raczej nakierowuje uwagę i w ten sposób pomaga motywacji rozumowej. Motywacja emocjonalna rozumiana jako dodatkowa siła sugerowałaby obraz podmiotu moralnego jako pasywnego i rządzonego konkurującymi ze sobą impulsami. Emocje wspierają zatem motywację moralną w ten sposób, że nakierowują nasze zainteresowanie i uwagę na potrzeby innych[130].

[127] Galewicz, *Wstęp tłumacza*, s. 19; por. MS 390-391.
[128] Baron, *Kantian Ethics*…, s. 146-187, 219-220.
[129] MS 457; Baron, *Kantian Ethics*…, s. 220.
[130] Baron, *Kantian Ethics…*, s. 220.

Baron odnosi się do przykładu Michaela Stockera z szeroko komentowanego artykułu *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*[131]. Stocker zarzuca tam współczesnym teoriom etycznym generowanie rozdźwięku między moralnymi racjami a motywacjami podmiotu, przedstawiając przykład odwiedzin chorego przyjaciela w szpitalu: „(…) załóżmy, że jesteś w szpitalu i wracasz do zdrowia po długiej chorobie. Jesteś znudzony, zmęczony i nie masz nic innego do roboty, kiedy po raz kolejny przychodzi Smith. Jesteś teraz przekonany bardziej niż kiedykolwiek, że Smith jest świetnym towarzyszem i prawdziwym przyjacielem – poświęca tak dużo czasu, by dodać ci otuchy, przemierzając do ciebie całą drogę przez miasto itd. Jesteś bardzo wylewny w swych pochwałach i podziękowaniach. On protestuje i twierdzi, że zawsze próbuje robić to, co uważa za swój obowiązek, co uważa za najlepsze. Najpierw myślisz, że jest to wyraz przesadnej skromności, ale im dłużej rozmawiacie, tym jaśniejsze staje się, że Smith mówi prawdę literalnie: przyszedł cię zobaczyć, ale w istocie nie zrobił tego ze względu na ciebie; przyszedł nie dlatego, że jesteście przyjaciółmi, ale dlatego, że uważa, iż to jest jego obowiązek np. jako chrześcijanina, albo komunisty, albo kogokolwiek innego, albo po prostu dlatego, że nie zna nikogo innego potrzebującego otuchy i nikogo, kogo łatwiej można byłoby pocieszyć”[132]. Stocker twierdzi, że jeśli w swoim życiu musimy działać z obowiązku, to coś z naszymi naturalnymi właściwymi uczuciami jest nie tak, nie jesteśmy do końca dobrymi ludźmi[133]. Baron uważa zaś, że ten zarzut ignoruje regulatywną rolę motywu obowiązku. Zdaniem autorki Kant nie rozumiał motywu obowiązku jako punktowej pobudki poszczególnych indywidualnych działań, jak to jest widziane we współczesnej empirycznej psychologii, ale jako coś, co kieruje czyimś sposobem zachowywania się w ogóle i je reguluje. Kiedy motyw obowiązku jest motywem drugiego rzędu, dostarcza pewnych warunków ograniczających motyw pierwszego rzędu. Motywuje na takiej zasadzie, że nie tyle jest jednostkowym bodźcem do konkretnego działania, ile odpowiednio kieruje szeroko pojętym sposobem zachowania się podmiotu rozciągającym się w dłuższym okresie czasu. Nie wpływa na postępowanie sprawcy na takiej zasadzie, że działa, jeśli przypadkiem zachowanie sprawcy natrafiana na warunek

[131] Tamże, s. 117-145; Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*.
[132] Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, s. 462, tłum. własne.
[133] Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*. Można jednak wejść w dyskusję z powyższym zarzutem. Zdaniem Kersteina istnieje specjalna moralna wartość działania z obowiązku nawet w sytuacji pomocy przyjacielowi. Załóżmy, że Smith koncentruje się na przyjacielu, ale to nie wystarcza do przezwyciężenia jego wielkiego lęku przed wizytami w szpitalu – siła inklinacji jest większa. Albo też rzeczywiście nie chce odwiedzić przyjaciela, gdyż jego własne zmartwienia przytłaczają go w taki sposób, jak w przykładzie samego Kanta. Właściwym moralnie byłoby tu zatem działanie z obowiązku. Jeśli zaś wykorzystuje przyjaciela jako środek do bycia lepszym, wówczas nie działa faktycznie z obowiązku. Trudno też myśl o działaniu z obowiązku potraktować jako „jedną myśl za dużo” (określenie Bernarda Williamsa). Na przykład działanie żony ratującej z motywu obowiązku tonącego męża może mieć moralną wartość w przypadku, gdy kobieta jest głęboko pokłócona z mężem-alkoholikiem lub też odczuwa przemożny strach przed pływaniem; dyskusyjne jest jedynie, czy taką wartość ma działanie spełniane tylko w taki sposób i czy ma ono wartość najwyższą (Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, s. 114-135). Nadmieńmy dodatkowo, że problem ten jest jeszcze bardziej złożony; wrócimy do niego w III. rozdziale w podrozdziale 3.

ograniczający, ale to podmiot aktywnie kieruje swoim zachowaniem przez własne zaangażowanie w działanie moralnie. Tak rozumiana motywacja moralna to pewne racje, które są silnie zinternalizowane i są częścią moralnego charakteru podmiotu[134]. Przyjrzyjmy się przykładowi. Ponieważ pielęgnuję w sobie moralną wrażliwość, staram się być wyczulona na potrzeby innych i dodatkowo w danej sytuacji wzbudza we mnie szczere współczucie widok starszej kobiety nieradzącej sobie z niesieniem zbyt ciężkich zakupów, a wiem, że powinnam pomóc, kiedy ktoś tej pomocy potrzebuje; ja mogę w tym momencie tego wsparcia udzielić, więc podejmuję działanie i pomagam. Motyw drugiego rzędu, motyw powinności ogranicza wszelkie impulsy, które mogłyby odwieźć mnie od działania, ponieważ na przykład spieszyłabym się obejrzeć ulubiony serial w telewizji.

Według interpretacji Baron kantowski podmiot działa tylko z motywu obowiązku jako motywu pierwszego rzędu, kiedy wie, że powinien coś uczynić i czyni to właśnie dlatego, że powinien, mimo że posiada pragnienia przeciwne do tego słusznego kierunku działania – innymi słowy kiedy nasze pragnienia czy skłonności są przeciwne obowiązkowi. Sprawca „zmusza się" wówczas do słusznego działania. Z motywu obowiązku tylko jako motywu pierwszego rzędu działamy na przykład, kiedy chcemy skłamać, aby ratować swoje dobre imię, ale biorąc wzgląd na moralny zakaz kłamania, powstrzymujemy się od tego. Można jednak działać z motywu obowiązku też na inny sposób: kiedy motyw obowiązku jest motywem drugiego rzędu, czyli kiedy chcemy spełnić działanie, które jest również wymagane (lub przynajmniej dozwolone). Na przykład kiedy jako nauczyciele akademiccy chcemy pomoc studentowi w zdaniu egzaminu i jednocześnie wiemy, że powinniśmy służyć takim wpsarciem, to obok motywu pierwszego rzędu związanego z naszym pragnieniem dochodzi do głosu motyw obowiązku jako motyw drugiego rzędu, zachęcając nas do podjęcia tego działania. Natomiast w przypadku, kiedy sam student nie wykazuje żadnych starań, by skorzystać z pomocy, motyw obowiązku drugiego rzędu mówi nam, że nie powinniśmy tak działać, jak byśmy pragnęli, czyli zgodnie z motywem pierwszego rzędu, nakłaniającym nas do udzielenia pomocy[135]. Ponadto motyw drugiego rzędu nie tylko informuje nas, że proponowane działanie jest dozwolone lub nie, ale też, że jest rodzajem działania moralnie wymaganego, że podpada pod zasadę niedoskonałego obowiązku[136]. Możemy podać też inny przykład działania na podstawie motywu obowiązku drugiego rzędu: kiedy widzimy dziecko, które się zgubiło i chcemy mu pomóc odnaleźć rodzica. Wówczas jednocześnie wiemy, że powinniśmy to zrobić i chcemy to zrobić.

[134] Baron, *Kantian Ethics…*, s. 127-129.
[135] Tamże, s. 129.
[136] Tamże.

Kiedy obowiązek funkcjonuje jako motyw drugiego rzędu, inne motywy nie tylko mogą wchodzić w grę, ale wręcz muszą (musi nas motywować coś innego niż tylko to, że działanie jest dozwolone lub rekomendowane), więc działa on wraz z innymi motywami i w tym sensie nie jest z nimi w konflikcie. Czy jednak nie osłabia ich działania? Wydaje się, że nie. Nie rywalizuje z nimi, jeśli motyw obowiązku nie musi być pierwszorzędny. A to, czy takim będzie, może się zmieniać w zależności od sytuacji. W przeciwieństwie bowiem do koncepcji Herman tutaj miano motywu pierwszego lub drugiego rzędu odnosi się tylko do jego funkcji: dany motyw może być najpierw drugorzędny, a gdy wchodzi w konflikt z innym motywem, staje się pierwszorzędnym. Jedynie, co powinno pozostać niezmienne to to, by działanie było zgodne z obowiązkiem i to nie przez przypadek. A tak się dzieje, ponieważ podmiot kieruje swoim zachowaniem poprzez zaangażowanie w to, co jest słuszne[137].

Baron twierdzi, że mogą tak funkcjonować motyw obowiązku i współczucie, dlatego, że są one połączone, a nie tylko występują obok siebie[138]. Nie jest to jednak – jak się wydaje – sytuacja wspominanej już nadokreśloności działania, ponieważ są to dwa różne typy motywów, motywy z różnych poziomów i motyw drugiego rzędu zakłada motyw emocjonalny. Co jeszcze ważniejsze, motyw drugiego rzędu jako motyw przede wszystkim pełniący rolę regulatywną, kształtuje całość zachowania podmiotu w długim okresie czasu, kształtuje – można powiedzieć – to, kim jest podmiot, jest to więc motyw w zupełnie innym znaczeniu niż motywy w przypadku nadokreśloności. W dodatku, zdaniem Baron, pierwszorzędność czy drugorzędność motywu to tylko funkcja i kiedy jest konieczność działania z motywu obowiązku jako motywu pierwszego rzędu, taką przejmuje on funkcję. Na przykład gdy działamy z troski, sympatii, miłości wobec matki czy przyjaciela, ale jednocześnie wiemy, że pomoc to nasz moralny obowiązek, to gdybyśmy danego dnia byli źli na tę bliską osobę, mimo to byśmy pomogli. Uruchomiłby się wówczas motyw obowiązku jako motyw pierwszego rzędu.

Zatem w przypadku interpretacji Baron otwiera się już droga ku postrzeganiu motywu emocjonalnego jako nie tylko neutralnego, ale i ważnego instrumentalnie dla możliwości spełniania obowiązków. Podmiot może działać z obowiązku, nawet jeśli jego motyw pierwszego rzędu nie jest obowiązkiem, ale na przykład uczuciem sympatii. Takie ujęcie moralnej motywacji może odnosić się do sytuacji pomocy przyjacielowi, czy innym bliskim nam ludziom, kiedy to w sposób naturalny oczekuje się od nas zaangażowania emocjonalnego w pomoc[139].

Sherman idzie dalej, rozwijając swoją interpretację kantowskiej wizji działania powodowanego emocjami – jeszcze mocniej eksponuje motywacyjną rolę uczuć w słusznym

[137] Tamże, s. 130-131.
[138] Tamże, s. 135.
[139] Na temat ujęcia fenomenu przyjaźni w kantyzmie toczy się obszerna dyskusja między autorami takimi jak Baron, Blum, Dent, Herman, Lawrance Hinman, Sherman, M. Slote, Stocker, Williams.

działaniu. Wskazuje, że nie sposób pominąć motywującego komponentu emocji, które, jak się wydaje, mogą pomagać moralności, również w doktrynie Kanta. Przywołuje tu fragment z wykładów z etyki: „nakaz miłości wobec naszych sąsiadów stosuje się w ramach ograniczeń zarówno do miłości z obowiązku [miłość praktyczna] jaki i do miłości powodowanej skłonnością [miłość patologiczna], jako że jeżeli kocham kogoś z obowiązku wraz z biegiem czasu znajduję w tym upodobanie i moja miłość, pierwotnie zrodzona z obowiązku, staje się skłonnością”[140] oraz przytaczany wspomniany ustęp z *Metafizyki moralności* o zaleceniu nieomijania więzień i szpitali, interpretując te fragmenty jako postulat „naturalizowania” motywu obowiązku[141].

Przedstawiona koncepcja motywacji dwustopniowej może jednak budzić pewne obiekcje. Jeśli faktycznie Kantowskie rozumienie motywacji jest takie, jak przedstawialiśmy powyżej za Baron (nie jednostkowy impuls), to motyw emocjonalny jako motyw pierwszego rzędu również nie może przybierać postaci jednostkowego bodźca inicjującego działanie, a w taki sposób zdaje się opisywać go autorka. Należałoby zatem konsekwentnie trzymać się stwierdzenia Baron, że motyw pierwszego rzędu jest to pobudka, która jedynie nakierowuje uwagę podmiotu na relewantne moralnie momenty sytuacji, w której uczestniczymy[142], a nie faktyczny motyw działania w sensie ścisłym. Dodatkowo zauważmy, że Baron pisze, iż motyw emocjonalny jest konieczny w przypadku obowiązków niezupełnych, ponieważ nic innego nie mogłoby nas skłaniać do podjęcia działania nienakazanego. Należy jednak zauważyć, że obowiązki niezupełne nadal pozostają obowiązkami, czyli działaniami nakazanymi.

Allison dostrzega zaś dwie inne możliwości włączenia inklinacji jako motywu emocjonalnego do pojęcia Kantowskiej cnoty. Obie odwołują się do idei pośredniego obowiązku rozwijania swojej wrażliwości na ludzkie cierpienie, mającej na celu zwiększenie zdolności do wypełniania obowiązku czynienia dobra. Po pierwsze powinniśmy w lepszych momentach naszego życia pracować nad swoim charakterem, przygotowując się na taki czas, gdy obowiązek sam nie wystarczy, by zmotywować nas do działania. Motyw obowiązku będzie tu bezpośrednio działał tylko w samym przygotowywaniu się do przyszłego działania (z obowiązku będziemy pielęgnować nasze współczujące uczucia), a nie w pobudzaniu do aktualnych obowiązkowych działań. Miłość jako wolne przyjęcie woli innej osoby do własnej maksymy ma bowiem wypełniać niedoskonałości ludzkiej natury. Drugą możliwością, jak sugeruje Allison bliższą Kantowi, jest raczej udoskonalanie naszej zdolności działania z obowiązku niż zastępowanie jej czy uzupełnianie. W przypadku obowiązku dobroczynności podmiot jest całkowicie osobiście

[140] Kant, *Lectures in Ethics*, tłum. L. Infield, Hackett, Indianapolis 1963, s. 197, [za:] Sherman, *Cnota według Kanta*…, s. 30.
[141] Sherman, *Cnota według Kanta*…, s. 30.
[142] Baron, *Kantian Ethics…*, s. 220.

związany z tym celem i traktuje jako obowiązek robić tak dużo, jak to możliwe, by pomóc innym. Musi się to dziać w zgodzie z innymi moralnymi wymaganiami, ale nie jest wyznaczone z góry, jakie konkretnie miałoby to być działanie i właśnie tu, w przejściu od ogólnego wymagania do szczegółowego działania, wchodzą w grę empiryczne uczucia. Należy zatem rozwijać w sobie wrażliwość na cierpiących, by być bardziej świadomym ich cierpienia i być bardziej zdolnym, aby zostać poruszonym przez ten fakt[143].

3.2.3. Inklinacje jako pobudki wspierające działania obowiązkowe

Niektórzy interpretatorzy etyki Kanta twierdzą, że w systemie filozofa motywacja emocjonalna może inicjować również działanie nakazane (powinne moralnie), a nie jedynie działania dozwolone lub będące obowiązkami niedoskonałymi. Paul Benson, rozwijając koncepcję Herman, twierdzi, że motywacja emocjonalna pierwszego rzędu może wystąpić w etyce kantowskiej również w działaniach nakazanych, obowiązkach zupełnych. Przypomnijmy, że we wspomnianej koncepcji dwustopniowej motywacji motyw obowiązku jako motyw drugiego rzędu jest warunkiem ograniczającym w działaniu moralnie dozwolonym, w którym występuje również motyw emocjonalny jako motyw pierwszego rzędu, bezpośredni motor działania. Benson twierdzi, że przedstawiona tam ocena bezpośredniej motywacji emocjonalnej działań dozwolonych może odnosić się też do motywacji emocjonalnej wszelkich działań obligatoryjnych. Bezpośrednia motywacja racjonalna może wystąpić, ale nie jest konieczna. Jak przekonuje autor działanie wartościowe moralnie musi być w etyce Kanta przede wszystkim kierowane przez moralne rozumowanie, to znaczy, że wiedza, iż działanie musi być wykonane, powinno autorytatywnie *kierować* zachowaniem. Jednocześnie jednak, zdaniem Bensona, pozamoralne zainteresowania mogą bezpośrednio *motywować* takie działanie. W interpretacji Bensona ukierunkowywanie działania przez moralne rozumowanie jest równoznaczne z zachowywaniem rozumowej podstawy determinowania działania (*Bestimmungsgrund*), a to wystarcza, by zapewnić, aby działanie było zgodne z obowiązkiem w sposób nieprzypadkowy[144].

Powyższa interpretacja nie wydaje się jednak wystarczająco uzasadniona. Motywacja drugiego rzędu w działaniach nakazanych traktowana jako jedynie warunek ograniczający nie daje bowiem *de facto* siły motywacyjnej. Allison twierdzi, że Benson myli się, odrzucając dystynkcję miedzy funkcją motywu obowiązku w jedynie dozwolonych działaniach i działaniach obowiązkowych. Chociaż świadomy podmiot moralny uznaje najwyższy autorytet moralnego prawa przy wyznaczaniu działań zarówno dozwolonych, jak i obligatoryjnych, to sam fakt, że

[143] Allison, *Kant's…*, s. 166-167.
[144] P. Benson, *Moral worth*, „Philosophical Studies" 51(1987), s. 379-80.

kurs działania jest dozwolony, nie jest wystarczającym powodem, by go wybrać. Musi istnieć jakiś pozamoralny powód lub interes pobudzający sprawcę do działania. Działanie takie jest to więc właściwie działanie z inklinacji, chociaż kierowane przez moralne rozumowanie[145]. Zatem pozbawione jest ono moralnej wartości. Kant bowiem wielokrotnie i jednoznacznie, *expressis verbis*, twierdził, że działanie moralnie słuszne, czyli obowiązkowe, musi być właśnie *motywowane* poczuciem obowiązku. Ujęcie działania moralnego jakie proponuje Benson nie zgadza się więc z nawet najbardziej swobodnymi interpretacjami myśli etycznej Kanta.

Inna koncepcja, wedle której koniecznym warunkiem realizacji słusznego moralnie, nakazanego działania w etyce Kanta są emocje, to koncepcja Korsgaard, koncepcja, którą już przywoływaliśmy w rozdziale I. (paragraf 3.3). Zdaniem autorki w wizji Kantowskiej nie przeciwstawia się rozumu i namiętności, ponieważ dobre działanie właśnie integruje osobę, jest wyrazem jej najpełniej rozumianego ja. Rozum i namiętności odgrywają właściwe sobie role w powstawaniu motywacji, nie konkurują ze sobą. To, co odróżnia działanie od zdarzenia, to fakt, że pierwsze jest ekspresją podmiotu jako całości, a drugie – nie. Dlatego w przypadku ludzkiego działania rozum i namiętności nie mogą być traktowane jako odrębne czynniki niezależnie funkcjonujące w człowieku i konkurujące o dominację, ale powinny być widziane jako integralne elementy działania w pełni naszego, autorskiego. Działanie to jest generowane przez wybór, który angażuje nasz rozum i namiętności, pełniące właściwe sobie funkcje w strukturze motywacji[146]. Struktura ta rysuje się jednak inaczej niż w koncepcji Bensona. Choć emocje pozostają tu niezbędnym elementem działania, to nie stają się odrębnym motywem słusznego zachowania. Inklinacje „przedstawiają propozycję", rozum zaś decyduje, czy działać wedle tej propozycji, czy nie i decyzja ta przyjmuje postać aktu legislatywnego, prawodawczego. Najpierw pojawia się zatem pragnienie – bez niego nie byłoby działania, ono inspiruje, pokazuje, wyrywa z bierności, proponuje nam: „zrób to a to". Później następuje test imperatywu, za pomocą którego oceniamy, czy to jest działanie, które chciałaby wola powszechna. Jeśli tak jest, wówczas podejmujemy moralnie słuszne działanie. Ale, co istotne, działając moralnie, działamy z motywacji, by zadośćuczynić temu, czego chciałaby wola powszechna i właśnie dlatego, że tego by chciała. Jeśli chodzi o motywację, jest to więc działanie z obowiązku, a nie podjęte z pobudki będącej pierwotnym pragnieniem. Ostatecznie wola podejmuje decyzję i wcielamy czyn w życie[147].

Jak widzimy, wśród naturalizujących interpretacji etyki Kanta nie brakuje też takich koncepcji, wedle których z motywacją moralną musi wiązać się też motywacja emocjonalna,

[145] Allison, *Kant's…*, s. 119-120.
[146] Zob. Korsgaard *Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant*, s. 1–29.
[147] Tamże, s. 12.

przynajmniej w niektórych przypadkach. Może to być inspiracja do działania lub wprost emocjonalna pobudka jako motyw pierwszego rzędu.

3.3. Empatia jako przeciwwaga dla radykalnego zła

Jak pisze Kant w *Metafizyce moralności* empatia (*sympathia moralis*[148]) leży u podstaw obowiązku ludzkiej postawy (*humanitas*)[149]. Filozof z Królewca twierdzi, że doznawanie empatii „jest w ogóle obowiązkiem"[150]. Definiuje on cieszenie się i cierpienie wraz z drugim jako zmysłowe uczucia przyjemności lub przykrości w odpowiedzi na radość lub cierpienie innej osoby[151]. Są to zatem uczucia estetyczne, ponieważ pochodzą one ze zmysłowej natury i w związku z tym nie mamy bezpośredniego obowiązku ich odczuwać. Niemniej jednak Kant uważa, że możemy i powinniśmy pielęgnować naturalną empatię jako służącą „czynnej i rozumnej życzliwości"[152]. Fakt, że Kant rozważa to uczucie jako środek do praktykowania dobroczynności, wyjaśnia, dlaczego jest obowiązkiem „w ogóle" i nazywane jest „warunkowym" zobowiązaniem. Bezpośrednio zobligowani jesteśmy do przyjęcia maksymy traktowania szczęścia innych jako własnego celu, ale przyjmując, że empatia poprawia naszą zdolność do promowania dobra innych i przynoszenia ulgi w cierpieniu, mamy pośrednią i warunkową powinność do pielęgnowania naszych naturalnych uczuć empatii w służbie moralności[153].

Obowiązek empatii, jako obowiązek ludzkiej postawy, odnosi się do pojęcia istoty obdarzonej zarówno rozumem jaki i zmysłowością. Może wiązać się albo, po pierwsze, z naszą zdolnością i wolą dzielenia z innymi uczuć (*humanitas practica*), czyli aktywnym wczuwaniem się w stan wewnętrzny drugiej osoby, albo, po drugie, z naszą naturalną receptywnością: odczuwaniem radości lub smutku z innymi (*humianitas aestethica*). W pierwszym przypadku jest to wolne, osadzone na praktycznym rozumie uczestniczenie, „aktywny udział w uczuciu innych" (*teilnehmend*), a w drugim – dane przez naturę pasywne „współodczuwanie

---

[148] Termin s*ympathia moralis* użyty przez Kanta w *Metafizyce moralności* tłumaczę konsekwentnie w całej pracy jako „empatia" lub „współczucie", a nie jako „sympatia", jak w niektórych polskich tłumaczeniach. Wydaje się, że polski wyraz „sympatia" nie oddaje sensu analizowanego przez Kanta uczucia – w przeciwieństwie do angielskiego *sympathy*, które funkcjonuje w angielskich tłumaczeniach. Polski wyraz „sympatia" wedle Słownika Języka Polskiego PWN (https://sjp.pwn.pl/sjp/sympatia;2525672.html, dostęp 20.11.2017) to 1**.** «życzliwy lub przyjazny stosunek wobec kogoś lub czegoś» 2. «osoba, którą się lubi lub w której jest się zakochanym». U Kanta natomiast pod terminem s*ympathia moralis* kryje się „cieszenie się i cierpienie wraz z drugim", czyli termin ten jest używany zbieżnie do polskiego wyrazu „empatia" («umiejętność wczuwania się w stan wewnętrzny drugiej osoby»; za: https://sjp.pwn.pl/sjp/empatia;2556654.html, dostęp 20.11.2107) lub „współczucie", jako szczególny przypadek empatii («uczuciowa solidarność z osobą cierpiącą»; za: https://sjp.pwn.pl/szukaj/współczucie.html, dostęp 20.11.2107).

[149] MS 456-457.

[150] Tamże 456.

[151] Baxley, *Kant's Theory of Virtue* , s. 161.

[152] MS 456.

[153] Baxley, *Kant's Theory of Virtue* , s. 161.

namiętności", bierne zgrywanie się emocjonalne z drugim człowiekiem (*mitteilend*), bez związku z wolą i praktycznym rozumem. Zobowiązani jesteśmy pielęgnować tę pierwszą, aktywną empatię, tylko ona jako wolna może być obowiązkiem (choćby pośrednim). Różnice między aktywną empatią i pasywnym współodczuwaniem Kant obrazuje na przykładzie przyjaciela stoika. Zgodnie z moralnością stoicką powinniśmy, o ile tylko możemy, pomagać przyjacielowi w kłopocie. Kiedy jednak już nie mamy wpływu na jego sytuację, wspólne opłakiwanie zdarzenia nie zda się na nic. Jak interpretuje ten fragment Baxley, pasywne współczucie jest wówczas formą afektu (*Affekt*), rodzaju uczucia, które zaburza właściwe kierowanie duszy przez rozum i zaburza moralne zdrowie. Dlatego też Kant określa je jako „zaraźliwe". Aktywne solidaryzowania się z cierpiącymi jest bowiem czymś innym niż naturalne „dostrajanie się emocjonalnie" do innych[154]. Kant porównuje takie naturalne współczucie do uczucia politowania, które jest życzliwością wyrażaną wobec osób „niegodnych" i manifestuje nasze poczucie wyższości wobec nich[155]. Takie bierne współodczuwanie nie ma zatem dla Kanta wartości moralnej ani nie przynosi nic dobrego w praktyce[156].

Chociaż nie mamy obowiązku współodczuwania, to mamy jednak obowiązek pomocy i aktywnego empatyzowania. Z tego powodu mamy też obowiązek pielęgnowania i wzmacniania naszego naturalnego estetycznego uczucia współczucia[157]. Ten obowiązek wymaga od nas udziału w wydarzeniach, które dostarczają nam poczucia dzielenia bolesnych przeżyć z innymi. W szczególności jesteśmy zobowiązani być świadkami scen ludzkiej niedoli. Kant zaleca więc – o czym było już wcześniej wspominane – odwiedzanie szpitali czy więzień, by rozwijać swoją wrażliwość na ludzkie cierpienie w ogólności. Podobnie stępiać naszą wrażliwość moralną może okrucieństwo wobec zwierząt, o czym Kant pisze pod koniec sekcji o obowiązkach niezupełnych[158]. Co ważne, tak rozumiane pojęcie empatii różni się tu od naturalnej sympatii filantropa z *Uzasadnienia*, które nie opiera się na moralnych zasadach. Tu empatia jest pielęgnowana w zgodzie z obowiązkiem, co Kant charakteryzuje jako empatię ugruntowaną na moralnych zasadach[159].

Wartą odnotowania tezą niektórych komentatorów Kanta jest twierdzenie, że współczucie może funkcjonować jako przeciwwaga dla radykalnego zła[160] obecnego w ludzkiej naturze. Kantowska doktryna radykalnego zła z *Religii w obrębie samego rozumu* głosi, że istota ludzkiej skłonności do zła tkwi w nieeliminowalnej podatności człowieka na pokusy, podatności

[154] MS 402.
[155] Tamże 457.
[156] Baxley, *Kant's Theory of Virtue,* s. 162.
[157] Tamże, s. 162; MS 457.
[158] Baxley, *Kant's Theory of Virtue,* s. 162; MS 443.
[159] Baxley, *Kant's Theory of Virtue,* s. 163, przypis.
[160] Zło „radykalne" oznacza dla Kanta tyle co „źródłowe" (od łac. *radix* – „korzeń"), a nie „skrajne" czy „ekstremalne".

na ignorowanie moralnego prawa w swoim działaniu. Za poddawanie się tej skłonności odpowiada jednak sam podmiot; jak ujmuje to Kant: „Można (…) uważać, że [skłonność] jest czymś nabytym (gdy jest dobra), albo (gdy jest zła) iż człowiek sam w nią popadł”[161]. I właśnie z tego powodu, że dotyczy ona obszaru ludzkiej woli, możemy mówić o niej, że jest moralnie zła: „Jest ona moralnie zła, ponieważ ostatecznie musimy jej szukać w wolnej woli, a więc możemy za nią odpowiadać”[162]. Jak wskazuje Allison, należałoby traktować warunkowy obowiązek pielęgnowania współczucia jako środek zaradczy przeciw istniejącej w każdym z nas – zdaniem Kanta – uniwersalnej skłonności do zła[163].

Jak zauważyliśmy wcześniej, osoba, której brakuje Kantowskiej cnoty, to nie osoba, która posiada emocje czy inklinacje jako takie, ale osoba, dla której przeciwne moralności uczucia stają się wystarczającymi racjami do działania. Tendencja do obierania za podstawę swoich maksym takich pobudek to właśnie radykalne zło, które jest zdaniem Kanta korzeniem wszelkiego moralnego zła („niszczy podstawę wszystkich maksym”[164]) i musi być przezwyciężone[165].

Baxley, komentując Kantowską doktrynę, wskazuje, że potrzebujemy przeciwwagi dla naszej skłonności do podporządkowywania roszczeń moralności własnemu interesowi. Kant pisze w *Religii*: „(…) musimy wyjść od założenia pewnej złośliwości woli w przyjmowaniu maksym, która sprzeciwia się wrodzonej moralnej predyspozycji. Ponieważ skłonność do tego jest nie do przezwyciężenia, musimy jej nieustannie przeciwdziałać”[166]. Tendencja ta może manifestować się jako skłonność do usprawiedliwiania i racjonalizowania przez nas zaniedbywania praktykowania dobroczynności na tej podstawie, że w normalnych warunkach żaden szczegółowy akt pomocy nie jest od nas ściśle wymagany[167]. Choć podatność ta dotyczy zarówno zaniedbywania obowiązków doskonałych, jak i niedoskonałych, to szczególnie narażeni jesteśmy właśnie na pokusy zaniedbywania tych drugich, ponieważ są mniej określone[168].

Pielęgnowane uczucie współczucia – wskazuje Baxley – może dawać odpór naszej skłonności do zła dzięki temu, że może posłużyć jako źródło racji, by działać tak, jak wymaga od nas obowiązek. Rozwijana przez nas wrażliwość na potrzeby innych uzbraja nas w skuteczne moralne racje do stawienia oporu możliwym pokusom dogadzania sobie i ulegania moralnym

[161] Rel. 30.
[162] Tamże 37.
[163] Allison, *Kant's…*, s. 166-168, Allison, *Idealism and Freedom*, s. 121-123.
[164] Rel. 37.
[165] Baxley, s. 167; Rel. 30-54.
[166] Rel. 51.
[167] Baxley, s. 166-169.
[168] Allison, *Kant's…*, s. 167.

kompromisom, tym samym minimalizując tendencje, które możemy wykazywać w kierunku ignorowania naszych moralnych obowiązków wobec innych[169].

Odpowiednio pielęgnowane inklinacje, jako przeciwwaga dla radykalnego zła, dopóki rzeczywiście łączą się z wrażliwością na trudną sytuację innych, powodują, że jesteśmy mniej skłonni poprzestawać na naszych neutralnych moralnie celach, kiedy możemy zamiast tego pomóc potrzebującej osobie. Uczucia te są więc wymierzone raczej przeciw pobudce do zła niż są bezpośrednio motywującym czynnikiem. Posiadają podobną instrumentalną wartość jak wrażliwość na piękno i uczucie wzniosłości[170].

Wydaje się, że współczucie może tu funkcjonować na podobnej zasadzie, jak miłość opisywana w *Metafizyce moralności*. Kant pisze tam, że miłości praktycznej nie możemy sprowadzić jedynie do życzenia dobra innym, ponieważ w życzeniu możemy być równie życzliwymi dla wszystkich, a zaangażowanie w działania stopniujemy – więcej robiąc na rzecz osób bliższych[171]. Wydaje się zatem, że do większego zaangażowania, do wypełniania przez nas w większym zakresie obowiązku życzliwości przyczynia się siła uczucia bliskości z innymi ludźmi. Czym mniej tego empirycznego uczucia, tym mniejszy zazwyczaj zakres naszych dobroczynnych działań.

Współcześni komentatorzy Kanta starają się dowodzić, że filozof z Królewca traktował sferę emocjonalną (przynajmniej pod pewnymi warunkami) jako pomoc w postępowaniu słusznym moralnie. Wskazują na rolę inspirującą a nawet motywującą uczuć w podejmowaniu dobrych działań, funkcję poznawczą emocji oraz ich przydatność w walce z radyklanym złem w człowieku.

4. Moralna wartość emocji w etyce kantowskiej

Jak już było powiedziane wyżej, zdaniem Kanta, istnieją sytuacje, kiedy emocje nie wpływają na wartość moralną działań, z którymi współwystępują (podrozdział 2. tego rozdziału). Są też sytuacje, kiedy emocje oceniamy jako służące moralnym działaniom (podrozdział 3. tego rozdziału). Czy jednak emocje same w sobie mają dla Kanta moralną wartość? Część najbardziej radykalnych interpretatorów myśli moralnej filozofa z Królewca uważa, że tak. Wartości tej możemy szukać na trzech poziomach. Po pierwsze, można postawić tezę, że pewne reakcje uczuciowe są moralnie dobre, ponieważ współtworzą moralnie dobrą osobowość. Po drugie, można pójść krok dalej i spróbować odnaleźć w doktrynie Kanta takie uprzywilejowane uczucia, które moglibyśmy nazwać „moralnymi" z racji koniecznego bezpośredniego prowadzenia,

[169] Baxley, s. 166-169.
[170] Allison, *Kant's…*, s. 167.
[171] MS 452.

motywowania do słusznych działań, a nawet stanowienia części definicji tych działań. Po trzecie, moglibyśmy pytać, czy Kantowska etyka nie mogłaby wpisać się w paradygmat etyki cnót. Emocje byłyby wtedy moralnie wartościowe w takim sensie (prawdopodobnie najmocniejszym z tych trzech wymienionych), że decydowałyby o słuszności czynów, jako tych, które są spełniane z odpowiedniego uposażenia podmiotu (w tym uposażenia emocjonalnego).

4.1. Moralna ocena podmiotu – emocjonalny wymiar cnoty

Jeżeli skupiamy się nie na ocenie samego działania, ale na ocenie osoby, sprawcy tego działania, pytamy wówczas o moralną doniosłość poszczególnych elementów wewnętrznego uposażenia podmiotu. Najczęściej ta relewantna moralnie całościowa charakterystyka sprawcy nazywa się cnotą, charakterem bądź osobowością moralną. W poszczególnych tradycjach filozoficznych składały się nań różne elementy, w tym skłonności emocjonalne. W klasycznym ujęciu etyki kantowskiej redukuje się te składowe właściwie tylko do racjonalnej woli podmiotu. Czy jednak rzeczywiście w wizji Kanta sama wola wyczerpuje wszystkie ważne moralnie elementy podmiotowości? Jest wielu autorów, którzy twierdzą, że nie.

Jak zauważyliśmy już w pierwszym rozdziale, odnajdujemy u Kanta pewną wizję moralnej osobowości, którą możemy poddać moralnej ocenie (paragraf 3.2. i 3.3.). Wood wyodrębnia w doktrynie filozofa z Królewca trzy aspekty oceny moralnej odnoszącej się do osoby: 1) cnota, 2) rozumowanie praktyczne, 3) mądrość. Choć na tej liście brak dobrej woli, moralnej dyspozycji i maksym, to jak twierdzi komentator, przenikają one trzy wymienione elementy jako ich konieczne założenia. Choć wola pozostaje centralna dla kantowskiej etyki, to myśl moralna Kanta dopuszcza istnienie też niewolitywnych czynników wśród dobrych moralnie właściwości podmiotu[172]. Odpowiednie emocje mogłyby decydować o moralnej ocenie osoby, która je posiada, ponieważ – zdaniem niektórych interpretatorów – cnota u Kanta ma charakter przynajmniej częściowo emocjonalny. Stanowiska takiego broni między innymi Walter Schaller, Wood, Louden, Benson i Baxley.

Schaller, reprezentujący najbardziej radykalną koncepcję kantowskiej cnoty jako dyspozycji w pełni emocjonalnej, wskazuje, że – zdaniem Kanta – obowiązkiem niedoskonałym, obowiązkiem cnoty, jest rozwijanie w sobie cnót rozumianych właśnie jako cechy charakteru o rysie emocjonalnym. Komentator powołuje się na fragmenty, w których Kant jako obowiązek cnoty widzi obowiązek rozwinięcia w sobie konkretnej cnoty na przykład wdzięczności oraz na fragmenty, gdzie filozof wskazuje, że wypełnianie obowiązków cnoty wymaga rozwijania dyspozycji emocjonalnych (na przykład współczucia). Schaller twierdzi na tej podstawie, że wspomniane dyspozycje emocjonalne są w systemie Kanta tożsame z cnotą. Taka interpretacja

[172] Wood, *Kantian…*, s. 143-144.

nie kłóci się z Kantowską charakterystyką obowiązków cnoty jako zakładających raczej przyjęcie określonych celów niż spełnianie konkretnych czynów. Rzeczywiste przyjęcie za nasz cel szczęśliwości innych wiąże się bowiem z rozwinięciem w sobie pragnienia dobra innego człowieka. Jedynie osobę, która posiada takie pragnienie, nazwalibyśmy autentycznie dobroczynną. Budowanie w sobie postawy emocjonalnej nabudowanej na pragnieniu dobra innej osoby byłoby zgodnie z klasyczną wykładnią myśli Kanta jako kierowane szacunkiem dla moralnego prawa[173].

Mniej radykalna interpretacja pojęcia kantowskiej cnoty, uwzględniająca jednak również element emocjonalny, to interpretacja określająca cnotę jako cechę wolitywno-emocjonalną. Tak zdaje się widzieć tę dyspozycję miedzy innymi Wood. Autor ten, podobnie jak Sheller, twierdzi, że posiadanie cnót wiąże się u Kanta z ustanawianiem i realizacją celów. Realizowanie celu natomiast pociąga za sobą pragnienie go, a samo pragnienie jest reprezentacją przedmiotu związaną z uczuciem przyjemności (lub w przypadku awersji – nieprzyjemności). Zatem, jak przekonuje Wood, Kant zgadza się z Arystotelesem, że cnota pociąga za sobą pragnienie słusznych rzeczy i także przyjemność lub przykrość[174].

Sherman z kolei proponuje inną argumentację za częściowo emocjonalnym charakterem kantowskiej cnoty, choć również – tyle, że w większym stopniu – szuka tu analogii do wizji arystotelesowskiej. Autorka twierdzi, że uczucia kształtują cnotę jako dyspozycję specyficznie przynależną człowiekowi – istocie z natury po części zmysłowej. Zdaniem Sherman kantowska cnota jest hierarchicznie uporządkowaną złożoną całością. Podstawowym jej składnikiem jest dyspozycja do działania na podstawie zasad moralnych ze względu na nie same. Na pozostałe części składają się zaś ukształtowane naturalne zdolności, takie jak uczucia, które wspierają tę podstawową dyspozycję. Sherman powołuje się tu na fragment z *Religii*, gdzie Kant wyróżnia trzy predyspozycje do dobra: do zwierzęcości, do człowieczeństwa i do osobowości. Predyspozycja do zwierzęcości to „fizyczna i czysto mechaniczna miłość własna", predyspozycja do człowieczeństwa to „'porównująca' miłość własna", natomiast predyspozycja do osobowości to „zdolność do szacunku dla prawa moralnego jako wystarczającej dla siebie pobudki woli"[175]. Mogą one wprawdzie ulec zepsuciu (ściśle: dwie pierwsze) i tak na predyspozycji do zwierzęcości mogą budować się „przywary nieokrzesanej natury", czy wręcz „bydlęcej natury" a na predyspozycji do człowieczeństwa „przywary ukrytej i jawnej wrogości wobec wszystkich, których uważamy za obcych"[176], same w sobie są jednak dobre (negatywnie – jako niesprzeciwiające się moralnemu prawu) i predysponują jednocześnie do dobra

[173] W. Schaller, *Kant's Architectonic of Duties*, „Philosophy and Phenomenological Research" 48(1987), s. 299-314.
[174] Wood, *Kantian*…, s. 145.
[175] Rel 27-29.
[176] Tamże.

(wymagając przestrzegania tego prawa). By nie uległy zepsuciu, wymagają właściwego pielęgnowania[177].

Sherman chce wesprzeć swoją koncepcję ustępem z *Metafizyki moralności*, w którym, jak twierdzi, Kant pisze o możliwości, a nawet powinności, pielęgnowania pełnej cnoty, jako dyspozycji zarówno racjonalnej jak i emocjonalnej[178]. Zacytujmy ten fragment: „Jeżeli o doskonałości przysługującej człowiekowi w ogóle (a właściwie człowieczeństwu) mówi się, że uczynienie jej swoim celem jest samo w sobie obowiązkiem (…). Ten obowiązek nie może zatem polegać na niczym innym jak na kultywowaniu jego władz (naturalnych predyspozycji) (…). Zarazem jednak [ten obowiązek] polega także na kultywowaniu jego woli (moralnej podstawy umysłu), tak aby czyniła zadość w ogóle wszelkim obowiązkom"[179]. Jak zaznacza Sherman, właściwie ukształtowane władze i zdolności naturalne jawią się z tej perspektywy nie jako instrumentalnie pomocne w rozwoju moralnej podmiotowości, ale faktycznie konieczne części charakteru jako trwałej dyspozycji człowieka do osiągania dobra moralnego[180].

Baxley natomiast buduje swoją kantowską etykę cnót na cytowanym już ustępie z *Metafizyki moralności*, gdzie Kant pisze o niewystarczalności samego motywu obowiązku do wypełniania obowiązków cnoty. Proponując rozumienie cnoty u Kanta jako autokracji (jest to, przypomnijmy, forma moralnego samostanowienia w zgodzie z rozumem), twierdzi, że filozof podkreśla fakt, iż z jednej strony skończone racjonalne istoty obdarzone zmysłowością są poddane wpływowi zasad praktycznego rozumu, ale z drugiej strony ważnymi składnikami cnoty są też uczucia, pragnienia i interesy, które są kształtowane przez rozum[181]. Do cnoty rozumianej jako autokracja potrzebujemy po pierwsze kontrolowania emocji, po drugie utrzymywania ich w zgodzie z moralnym zainteresowaniem i po trzecie – pielęgnowania ich. Moralne uczucia, pragnienia, interesy i postawy są sprzymierzeńcami obowiązku, są częścią zawartości cnoty i koniecznymi składnikami w pełni ludzkiej, etycznej egzystencji[182].

Zdaniem Baxley, w czym autorka wtóruje Sherman, Kant traktuje moralne uczucie, sumienie, miłość do ludzkości i szacunek do siebie jako moralne uzdolnienia, które leżą u podstaw moralności w postaci subiektywnych warunków moralnej podmiotowości i tym samym czynią nas zdolnymi do przyjęcia moralnych zobowiązań[183]. Dodatkowo Baxley twierdzi, że Kant uważa miłość i szacunek za obowiązki, które zaleca przyjąć, przedstawiając je jako moralnie wartościowe uczucia usprawniające naszą zdolność do wypełniania obowiązków

[177] Sherman, *Cnota według Kanta* …, s. 32-35; Rel 27-29.
[178] Sherman, *Cnota według Kanta* …, s. 22-23.
[179] MS 386-387.
[180] Sherman, *Cnota według Kanta…*, s. 33.
[181] Baxley, *Kant's Theory of Virtue*, s. 124.
[182] Tamże, s. 170-171.
[183] MS 399.

cnoty. Ostatecznie, zdaniem autorki, Kant widzi też współczucie jako uczucie zaszczepione w nas przez naturę, które uzdalnia nas do czynienia tego, „czego jedynie myśl o obowiązku sama nie może dokonać”[184]. Współczucie jest ważne w rozwijaniu cnoty, ponieważ czyni nas wrażliwymi na radość i cierpienie innych, a tym samym dostarcza nam moralnego wglądu i wiedzy, której potrzebujemy, by ulżyć niedostatkom innych oraz promować ich szczęście. Prawdziwie cnotliwa osoba pragnie działać tak, jak nakazuje rozum oraz odnajduje satysfakcję i przyjemność w cnotliwym działaniu. Zatem jeśli uczucia i pragnienia kształtowane przez słuszne działanie są ważne dla kształtowania dobrego charakteru, to, według Kanta, moralność wymaga, by kultywować pewne emocje, pragnienia i postawy jako część zawartości cnoty[185].

Według Baxley autokratycznym podmiotem nie jest ten, kto stale walczy, by działać moralnie w obliczu krnąbrnych emocji i pragnień, które są pokonywane przez jego poczucie obowiązku, ale ten, kto posiada wewnętrzną wolność, spokój umysłu i wesołe czy też ochocze (*fröhlich, hilaris*)[186] serce w spełnianiu obowiązków. Cnotliwy znajduje racjonalną satysfakcję w wypełnianiu swoich moralnych zobowiązań, nie uważa za dotkliwe postępować tak, jak tego wymaga obowiązek, doświadcza unikatowego moralnego (intelektualnego) uczucia przyjemności, które pochodzi z działania w zgodzie z normami praktycznego rozumu. Zdaniem Baxley, cnota jest bowiem u Kanta złożoną całością. Nie tylko zakłada kontrolowanie emocji, ale też utrzymywanie ich w harmonii z wymaganymi przez moralność działaniami, a także rozwijanie uczuć służących moralnym działaniom[187].

Jak zauważa Wood, mimo rozróżniania przez Kanta co do zasady świata natury od świata wolności, filozof z Królewca ma świadomość, że nie jest łatwo oddzielić te dwa porządki w naszym doświadczeniu ludzkiego działania czy jego psychologii. Do cnoty zatem możemy włączyć wyznaczniki temperamentu czy *Sinneart* (empirycznego wymiaru osobowości), nawet jeśli pojęcie cnoty pierwszorzędnie odnosi się do charakteru lub *Denkungsart* (intelektualnego wymiaru osobowości)[188]. Możemy rozwijać w sobie prowadzące do słusznych działań inklinacje, na przykład starając się być dobroczynnym dla innych, gdyż takie postępowanie prowadzi nas do kochania bliźnich[189]. Jesteśmy do pewnego stopnia odpowiedzialni za nasze empiryczne skłonności, ponieważ odnoszą się one nie tylko do pragnienia po prostu, ale do

[184] Tamże 456-7.
[185] Baxley, *Kant's Theory of Virtue*, s. 124.
[186] MS 484-86.
[187] Baxley, *Kant's Theory of Virtue*, s. 126.
[188] Wood, *Kantian…*, s. 146-147
[189] MS 402.

pragnienia wrażliwego na przyzwyczajenie[190]. Odpowiadamy za nie dotąd, dokąd inklinacje są wynikiem przyzwyczajenia uformowanego przez wolne działania[191].

Powyższe interpretacje pojęcia cnoty u Kanta nie wytrzymują jednak konfrontacji z tekstami filozofa. Najbardziej nieortodoksyjne rozumienie kantowskiej cnoty, jako w pełni emocjonalnej, przeczy temu, co filozof z Królewca wielokrotnie pisał na temat tej moralnej dyspozycji – że jest ona siłą woli[192]. Jak wykazuje Włodzimierz Galewicz przeciw emocjonalnej interpretacji kantowskiej cnoty (zarówno w wersji bardziej, jak i mniej radykalnej, czyli jako dyspozycji w pełni emocjonalnej lub wolitywno-emocjonalnej) przemawia też fakt, że choć rzeczywiście zdaniem Kanta naszym obowiązkiem jest wyrobienie w sobie skłonności do współczucia i rzeczywiście jest to obowiązek cnoty, to nie oznacza to, że sama skłonność do współczucia jest cnotą, jak chciałby widzieć to np. Schaller[193]. Podobny zarzut możemy postawić rozumowaniu Sherman, która, jak pamiętamy, twierdzi, że nasze naturalne dyspozycje są częścią cnoty. Trudno się zgodzić z autorką, że doskonalenie władz naturalnych, skądinąd obowiązkowe[194], jest doskonaleniem samej cnoty. Zdaniem Kanta powinniśmy również dbać o nasze zdrowie fizyczne i fizyczną sprawność, a tych walorów nie utożsamilibyśmy przecież z częścią moralnej dyspozycji. Obowiązku „kultywowania" naturalnych dyspozycji Kant nie utożsamia wprost z obowiązkiem doskonalenia moralnego, wyróżnia go jako obowiązek innego rodzaju. Pisze bowiem, że obowiązek doskonalenia siebie w celach moralnych (drugi rodzaj kantowskich obowiązków doskonalenia siebie obok obowiązku „rozwijania i podnoszenia swojej doskonałości naturalnej"[195]) – choć zdaje się zawierać moment doskonalenia uczucia, „uczucia moralnego", dzięki któremu „człowiek obiera za swój przedmiot każdy szczególny cel będący zarazem obowiązkiem"[196] – sprowadza się do dążenia do doskonałości polegającej na „czystości (*puritas moralis*) dyspozycji [do spełniania] obowiązku"[197]. Kant odróżnia doskonalenie władz naturalnych od doskonalenia moralnego, choć nie wyklucza to możliwości pozytywnego wpływu doskonałości naturalnej na moralną.

Za interpretacją emocjonalno-wolitywną cnoty mogłyby przemawiać dwa argumenty: pierwszy – z niewystarczalności dobrej woli, drugi – z wielości cnót, ale oba łatwo można obalić. Przedstawmy je pokrótce. Jeśli chodzi o pierwszy argument, możemy powiedzieć, że kiedy zdefiniujemy cnotę jako dyspozycję wystarczającą do spełniania określonych działań w określonym czasie na przykład powstrzymywania się od kłamania w przypadku cnoty

[190] A 251.
[191] Wood, *Kantian…*, s. 146-147.
[192] Galewicz, *Wstęp tłumacza*, s. 33-35.
[193] Tamże.
[194] MS 444.
[195] Tamże.
[196] Tamże 387.
[197] Tamże 446.

prawdomówności, to niedoskonała dobra wola, czyli ludzka dobra wola, tej definicji nie spełnia. Do pełni cnoty zatem nie wystarcza. Jeśli chodzi o drugi argument, zaznacza się, że Kant wskazywał w swoich tekstach na istnienie licznych cnót. Pewna osoba może wykazywać cnotę męstwa, ale nie posiadać cnoty prawdomówności[198]. Jeśli cnoty sprowadzałyby się do siły woli, to cnotliwy człowiek powinien posiadać wszystkie cnoty w równym stopniu – gdyby taką siłą woli mógł się pochwalić. Możliwość posiadania tylko niektórych z tych przymiotów wydaje się wskazywać, że wiążą się one z konkretnymi dyspozycjami emocjonalnymi[199].

Argumenty te okazują się jednak chybione. Pierwszy opiera się na rozumieniu cnoty jako dyspozycji wystarczającej, by spełniać pewnego rodzaju obowiązki cnoty, a sam Kant pisze, że ludzka dobra wola jest niedoskonała. Jak pisze Galewicz, taka koncepcja cnoty nie jest koncepcją Kantowską, ponieważ, filozof z Królewca pisze w *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie*, że „ludzka moralność jest najwyżej cnotą, choćby ta była całkowicie czysta"[200]. Stąd też wynika, że moralność cnotliwego może nie być czysta, czyli, że mogą występować też pozamoralne determinanty zachowania – na przykład emocje. Zatem nie ma powodów, by włączać te ostatnie do samej zawartości cnoty[201]. Dodatkowo można się zastanawiać czy cnota przynależna niedoskonałemu podmiotowi, jakim jest człowiek, musi – a nawet może – być w pełni skuteczna, to znaczy zawsze być motywacyjnie wystarczająca[202].

Jeśli chodzi o drugi argument (z wielości cnót), mówiący, że jeśli cnota to siła woli, to cnotliwy podmiot w takim samym stopniu powinien posiadać wszystkie cnoty, to – jak wskazuje Galewicz – należy zauważyć, że siła woli jako taka jest tylko pewnym pojęciem abstrakcyjnym. W konkretnym zastosowaniu jest zawsze siłą takiego lub innego postanowienia, zamiaru czy maksymy[203]. Cnota, nie jest to siła woli rozumiana *in abstracto*, ale siła woli w konkretnym działaniu, konkretnym typie sytuacji, przypisana konkretnej cesze – w jednym przypadku na przykład pokorze, w innym męstwu lub sprawiedliwości[204]. W idei jest jedna cnota, ale ponieważ nie jesteśmy idealni, to siła naszej woli w odniesieniu do różnych moralnych celów pozostaje różna. Dlatego też może być wiele cnót, tak jak może istnieć wiele celów[205].

---

[198] Zauważmy jednak, że problem, jak to jest możliwe, że ktoś posiadający cnotę np. pokory nie musi się jednocześnie cechować cnotą np. męstwa lub sprawiedliwości podnosi się też wobec rozumienia cnoty w większości innych teorii cnót.
[199] Galewicz, *Wstęp tłumacza*, s. 33-35.
[200] MS 383.
[201] Galewicz, *Wstęp tłumacza*, s. 33-35.
[202] Tamże.
[203] Tamże, por. MS 390, 394; por. też N. Potter, *Duties to Oneself, Motivational Internalism, and Self-Deception in Kant's Ehtics*, [w:] M. Timmons, *Kant's "Metaphysics of Morals". Interpretative Essays*, Oxford 2002, s. 386, [za:] Galewicz, *Wstęp tłumacza*, s. 35.
[204] Galewicz, *Wstęp tłumacza*, s. 35.
[205] Wood, *Kantian*…, s. 145; por. MS 447.

Pod wpływem rozwoju współczesnej etyki cnót, eksponującej emocjonalny wymiar tej moralnej dyspozycji, niektórzy interpretatorzy Kanta twierdzą, że doktryna filozofa z Królewca pozwala na wartościowanie emocjonalnych ludzkich skłonności jako niezbywalnych cech moralnego podmiotu. Komentatorzy ci widzą kantowska cnotę jako posiadającą przynajmniej częściowo charakter uczuciowy.

4.2. Moralna ocena działania – emocjonalny wymiar obowiązku

Zdaniem niektórych interpretatorów Kanta, obok emocji, które mogą towarzyszyć moralnym działaniom, nie wpływając na wartość samych tych działań oraz obok emocji służących moralności jedynie instrumentalnie, filozof wyróżnia też uczucia, które decydują o wartości moralnej działania, w którego powstaniu uczestniczą. W etyce Kanta funkcjonuje co najmniej jedno uczucie, co do którego panuje powszechna zgoda wśród interpretatorów, że jest to uczucie moralne, decydujące o wartości wypływającego z niego działania. Jest to szacunek do prawa moralnego. Poza tym część interpretatorów za takie uczucia uważa też empatię, miłość, emocje z natury związane z moralnym działaniem i te, które dopełniają realizację obowiązku. *Stricte* moralny jest też Kantowski nakaz pielęgnowania w sobie uczuć, które jedynie instrumentalnie pomagają w spełnianiu słusznych działań.

4.2.1. Obowiązek cnoty jako obowiązek pielęgnowania uczuć

Jak można przypuszczać, jeśli faktycznie emocje mogą być w koncepcji Kanta traktowane jako pomoc w realizacji celów moralnych, to powinno również istnieć w ramach tego systemu zalecenie pielęgnowania ich jako narzędzi ułatwiających spełnianie dobrych działań. Wielu interpretatorów myśli filozofa z Królewca wskazuje, że jest tak rzeczywiście. Skoro emocje mają wartość instrumentalną w moralności, moralnym obowiązkiem powinno być, by je pielęgnować.

O powyższym zaleceniu pisze m.in. Sherman, która wskazuje, jak pamiętamy z poprzedniego podparagrafu, że Kant w *Metafizyce moralności* wyróżnia obowiązek rozwijania naturalnych skłonności. Autorka wysuwa z tego fragmentu wniosek, że doskonalenie emocji to część Kantowskiego obowiązku doskonalenia naszej natury, stanowiącego zaś składowy element obowiązku doskonalenia moralnego. Jej zdaniem Kantowski obowiązek czynienia własnej doskonałości moralnej swoim celem obejmuje m.in. obowiązek człowieka „kultywowania jego władz (lub naturalnych predyspozycji)”[206]. Jak pisaliśmy, autorka nie ma racji sprowadzając naturalne władze do części moralnej cnoty, ale mimo to w interesującej nas teraz kwestii – istnienia obowiązku pielęgnowania naturalnych władz w celach moralnych – Sherman wskazuje na godny odnotowania element myśli Kanta. Zauważmy bowiem, że w księdze drugiej dzieła, do

[206] MS 386-387; Sherman, *Cnota według Kanta* …, s. 23.

którego się odwołujemy, Kant pisze, że „obowiązkiem człowieka wobec samego siebie jest kultywowanie (*cultura*) swoich naturalnych władz (władz duchowych, władz duszy i ciała) jako środków do wszelkich możliwych celów”[207]. Nie wydaje się zatem nieuprawnionym przyjęcie, że celem tym może być też cel moralny. Przez samo doskonalenie naszej fizyczności nie staniemy się lepsi moralnie, jak chce Sherman, ale nasza lepsza kondycja cielesna (zmysłowa, psychiczna, emocjonalna) może instrumentalnie pomóc w (skuteczniejszym) spełnianiu dobrych moralnie działań.

Kant bardziej wprost pisze o pielęgnowaniu emocji empirycznych dla celów moralnych w innym miejscu – gdy analizuje obowiązek przyczyniania się do szczęśliwości innych[208]. Jak zauważa Sherman, zdaniem Kanta, zakorzeniona w rozumie ludzka zdolność do odpowiadania na wymogi moralności może lepiej rozwijać się u tego, kto pielęgnuje współdziałające z moralnością skłonności[209]. Jak wszystkie odczucia, inklinacje te musza być pielęgnowane, by dobrze służyć moralności. Nasza naturalna wrażliwość musi być bowiem właściwie ukierunkowana[210]. Mamy naturalną podatność, wrażliwość, by współodczuwać emocje innych[211], dlatego powinniśmy odwiedzać miejsca gdzie przebywają ubodzy i potrzebujący, by rozwijać w sobie tę podatność[212]. Zdaniem Kanta, mamy za zadanie odwiedzać więzienia i szpitale, by nakierować naszą wrażliwość na dostrzeganie biedy i cierpienia[213]. Sama myśl o obowiązku jest bowiem niewystarczająca do doinformowania nas, jakie obiekty i okoliczności wymagają naszej moralnej uwagi[214]. Oznacza to, że – mówiąc słowami Sherman – mamy obowiązek do pewnego stopnia „naturalizowania” obowiązku[215].

Zdaniem Juliana Wuertha, według Kanta, powinniśmy zawczasu rozwijać naturalne podmiotowe warunki moralności, jeszcze zanim staniemy przed sytuacją moralnego wyboru. Nie możemy bowiem uważać za wystarczające do realizacji w pełni wartościowego moralnie działania podejmowane w ostatniej chwili decyzje, będące aplikacjami *ad hoc* testu imperatywu kategorycznego do naszych maksym. Jak lekkoatleta przed testem sprawności powinien ćwiczyć, jeśli chce zwycięstwa, a nie liczyć na ostatni wysiłek, tak i podmiot moralny ma „użyć wszelkich środków, o ile są one w naszej mocy”[216], by doprowadzić do skutku dobre zamierzenie. Nie można nauczyć się cnoty przez samo przedstawienie sobie obowiązku, ale

[207] MS 444-446.
[208] Tamże 456; Sherman, *Cnota według Kanta* …, s. 24.
[209] Sherman, *Cnota według Kanta* …, s. 23-25.
[210] Taż, *The place of Emotions in Kantian Morality*, s. 149-170.
[211] MS 456.
[212] Tamże 457.
[213] Sherman, *Cnota według Kanta…*, s. 25.
[214] Por. MS 457.
[215] Sherman, *Cnota według Kanta* …, s. 30.
[216] Gr 394.

trzeba ją w sobie wyćwiczyć[217]. Właściwie pielęgnowane myśli, uczucia i dążenia pomagają, a nie przeszkadzają, działać na podstawie prawa moralnego. Poza tym jest to wartościowe samo w sobie, ponieważ czyni nas „godnymi człowieczeństwa"[218] w nas samych[219]. Współcześni komentatorzy Kanta zwracają wiec uwagę, że obowiązki cnoty są jednocześnie obowiązkami pielęgnowania i rozwijania uczuć.

4.2.2. Obowiązek szacunku i miłości wobec innych

Obowiązki wobec innych Kant dzieli na obowiązki miłości i obowiązki szacunku. Obowiązki miłości kierują nas do promowania szczęścia lub dobrostanu innych bez oczekiwania czegokolwiek w zamian za naszą dobroczynność. Jako obowiązki niedoskonałe (patrz paragraf 3.2. tego rozdziału) nie wymagają od nas działania (lub powstrzymywania się od działania) w specyficzny sposób, ale zalecają przyjęcie szczęścia innych za nasz własny cel. Natomiast szacunek do innych jako warunek ograniczający nasze działanie (by nie traktować innych ludzi jedynie jako środków do naszych celów), jest już obowiązkiem węższym (jako obowiązek doskonały). Zatem miłość do ludzi wymaga od nas przyjęcia maksymy czynienia ich szczęścia naszym własnym celem, który możemy promować przez a) dobroczynność, b) wdzięczność i c) współczucie (trzy obowiązki szczegółowe), a szacunek do człowieczeństwa w innych prowadzi nas do odrzucenia bardziej specyficznych działań takich jak a) odnoszenie się do ludzi z pychą, b) zniesławianie i c) ośmieszanie (trzy występki przeciw obowiązkowi szacunku dla innych). Wypełnianie obowiązku miłości jest więc zasługą, a obowiązku szacunku – działaniem, które jesteśmy winni innym[220].

Co ważne, pojęcia miłości i szacunku w doktrynie Kanta odnoszą się z jednej strony do samych obowiązków cnoty, a z drugiej – do uczuć związanych z wypełnianiem tych obowiązków. Miłość i szacunek jako uczucia (*Gefühle*) towarzyszące spełnianiu tych nakazanych działań to „moralne siły", które wydają się prowadzić nas w różnych kierunkach (miłość skłania ludzi ku sobie, a szacunek wprowadza pomiędzy nich właściwy dystans)[221]. Jednak miłość i szacunek, które mogą być nakazane, jako obowiązki cnoty, to maksymy działania, czyli miłość i szacunek w praktycznym sensie. Nie są to jedynie zmysłowe tendencje, które przygotowują nas do odczuwania w pewien sposób, ale wolicjonalne tendencje do przyjęcia maksym do działania, w taki sposób, jak wymaga tego rozum. Taka miłość praktyczna lub aktywna życzliwość, filantropia, odnosi się do maksym działania podmiotu wymagających

[217] MS 477.
[218] Por. MS 387, 445.
[219] J. Wuerth, *Sense and Sensibility in Kant's Practical Agent: Against the Rationalism of Korsgaard and Sidgwick,* „European Journal of Philosophy", 21(2010), s. 1-36.
[220] MS 448-468; Baxley, *Kant's Theory of Virtue* , s. 155-156.
[221] Tamże, s. 156.

aktywnego promowania dobra innych, a nie jedynie życzenia im szczęścia. Jej przeciwieństwem jest wada mizantropii. Filantrop, który jest przyjacielem ludzkości, znajduje satysfakcję w dobru innych. Mizantrop, wróg ludzkości, jest zadowolony, gdy innym dzieje się źle. Natomiast samolub jest obojętny na to, jak się wiedzie innym, dopóki jemu wiedzie się dobrze[222].

Kant pisze też o „wadach nienawiści do ludzi, które są wprost (*contrarie*) przeciwne miłości do ludzi"[223]. Są to a) zawiść, b) niewdzięczność oraz c) radość z cudzej szkody i stanowią one „odrażającą rodzinę"[224]. Postawy te, mające również swą zmysłową stronę, także są przez Kanta moralnie wartościowane (w tym przypadku: negatywnie).

Baxley przekonuje, że miłość i szacunek są to zatem w doktrynie Kanta cnoty. Choć są dyspozycjami woli, to prowadzą nas równocześnie do pielęgnowania uczuć i inklinacji, które doskonalą nasze zdolności do promowania cnotliwych celów i działań. Obowiązek miłości ludzkości prowadzi nas do działania na rzecz szczęścia czy dobra innych przez dobroczynność, wdzięczność i współczucie, rozumiane nie jako bierne odczuwanie emocji, ale aktywną postawę[225].

4.2.3. Motywacyjna rola sympathia moralis

Wydaje się, że spośród empirycznych emocji to właśnie współczucie (s*ympathia moralis*), o którym pisaliśmy już we wcześniejszym paragrafie tego rozdziału (3.3.) jest dla Kanta tym najważniejszym uczuciem, ponieważ, jak uważa Baxley, powinniśmy traktować je jako to, które może motywować do wartościowego działania w ogóle. Choć, jak zauważa autorka, nie znajdziemy tego twierdzenia wyrażonego przez Kanta *explicite*, to obstaje ona za tym, że powyższa interpretacja jest uprawniona. Współczucie, uformowane i kierowane przez moralne zasady będące ostatecznym źródłem wartości, może stać się zaczynem moralnej motywacji[226]. Kiedy bowiem pragnienie (w tym przypadku pragnienie pomocy innym ufundowane na współczuciu) jest ukształtowane przez pojęcie słuszności, to podmiot, który działa na podstawie tego pragnienia (na przykład bierze to pragnienie za rację działania lub widzi taką rację w przedmiocie pragnienia) jest ostatecznie motywowany przez ideę słusznego działania[227]. Tak „umoralnione" współczucie mogłoby czynić podmiot bezpośrednio wrażliwym na potrzeby innych. Mogłoby się tak dziać przede wszystkim dzięki pomocy w odróżnianiu potrzeb – tych, które powinny być zaspokojone od tych, które powinny być ignorowane a także w naprowadzaniu podmiotu na racje dla tych działań, racje, które odnoszą się do moralności

[222] Baxley, *Kant's Theory of Virtue*, s. 155-163; MS 450.
[223] MS 458.
[224] Tamże 458-461.
[225] Baxley, *Kant's Theory of Virtue*, s. 155-163.
[226] Tamże, s. 168.
[227] Tamże.

(np. szacunek dla racjonalnej podmiotowości) oraz w przyznaniu tym racjom należnej wagi, takiej, na jaką zasługują[228].

Pielęgnowanie współczucia mogłoby być regulowane przez moralne prawo również w ten sposób, że prawo to nie pozwalałoby na naruszanie innych obowiązków przy okazji podejmowania dobroczynnych działań. Baxley twierdzi, że podmiot, który działa z „umoralnionego" współczucia prezentuje dokładnie to, co Kant uważał za istotne dla wymagań cnoty samoopanowania. Kantowskie samoopanowanie bowiem „dołącza się do zakazu, aby nie dać się opanować swoim uczuciom i skłonnościom (czyli do obowiązku apatii); jeśli bowiem rozum nie weźmie władzy w swoje ręce, władzę nad człowiekiem sprawują jego uczucia i skłonności"[229]. Kiedy więc autokratyczny podmiot działa z moralnego współczucia, współczucie jest regulowane troską o słuszność działania, co oznacza, że obowiązek nadal służy jako ostateczna determinująca podstawa działania[230]. Sherman pisze, że gdyby tak ukształtować współczucie, że działanie z motywu współczucia zawierałoby w sobie troskę o słuszność, jak i wzgląd na podmiotowość innych ludzi oraz rozróżnienie na potrzeby domagające się zaspokojenia oraz te, których zaspokajanie jest niedozwolone, wówczas maksyma o podstawie w tym uczuciu miałaby treść moralną, ponieważ emocja ta nie byłaby jedynie przypadkowo związana z moralnością[231].

Przedstawione ujęcie współczucia wiąże się z podzielanym przez zwolenników tegoż ujecia założeniem, że emocje można do tego stopnia w sobie „wychować", ukształtować, by w sposób pewny współpracowały z rozumem[232]. Sama Sherman przyznaje jednak, że rozum jest potrzebny do dokonywania istotnych rozróżnień i nie da się ustalić z całą pewnością, czy uczucie zdolne jest do tak niezawodnej internalizacji zasad[233].

Ponadto pojawia się kilka poważniejszych wątpliwości co do rozumowania Baxley i Sherman. Pierwsza autorka pisze, przypomnijmy, że gdy pragnienie jest ukształtowane przez pojęcie słusznego działania, to podmiot, który działa na podstawie tego pragnienia, jest ostatecznie motywowany przez ową ideę. Nie wydaje się jednak, że pragnienie jakiegoś celu pozamoralnego, nawet gdy zamierzamy je realizować z uwzględnieniem wymogów moralnych, było równoznaczne z tym, że jesteśmy bezpośrednio motywowani przez poczucie moralnego obowiązku. Z kolei Sherman, gdy pisze, że jeśli by tak ukształtować współczucie, że działanie z motywu współczucia zawierałoby w sobie troskę o słuszność, zdaje się nie zauważać, że próbuje łączyć dwa motywy: motyw współczucia i motyw obowiązku, czyli właśnie

[228] Tamże, s. 168-169.
[229] Tamże; MS 408.
[230] Baxley, *Kant's Theory of Virtue,* s. 169-170.
[231] Sherman, *Cnota według Kanta…*, s. 28-29.
[232] Tamże, s. 28.
[233] Tamże, s. 29.

motywowanie troską o słuszność, motywowanie poczuciem, że tak należy (co najwyżej działanie z obowiązku mogłoby mieć na *celu* dobro drugiego; o rozróżnieniu tym pisze Baron). Byłby to więc przykład omawianej już nadokreśloności. Będziemy jeszcze (w rozdziale III w podparagrafie 1.1.3.) krytycznie analizować tę koncepcję w bezpośredniej konfrontacji z założeniami etyki filozofa z Królewca. Ostatecznie zaś w odniesieniu do wartości działania ze współczucia sam Kant pisze wprost, że „nie może być (…) naszym obowiązkiem pomnażanie nieszczęścia w świecie, a tym samym również świadczenie dobra ze współczucia (…)"[234].

4.2.4. Emocjonalna forma spełniania obowiązku

Emocjom w systemie Kanta moglibyśmy przypisywać wartość moralną na jeszcze jeden sposób: jako koniecznym elementom definicji konkretnego działania obowiązkowego. Czasem bowiem, jak przekonuje część interpretatorów filozofa z Królewca, właściwie wypełniony obowiązek to działanie o odpowiednim wyrazie emocjonalnym.

Zdaniem Sherman emocje mogą posiadać wartość wewnętrzną jako sposoby działania i nadawania ludzkiego wyrazu moralnemu zainteresowaniu[235]. Pozwalają bowiem odpowiednio wypełniać nasze moralne zobowiązania. Emocjonalne postawy są też sposobami reagowania na zastane okoliczności. Nasze działania mogą być spełniane w sposób chłodny, a mogą wyrażać afektywne zaangażowanie, sympatię, życzliwość, współczucie itd. Wydaje się, że wyrażenie takiego zaangażowania jest czasem konieczne do właściwej realizacji wymaganego działania[236].

Baxley zwraca uwagę w tym kontekście na uczucie współczucia, ale też wdzięczności. Jest zdania, że, według Kanta, współczucie ma moralną wartość, ponieważ to za pośrednictwem tego uczucia wyrażamy moralnie znaczące postawy wobec innych. Jest ono tym, czego obowiązki cnoty wymagają od nas[237]. Baxley powołuje się też na Kantowską dyskusję o wdzięczności, gdzie filozof twierdzi, że powinniśmy zawsze pomagać innym w taki sposób, aby nie czuli się zobligowani wobec nas lub zadłużeni. Sugeruje to, że pomaganie w niechętny sposób, przez sygnalizowanie naszej konsternacji z faktu, że ktoś nas fatyguje, ponieważ potrzebuje naszej pomocy, nie wystarcza do dobroczynności. Promowanie szczęścia innych bez okazywania zainteresowania ich cierpieniem (bez ludzkiej życzliwości) wydaje się wręcz sprzeciwiać obowiązkowi (praktycznej) miłości, którą powinniśmy żywić wobec innych ludzi[238]. Z punktu widzenie Kantowskiej etyki, prawdziwie cnotliwa osoba wypełnia swoje powinności z obowiązku z ochoczym (czy też wesołym) sercem, jak wspominaliśmy już wyżej. Ponadto

[234] MS 457.
[235] Sherman, *Cnota według Kanta…*, s. 32.
[236] Por. Sherman, *Making a Necessity of Virtue*, s. 147-8.
[237] Baxley, *Kant's Theory of Virtue*, s. 165-166.
[238] Tamże.

odczuwa współczucie w odpowiedzi na cierpienie innych oraz wdzięczność ku tym, którzy jej pomagają. Wdzięczność i współczucie dostarczają właściwego sposobu okazywania moralnego zainteresowania i są środkami, przez które komunikujemy lub sygnalizujemy nasze moralne zainteresowanie innymi[239].

Sherman twierdzi zaś, że w pismach Kanta kryje się między innymi twierdzenie, że do wypełniania uczynków dobroczynności konieczne są uczucia życzliwości[240]. Podobnie Kant pisze też o towarzyskości. Wspomina on w *Antropologii* o tej cesze jako „szacie zdobiącej cnotę"[241]. Aby tę wartościową moralnie towarzyskość rozwijać, należy rozwijać też w sobie ku niej skłonność, przyjemność czerpaną z kontaktów społecznych. W *Metafizyce moralności*[242] traktuje to zalecenie jako obowiązek służący tej towarzyskości[243].

Trudno jednak jednoznacznie stwierdzić, że w etyce Kanta wystarczającym warunkiem słuszności działania nie jest jedynie wypełnianie go z odpowiednią (moralną) motywacją. Wydaje się, że zdaniem Kanta wsparcie potrzebującego np. przez wpłacenie datku na konto organizacji pomagającej ofiarom wojen czy powodzi, niezależnie od tego, jakie emocje temu towarzyszą, będzie działaniem wystarczającym, bo takim, na jakie stać każdego – niezależnie od stopnia jego rozwoju moralnego czy emocjonalnego. Obowiązki można wypełniać lepiej lub gorzej. Kant wydaje się jednak pozwalać, by samo wypełnienie ich na najbardziej podstawowym poziomie, czyli jedynie z poczucia, że jest to słuszne, wystarczało.

4.2.5. Szacunek do prawa i inne uczucia moralne

Kant, zdając sobie sprawę z problemu przełożenia moralnego przekonania na odpowiednie działanie, wskazał na uczucie szacunku dla prawa jako tego poszukiwanego spoiwa pomiędzy myślą a czynem. Ponieważ jednak, jak uważał, uczucie empiryczne nie może pełnić głównej motywującej roli w moralnym działaniu, zaproponował specyficzny konstrukt, którym jest właśnie uczucie aprioryczne. Samo pojęcie jest dyskusyjne. Z jednej strony, jako uczucie, oddziałuje na nas na sposób cielesny, zmysłowy, ale z drugiej strony wywołuje je świadomość prawa. Pochodzi zatem z rozumu, to rozum jest tu źródłem tego uczucia[244].

Jak podkreśla Sullivan, zmysłową komponentą szacunku dla prawa jest strach czy awersja, która rodzi się w nas po rozpoznaniu, jak moralne prawo może ukrócić naszą miłość własną. Jednocześnie odczuwamy też pewne przyciąganie, uczucie podobne do miłości, gdy rozpoznajemy, że to prawo ma swoje źródło w naszym własnym rozumie i jest czymś, co sami

[239] Tamże.
[240] Sherman, *Cnota według Kanta*…, s. 25-26.
[241] A 282.
[242] MS 473.
[243] Sherman, *Cnota według Kanta*…, s. 25-26.
[244] KpV 117.

na siebie nakładamy. Ostatecznie, jak każde inne odczucie cielesne, daje nam impuls do aktywności, dzięki któremu działamy. Mimo tej zmysłowej komponenty jest to uczucie moralne w pełnym Kantowskim znaczeniu tego słowa, również w klasycznej interpretacji. Kant w *Uzasadnieniu* za jego pomocą definiuje obowiązek – jako konieczność czynu wypływającą z poszanowania prawa[245].

Zdaniem Sherman można powiedzieć, że uczucie szacunku do prawa to z jednej strony uczucie przyjemności, którą daje świadomość bycia autorem prawa moralnego, mogącym podać i rozpoznać racje dla działań zgodnych z tym prawem, a z drugiej strony uczucie przykrości z posiadania własnych racji opartych na miłości własnej i niedających się pogodzić z moralnością[246]. Jak określa kantowski szacunek do prawa wspomniana autorka, jest to afektywna strona naszej zdolności do bycia pobudzanymi do działania przez rozum praktyczny, jako że jesteśmy nie tylko podmiotami racjonalnymi, ale i podmiotami posiadającymi uczucia[247].

Inne uczucia, które z konieczności muszą towarzyszyć działaniom, którym chcemy przypisać moralną wartość w teorii Kanta to, jak wymienia Sullivan: pokora moralna, ból z powodu udaremnienia inklinacji, poczucie winy i żal oraz moralna satysfakcja[248]. Wpisują się one w Kantowską fenomenologię uczuć, które ze swej natury związane są z moralnym działaniem i tworzą tak zwaną estetykę czystego praktycznego rozumu. Można je określić, jak twierdzi Sullivan, jako *stricte* moralne[249].

Świadomość, że posiadamy skłonności zmysłowe, które popychają nas do realizacji przyjemności przeciwnej obowiązkowi wywołuje w nas uczucie pokory wobec moralnego prawa. Kant wskazuje, że z tym uczuciem mamy do czynienia tylko wówczas, gdy porównujemy nasze pragnienia z wymogami prawa moralnego, a nie siebie z innymi ludźmi. W tym ostatnim przypadku powstaje w nas bowiem nie pokora moralna, ale duma lub złość[250]. Udaremnianie naszych inklinacji sprzecznych z obowiązkiem wywołuje w nas z kolei uczucie bólu[251]. Kiedy natomiast nie spełnimy moralnego obowiązku, pojawia się w nas często poczucie winy i żal. Czujemy wówczas wzgardę wobec siebie za popełnione czyny[252].

Uczucia moralne nie ograniczają się jednak tylko do nieprzyjemnych emocji. Uczuciem przyjemnym, którym skutkuje spełnianie swojego obowiązku jest moralna satysfakcja, która może przyjąć formę samozadowolenia lub etycznej nagrody[253]. Co ważne, przyjemność ta musi

[245] Gr 400; Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, s. 134.
[246] Sherman, *Cnota według Kanta…*, s. 40.
[247] Tamże.
[248] Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, s. 135.
[249] Tamże, s. 135-136.
[250] MS 435-436; VM 349-51.
[251] KpV 73, por. też KpV 75-78.
[252] Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, s. 135; KpV 37-38, 87-88; MS 379, przypis, 420.
[253] Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, s. 135.

być skutkiem, a nie przyczyną naszego działania. W przeciwnym razie takie działanie staje się działaniem o charakterze hedonistycznym. Kant w *Metafizycznych podstawach nauki prawa* pisze: „(…) przyjemność, która może być jedynie następstwem wcześniejszej determinacji władzy pożądania, trzeba będzie nazwać przyjemnością intelektualną”[254].

Samozadowolenie z powodu podejmowania moralnych czynów to według Kanta rodzaj ulgi i zadowolenia czy satysfakcji[255]. Można uważać je za uczucie moralne, ponieważ zdaniem Kanta koniecznie wiąże się ze świadomością posiadania cnoty. Kant w *Krytyce praktycznego rozumu* pisze: „Czy nie posiadamy jednak wyrazu, który nie oznaczałby rozkoszy jak wyraz *szczęśliwość*, a przecież wyrażałby upodobanie do swego istnienia jak analogia do szczęśliwości, która koniecznie towarzyszyć musi świadomości cnoty? Tak! Wyraz ten to *samozadowolenie*”[256]. Wyjaśnia szerzej ten stan w *Metafizyce moralności*: „Człowiek myślący, który przezwyciężył pobudki [skłaniające] do występku i ma świadomość, że spełnił swój nierzadko przykry obowiązek, znajduje się w stanie spokoju duszy i zadowolenia, który można całkiem dobrze nazwać szczęśliwością, w stanie, w którym cnota jest własną zapłatą”[257]. W *Krytyce praktycznego rozumu* nazywa je *expressis verbis* uczuciem moralnym: „Nie zaprzeczę zresztą zupełnie, że o ile dzięki wolności prawo moralne może bezpośrednio wyznaczać kierunek woli ludzkiej, o tyle częste wykonywanie działań zgodnie z tym wyznacznikiem może również w końcu podmiotowo wywoałać uczucie zadowolenia z samego siebie; co więcej jest nawet obowiązkiem umocnić i pielęgnować to uczucie, które właściwie jako jedyne zasługuje na nazwę uczucia moralnego”[258]. Jak wskazuje Michael Walschots, należy zwrócić uwagę, że uczucie to rodzi się z retrospektywnej refleksji oraz świadomości działania przeciw niemoralnym pobudkom z szacunku do prawa moralnego[259]. Kant odróżnia też samozadowolenie od patologicznego uczucia szczęścia, które definiuje w *Uzasadnieniu* jako „zadowolenie ze swego stanu”[260]. Walschots podkreśla, że bardzo ważne jest zrozumienie, w jaki sposób Kant tłumaczy „niepatologiczny” charakter zadowolenia z siebie w przeciwieństwie do zadowolenia ze swego stanu, czy też w przeciwieństwie do poczucia szczęścia. Autor *Krytyk* odwołuje się tu do warunku wolności. Szczęście zawiera bowiem warunki niezależne od nas, oparte na naturze lub trafie, natomiast zadowolenie z siebie odnosi

[254] MS 212.
[255] Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, s. 135; MS 396, 460.
[256] KpV 117, podkreślenie oryginalne.
[257] MS 377.
[258] KpV 39.
[259] M. Walschots, *Kant on Moral Satisfaction,* „Kantian Review” 22(2017), s. 283-284.
[260] Walschots, *Kant on Moral Satisfaction,* s. 284; Gr 393; zadowolenie z siebie odróżnia Kant od zadowolenia z własnej kondycji również w wykładach z etyki (VM 643).

się do przestrzeni, nad którą mamy kontrolę[261]. Bezpośrednie powiązanie wolności i samozadowolenia odnajdujemy w wykładach *Religionsphilosophie Volckmann*[262]. Kant pisze tam, że samozadowolenie rodzi się z naszego użycia wolności[263]. Jako zadowolenie niezależne od inklinacji, jest to zadowolenie intelektualne, nie estetyczne[264] i w tym sensie „negatywne zadowolenie". Co ważne, nie jest to jednak zupełna niezależność od inklinacji. Jako jednocześnie zmysłowym i racjonalnym istotom nie można przypisać nam wyższego poziomu samozadowolenia, czyli błogości (czy też wiecznej szczęśliwości) (*Seligkeit*), która przysługuje tylko Bogu[265], a która jest zadowoleniem niezależnym od żadnych zewnętrznych warunków[266]. Zatem człowiekowi jako istocie racjonalnej, ale posiadającej jednocześnie inklinacje, dostępne jest uczucie pośrednie miedzy zmysłową szczęśliwością a Boską błogością: samozadowolenie[267].

Jak zaznacza Walschots, Kant w *Metafizyce moralności* pisze też o podobnym zadowoleniu, ale już w bardziej pozytywnym sensie: o etycznej nagrodzie. Zgodnie z subiektywnym pryncypium etycznej nagrody – jak pisze – posiadanie cnoty samo staje się nagrodą[268]. Czytamy w *Metafizyce moralności*: „Nagrodę tę stanowi moralna przyjemność, która wykracza poza samo tylko zadowolenie z siebie (to bowiem może być jedynie negatywne) i szczyci się tym, że cnota łącząca się z tą świadomością jest własną nagrodą"[269].

4.3. Ocena osoby a ocena działania

W poprzednich paragrafach prezentowaliśmy interpretacje etyki Kanta, które po pierwsze pozwalają na ocenę podmiotu działania ze względu na posiadanie przez niego pewnych schematów reakcji emocjonalnych, a po drugie pozwalają na ocenę samych działań ze względu na obecność towarzyszących im konkretnych emocji. Można jednak pójść w nadawaniu znaczenia emocjom jeszcze dalej, tak jak czyni to współczesna etyka cnót, gdzie podstawową kategorię normatywną stanowi (empiryczny) podmiot, a ocena działania jest pochodną oceny tegoż podmiotu. W takim ujęciu każda emocja ma znaczenie moralne, ponieważ słuszne działanie jest to takie działanie, które spełnia cnotliwy podmiot, czyli podmiot, który m.in. odczuwa odpowiednie emocje w odpowiednich momentach.

Współcześnie kantowskie wersje etyki cnót rozwija m.in. O'Neil, Louden, Robert Wolf, Sherman i Herman. Autorzy ci starają się dowieść, że właśnie kategoria cnoty i moralnego

[261] Walschots, *Kant on Moral Satisfaction*, s. 184; por. Kant, *Religionsphilosophie Volckmann* 1296, [za:] Walschots, *Kant on Moral Satisfaction*, s. 184.
[262] Kant, *Religionsphilosophie Volckmann* 1191, [za:] Walschots, *Kant on Moral Satisfaction*, s. 185.
[263] Walschots, *Kant on Moral Satisfaction*, s. 185.
[264] KpV 117-118.
[265] Walschots, *Kant on Moral Satisfaction*, s. 185
[266] VM 600.
[267] Walschots, *Kant on Moral Satisfaction*, s. 185
[268] MS 391.
[269] Tamże.

podmiotu są podstawowymi kategoriami w systemie etycznym Kanta. We współczesnej literaturze wyróżnia się przynajmniej trzy modele współczesnej kantowskiej etyki cnót. Są to koncepcje przyjmujące za najważniejszą kategorię moralną po pierwsze maksymy, po drugie samodoskonalenie i po trzecie dobrą wolę[270].

Pierwszy model (akcentujący pierwszorzędną rolę maksym w moralności) reprezentuje O'Neill, a wtóruje jej wyznawca bardziej klasycznej etyki kantowskiej Otfried Höffe[271]. Maksymy w systemie etycznym Kanta to, jak pamiętamy, subiektywne zasady woli (w odróżnieniu od prawa – obiektywnej zasady woli). Są subiektywne, ponieważ uwzględniają indywidualne cechy i cele podmiotów moralnych oraz ich aktualną sytuację życiową. W literaturze interpretuje się je dwojako: albo jako subiektywne zasady woli formułowane w określonym czasie, miejscu i okolicznościach – szczegółowe intencje (*specific intentions*) albo jako ogólne zasady życia poszczególnych podmiotów moralnych – podstawowe intencje (*underlying intentions*). Wspomniani autorzy dowodzą, że właściwy sposób rozumienia maksym u Kanta do ten drugi. Twierdzą, że są to ludzkie postawy, które decydują o wyborach i działaniach jednostki na przestrzeni jej całego życia i dzięki nim podmiot moralny scala oraz organizuje wielość szczegółowych intencji (wspomnianych *specific intentions*) czyli prawideł, którymi kieruje się w poszczególnych sytuacjach. Choć w pismach Kanta brak potwierdzenia *explicite* dla takiego odczytania kategorii maksymy, O'Neill argumentuje, że według filozofa zawsze postępujemy na podstawie maksym, a przecież czasem działamy też zupełnie bez namysłu. W tym przypadku jest to właśnie działanie na podstawie nieuświadomionych podstawowych intencji (*underlying intentions*)[272]. O'Neill pisze wprost, że kategoria cnoty przy pewnej interpretacji może być traktowana jako bardziej fundamentalna w etyce Kanta niż kategoria słuszności. Wartościowe moralnie działanie w rozumieniu Kanta to działanie nie tylko właściwe co do przedmiotu, ale też spełniane z odpowiedniej motywacji. Zdaniem O'Neill wymóg dbania o to, by działania były nie tylko legalne ale i moralne, czyli spełniane z szacunku do prawa, ma charakter podobny do niedoskonałego obowiązku rozwijania w sobie cnót[273] .

Drugi model współczesnej kantowskiej etyki cnót, skupiający się na Kantowskim nakazie samodoskonalenia, rozwija Louden[274]. Autor wychodzi, jak robi to Kant, od analizy ludzkiego celu, który jest wolny (tylko sam podmiot moralny może go ustanowić swoim indywidualnym celem) i jednocześnie konieczny. Jeśli bowiem ma istnieć najwyższa praktyczna zasada woli podmiotu moralnego, to musi również istnieć cel, który jest bezwarunkowym –

[270] N. Szutta, *Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007, s. 72.
[271] Tamże, s. 74-76.
[272] O. O'Neill, *Kant After Virtue*, „Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy" 26(1983), s. 387-405.
[273] Tamże, s. 395-398.
[274] Szutta, *Współczesna etyka cnót…,* s. 74.

koniecznym – celem samym w sobie. Zgodnie w założeniami Kanta jest to natura ludzka, ponieważ posiada ona bezwzględną wewnętrzną wartość – godność. Filozof z Królewca twierdzi, że w związku z tym nasze dziania nie tylko nie mogą być wymierzone w człowieczeństwo nas samych i innych, ale powinniśmy też o to człowieczeństwo dbać. A jest to właśnie w stosunku do nas samych samodoskonalenie (w stosunku do innych zaś to troska o ich szczęście). Louden, podkreślając wagę tego obowiązku jako nadrzędnego wobec wszystkich innych w doktrynie Kanta, wskazuje, że gdyby nie było takiego wewnętrznego (etycznego) obowiązku, to nie można byłoby mówić o jakimkolwiek obowiązku (również zewnętrznym, legalnym), który byłby obligujący. By spełniać jakiekolwiek nakazy prawa, podmiot musi się z tym prawem wewnętrznie związać, zgodzić się na jego obligatoryjność. Samodoskonalenie jako cel może usensowniać podporządkowywanie się moralnemu prawu. Doskonalenie charakteru jest formowaniem woli do postawy cnotliwego (zgodności woli z prawem moralnym)[275]. Wydaje się, że ten typ uzasadniania wagi kategorii cnoty w etyce kantowskiej reprezentują też analizy Sherman i Baxley. Jak pamiętamy, autorki te twierdzą, że aby właściwie wypełniać swoje obowiązki – nakazy moralnego prawa, podmiot musi cechować się odpowiednimi przymiotami charakteru, moralną wrażliwością i empatią, które należy w sobie stale rozwijać, gdyż jest to obowiązek cnoty.

Przedstawicielem trzeciego modelu współczesnej kantowskiej etyki cnót, traktującego dobrą wolę jako moralnie dobry charakter, jest zaś Wolf[276]. Autor odwołuje się tu do początkowych stron *Uzasadnienia*, gdzie Kant pisze wprost, że dobra wola to charakter. Stąd Wolf wyprowadza wniosek, że dobra wola to stan charakteru, który jest fundamentalną podstawą wszelkich ludzkich działań. Dobra wola bowiem, tak jak wykazujący pewną stałość charakter, nie jest to coś punktowego, momentalnego. Wolf zwraca przy tym uwagę na to, że Kant w *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie* podaje podobny opis dobrej woli i cnoty. Doskonalenie cnoty czyli doskonalenie moralnego charakteru to doskonalenie dobrej woli. Jedno i drugie jest autoteliczne, jedno i drugie to wyraz działania ze względu na prawo. Stąd zalecenie kształtowania charakterów do stanu cnoty. Wolf wyprowadza z tego wniosek, że etyka kantowska to etyka skupiona na podmiocie. Główny cel kantowskiego podmiotu moralnego to bowiem doskonalenie swojego charakteru, czyli kształtowanie odpowiednich dyspozycji i postaw do moralnie słusznego działania – zgodnego z prawem i wynikającego z szacunku do prawa[277].

[275] Louden, *Kant's Virtues*…, s. 482-484.
[276] Szutta, *Współczesna etyka cnót*..,. s. 72-74.
[277] Tamże.

Rozumowanie sprowadzające etykę kantowską do współczesnej etyki cnót możemy zrekonstruować za Robertem Johnsonem w następujący sposób[278]. Jak pisze autor, zdawałoby się, że Kant na początku *Uzasadnienia* określa naturę dobrej woli tak, jakby charakteryzował ideał osoby dla racjonalnych podmiotów takich jak my, ideał, którego wartość jest bezwzględna i który ma być darzony szacunkiem. Wydaje się, że używa go jako podstawy, na której tworzy regułę działania z obowiązku: działania z obowiązku to te działania, które są charakterystyczne dla dobrej woli. Definiuje zatem słuszne działania za pośrednictwem podmiotu, tak jak w etyce cnót. Wydaje się, że takie ujęcie spełniałoby formę etyki cnót (nazwijmy ją EC), czyli że „słuszne działanie to takie działanie, którego spełnianie jest właściwe pewnemu podmiotowi *P*". Tu byłby to podmiot posiadający dobrą wolę. Nasza definicja przyjmuje wówczas następującą formę (nazwijmy ją EK): „słuszne działanie to takie działanie, którego spełnianie jest właściwe dobrej woli". Dodatkowo, aby prawa strona definicji rzeczywiście warunkowała lewą, a nie odwrotnie, należałoby pokazać, że to właśnie dobra wola (człowieczeństwo w osobie, racjonalna natura) jest podstawą imperatywu kategorycznego, a nie odwrotnie. Jak twierdzi Johnson, Kant wydaje się to sugerować w dalszej części *Uzasadnienia*, gdzie pisze o ostatecznym celu: powinniśmy postępować według nakazów imperatywu kategorycznego, ponieważ taki jest wymóg dobrej woli – ostatecznego celu, czyli ideału racjonalnej natury. Jeśli dobra wola (i bardziej ogólnie – człowieczeństwo w osobie) jest celem samym w sobie, to Kantowska etyka funduje autorytet imperatywu kategorycznego na ostatecznym celu, dobrej woli i (lub) człowieczeństwie w osobie (rozumianym jako zawierającym zdolność do dobrej woli)[279]. W tę formę etyki cnót wpisywałaby się, zdaniem Johnsona, interpretacja Herman. Autorka ta twierdzi, że etyka Kanta w swej istocie nie jest etyką w tradycyjnym sensie deontologiczną i że podstawową kategorią w teorii moralnej filozofa z Królewca jest człowieczeństwo w osobie, dobra wola czy ostatecznie racjonalna natura jako wartość, która jest bardziej podstawowa od słuszności[280]. Tutaj prawą stroną definicji słusznego działania byłby ideał posiadający racjonalną naturę. Wydaje się, że Herman widzi kantyzm jako pewną formę etyki teleologicznej. Autorka uważa, że wymogi moralności (tu imperatyw kategoryczny) potrzebują ostatecznego uzasadnienia – w postaci ostatecznego celu, celu w sobie. U podstawy musi leżeć jakaś wartość i tą wartością według Herman jest dla Kanta racjonalna ludzka natura[281].

Gdybyśmy przyjęli schemat radyklanej etyki cnót za schemat teoretyczny wyznaczający podstawowe pojęcia normatywne w etyce kantowskiej, emocje mogłyby decydować o wartości moralnej działania w koncepcji filozofa z Królewca, ale pod jednym dodatkowym warunkiem.

[278] R. N. Johnson, *Was Kant a Virtue Ethicist?* [w:] *Kant's Ethics of Virtue*, red. M. Beltzler, s. 61-76.
[279] Tamże, s. 63-67.
[280] Herman, *The Practice of Moral Judgement*, s. 208-240.
[281] Johnson, *Was Kant a Virtue Ethicist?*, s. 71-74.

Aby mogło się tak stać, konieczne jest uwzględnienie jeszcze jednego istotnego założenia: że uczucia stanowią część kantowskiej cnoty. Jak pamiętamy zaś z poprzednich podparagrafów, takie twierdzenie nie wydaje się uzasadnione.

*

Emocje, jak widzimy, mogą, w opinii wielu współczesnych autorów, na co najmniej kilka sposobów wspierać lub nawet współtworzyć ludzką moralność w wizji kantowskiej. Takie ujęcie roli uczuć w moralności nie ogranicza się więc tylko do klasycznych naturalistycznych teorii o proweniencji humowskiej czy arystotelesowskiej. Również wśród współcześnie rozwijanych koncepcji etyki kantowskiej odnajdujemy takie interpretacje, które przyznają emocjom znaczące miejsce w systemie filozofii moralnej. Pytanie, czy owe interpretacje są uprawnione, będzie stanowić kwestię przewodnią kolejnego rozdziału.

III. Rozdział. Działania moralne w świecie zmysłowym

W rozdziale drugim zaprezentowaliśmy coraz częściej pojawiające się w dyskursie etycznym naturalizujące interpretacje etyki kantowskiej, w których emocjonalność stanowi ważny aspekt moralności. Są to interpretacje często nieortodoksyjne, a przynajmniej nietradycyjne, jako że etykę Kanta wiąże się zazwyczaj ze stanowiskiem racjonalistycznym, o czym pisaliśmy z kolei w rozdziale pierwszym. Zasadnym wydaje się zatem postawić pytanie, czy wspomniane interpretacje nie są sprzeczne z najbardziej fundamentalnymi założeniami etyki Kanta. Czy Kant właśnie w taki sposób, jak chcą tego wymienieni w drugim rozdziale autorzy, poradził sobie z problemem zastosowania apriorycznych zasad moralnych opartych na wolności do rzeczywistości zmysłowo uwarunkowanego człowieka żyjącego w fizycznym świecie?

W celu odpowiedzi na powyższe pytanie należy zanalizować najważniejsze założenia łączone z filozofią moralną Kanta z jednej strony pod kątem zasadności przypisywania ich filozofowi a z drugiej strony (jeśli ich przypisywanie okaże się właściwe) pod katem ich zgodności z omówionymi naturalizującymi koncepcjami. Będą to następujące założenia: po pierwsze założenie o autonomii podmiotu moralnego (będziemy tu poddawać badaniu, czy też rekonstruować, Kantowską teorię działania i koncepcję podmiotu moralnego), po drugie założenie o tym, że koncepcja emocji u Kanta to koncepcja niekognitywna, sprowadzająca emocje do odczuć (i wiążąca się z odmawianiem intencjonalności emocjom) (*feeling theory*) i w końcu po trzecie, założenie o antynaturalizmie. Jak zobaczymy, analizując dokładnie zawartość i odniesienie do tekstów źródłowych wspomnianych tez, część z zaprezentowanych interpretacji faktycznie wpisuje się w najważniejsze założenia systemu filozofa z Królewca, choć nie wszystkie.

1. Pomiędzy autonomią a heteronomią

Podmiotowość moralną, czyli zdolność do moralnego działania, w doktrynie Kanta tradycyjnie wiąże się z autonomią. Czy zatem istnieje możliwość włączenia emocji w obszar Kantowskiej etyki, jeśli emocje traktowane są w ortodoksyjnym odczytaniu etyki Kanta jako należące do sfery heteronomii? Jak się wydaje, jest to możliwe.

1.1. Wielowymiarowość Kantowskiego podmiotu działania

Wszelkie wartościowanie emocji, włączanie ich w obszar moralności, musi jednocześnie, w wizji przynajmniej umiarkowanie racjonalistycznej, zakładać włączanie ich do konstytucji działającego podmiotu: do obszaru „ja działam" a nie „coś się ze mną dzieje". W klasycznej interpretacji – jak widzieliśmy w pierwszym rozdziale – Kantowski podmiot moralny

sprowadzany jest do czystego rozumu praktycznego. Przy bliższym przyjrzeniu się tekstom Kanta, szczególnie tym późniejszym, można odkryć jednak bardziej złożony obraz kantowskiego „ja działającego".

1.1.1. Władze ludzkiego umysłu według Kanta

Kant nie sprowadza ludzkiego umysłu, jak by się mogło zdawać, jedynie do jednej nadrzędnej władzy – poznania. Władze ludzkiego umysłu dzielą się zgodnie z koncepcją filozofa z Królewca na trzy równorzędne kategorie: po pierwsze władzę poznania, po drugie władzę uczucia przyjemności lub przykrości oraz po trzecie władzę pożądania. Dodatkowo Kant dzieli wszystkie te władze na wyższe i niższe. Wyższe władze umysłowe to te posiadające autonomię[1]. Charakterystyczna funkcja wyższych władz to ustanawianie reguł lub pojęć *a priori* dla aktywności w swoich obszarach. I tak rozum jest wyższą władzą poznania, ponieważ ustanawia dwanaście kategorii myślenia o świecie, a wola jest wyższą władzą pożądania, gdyż ustanawia reguły *a priori* działania. Pojęcie ustanawiania należy tu rozumieć jako narzucanie rządzących naszym poznaniem lub działaniem pojęć lub norm, które są aprioryczne – ponieważ nie są oparte na zmysłach. W przypadku woli są to moralne reguły, na przykład imperatyw kategoryczny[2].

Władza poznania odnosi się do przedmiotów i dzieli się na wyższą, w skład której wchodzi rozum (teoretyczny), intelekt, władza sądzenia i czasem wyobraźnia, oraz niższą, obejmującą zmysły i czasem wyobraźnię[3]. W przypadku drugiej władzy, to jest uczucia przyjemności lub przykrości, przedstawienia nie odnoszą się już do przedmiotów (jak w przypadku władzy poznania) ale jedynie do tego, jak przedmiot oddziałuje na podmiot, szczególnie zaś, czy przedmiot wywołuje w podmiocie uczucia dotyczące jego życiowego spełnienia[4]. Kant definiuje tę władzę w następujący sposób: „przyjemność to przedstawienie zgodności przedmiotu lub działania z podmiotowymi warunkami życia tj. z władzą przyczynowości przedstawienia ze względu na rzeczywistość jego przedmiotu (albo ze względu na skierowanie sił podmiotu do działania, mającego na celu wytworzenie przedmiotu)"[5]. Niższa władza przyjemności / przykrości obejmuje odczuwanie satysfakcji i afektów, wyższa z kolei – szacunku do moralnego prawa, wzniosłości i piękna. Podział na wyższą i niższą władzę polega tu na odniesieniu do wyższej lub niższej władzy poznania[6].

---

[1] KU LVI.
[2] R. McCarty, *Kant's Theory of Action*, Oxford University Press, New York, 2009, s. 14-15.
[3] J. Wuerth, *Moving beyond Kant's account of agency in the Grounding*, [w:] *Perfecting Virtue. New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*, red. L. Jost, J. Wuerth, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 150-151.
[4] Tamże.
[5] KpV 7, przypis.
[6] Wuerth, *Moving beyond…*, s. 150-151.

Władza pożądania jest natomiast „zdolnością istoty, dzięki której staje się ona przez swe przedstawienia przyczyną rzeczywistości przedmiotów tych przedstawień”[7]. Tak jak władza uczucia miała subiektywną przyczynowość, tak ta ma obiektywną przyczynowość[8]. Zakwalifikowanie władzy pożądawczej do wyższej lub niższej nie zależy jednak już tak wprost od tego, której (wyższej czy niższej) władzy uczucia i poznania jest ona podporządkowana. Niższa władza pożądania opiera się bowiem na podporządkowaniu w ogóle wszelkim materialnym przyczynom skłaniającym do działania (materialnym „wyznacznikom samowoli”), a te mogą pochodzić również z intelektu, o ile oddziałują na uczucie przyjemności lub przykrości i wywołują materialne zainteresowanie przedmiotem[9]. Nie stanowi tu różnicy pochodzenie przedstawień wywołujących uczucie przyjemności. W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant tak to tłumaczy: „Należy się dziwić, w jaki sposób mężowie, skądinąd spostrzegawczy, sądzą, że różnica miedzy *niższą* a *wyższą władzą pożądania* może zależeć od tego, czy przedstawienia, które połączone są z uczuciem przyjemności, swój początek mają w *zmysłach* lub w *rozumie*. Bowiem gdy pytamy o wyznaczniki pożądania i przypisujemy je skądkolwiek oczekiwanej przyjemności, to zupełnie nie chodzi o to, skąd bierze się przedstawienie tego sprawiającego przyjemność przedmiotu (…)”[10]. Niższa władza pożądania jest to więc władza podlegania takim materialnym przyczynom skłaniającym jak: pożądanie w węższym rozumieniu, pobudka zmysłowa, instynkt, skłonność, inklinacja, namiętność, czasem afekt[11]. Jednocześnie filozof z Królewca widzi owe czynniki nie tylko jako psychiczne pobudki działania, ale również jako „stopnie” tej władzy, jej części[12]; jest to w systemie Kanta ich drugie znaczenie[13]. Czynniki te mieściłyby się w przyjętym przez nas szerokim znaczeniu terminu emocja.

Wyższa zdolność pożądania, bezpośrednio podporządkowana rozumowi, to wola (*Wille*), czyli „zdolność pożądania, która wraz z przyjmowaną przez siebie regułą ustanawia normy powszechne”[14]. Poddaje się ona czystej przyczynie skłaniającej: motywowi, jako wyższej pobudce, bowiem jest to „władza pożądania, której wewnętrzna determinująca podstawa (…)

[7] KpV 9, przypis.
[8] Wuerth, *Moving beyond…*, s. 150-151.
[9] KpV 22-23.
[10] Tamże 22, podkreślenie oryginalne; por. też MS 212, przypis.
[11] Wuerth, *Moving beyond…*, s. 151-152; wprawdzie Wuerth pisze o rozróżnieniu na zmysłowe (jako niższe) i intelektualne (jako wyższe) przyczyny skłaniające, ale wydaje się to niezbyt szczęśliwe określenie zważywszy na wspomniany komentarz samego Kanta z *Krytyki praktycznego rozumu*. Dlatego proponuję raczej określenie „materialne przyczyny skłaniające”, jako odnoszące się do niższej władzy pożądania i „czyste przyczyny skłaniające”, jako odnoszące się do wyższej władzy.
[12] Np. namiętności są najwyższym stopniem niższej władzy pożądania (MS 426; por. też Rel. 30, przypis).
[13] Choć mamy u Kanta do czynienia też z takimi wyznacznikami działania, które nie stanowią części władzy pożądania. Np. afekty mogą pełnić funkcję psychicznych pobudek do działania, a są uczuciami (częścią innej władzy); podobnie szacunek do prawa jako motyw czyli wyższa przyczyna skłaniająca jest składnikiem (wyższej) władzy uczucia, a nie pożądania. Kantowski podział na władzę uczucia i władzę pożądania może sprawiać w związku z tym wrażanie sztucznego; klasyczni myśliciele, którzy nie wyróżniali odrębnej władzy uczucia umieszczali wszystkie czynniki emocjonalne właśnie po stronie władzy pożądania.
[14] MS 407.

mieści się w rozumie podmiotu”[15]. Wola przejawia dwie ważne funkcje. Po pierwsze, jako rozum *praktyczny*, uruchamia procedurę praktycznego sylogizmu (wyprowadza działania z praw i zasad) i po drugie, jako *czysty* rozum praktyczny, ustanawia *a priori*, nakładając moralne reguły na działania[16].

Czymś innym od woli jest zdolność wyboru (*Willkür*), czasem definiowana przez Kanta jako „władza pożądania opartego na pojęciach, o ile podstawa determinująca ją do działania mieści się w niej samej, nie zaś w przedmiocie” (jak w przypadku działań instynktownych), która „łączy się (...) ze świadomością zdolności swojego działania do wytworzenia przedmiotu”[17]. Choć znajdujemy też teksty, z których wynika, że *Willkür* funkcjonuje jako zdolność wyboru również celów roztropnościowych, a nawet heteronomicznych czy też złych moralnie[18]. Z niektórych tekstów Kanta wyłania się obraz woli jako władzy pożądania w funkcji prawodawczej, a *Willkür* jako władzy pożądania w funkcji wykonawczej[19], czyli zdolności działania na podstawie reguł[20], choć istnieje też interpretacja, wedle której *Wille* to władza skoncentrowana na prawie moralnym i równoważna czystemu rozumowi praktycznemu, a *Willkür* to źródło maksym, czyli praktyczny rozum z subiektywnej strony[21].

[15] MS 213.
[16] McCarty, *Kant's Theory of Action*, s. 14-15.
[17] MS 213.
[18] Tamże 226-227.
[19] Choć w pismach, w których nie pojawia się jeszcze pojęcie *Willkür, Wille* jest przedstawiane w obu funkcjach: prawodawczej jak i wykonawczej.
[20] Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, s. 20.
[21] Paton, *The Categorical Imperative*, 213-216; por. MS 226-227.

WŁADZE UMYSŁU	POZNANIA	UCZUCIA PRZYJEMNOŚCI LUB PRZYKROŚCI	POŻĄDANIA
wyższa	rozum teoretyczny intelekt władza sądzenia czasem wyobraźnia	uczucie szacunku do moralnego prawa uczucie wzniosłości (w tym m.in. czasem entuzjazm) uczucie piękna	*Wille* (rozum praktyczny, wola w funkcji prawodawczej)[22] i *Willkür* (zdolność wyboru) jako: zdolność wolnego wyboru nakazów prawa moralnego (*Arbitrium liberum*), czyli wola w funkcji wykonawczej (podporządkowana woli w funkcji prawodawczej) - a u t o n o m i a - ↑ czysta przyczyna skłaniająca: motyw (wyższa pobudka)
niższa	zmysły czasem wyobraźnia (jeśli oparta na zmysłach)	satysfakcja afekty[23]	*Willkür* (zdolność wyboru) jako: zdolność[24] wyboru celów podporządkowanych empirycznym skłonnościom i/lub celów roztropnościowych - h e t e r o n o m i a - ↑ materialne przyczyny skłaniające: - pożądanie w węższym rozumieniu - chęć, zachcianka - pociąg, czyli pożądanie habitualne (*concupiscentia*) (jest też stopniem tej władzy) - pociąg (*der Hang*) jako *propensio* czyli subiektywna możliwość powstania pewnego pragnienia - skłonność/inklinacja (*Naigung*) (*inclinatio*) w wąskim sensie[25] (jest też stopniem tej władzy; subiektywna podstawa możliwości pociągu; pragnienie zmysłowe) - instynkt (jest też stopniem tej władzy) - pobudka zmysłowa, popęd zmysłowy (*stimulus*) - namiętność (jest też stopniem tej władzy; nastrój umysłu) - czasem afekt

Tabela przedstawiająca podział władz umysłu wg Kanta sporządzona na podstawie analizy epistemologiczny, etycznych i antropologicznych pism Kanta i jego komentatorów[26]

[22] Choć niektórzy interpretatorzy Kanta w świetle analizy jego pojęcia *Willkür* wysuwają wniosek, że wola w swej funkcji prawodawczej jest władzą poznania, a wola w funkcji wykonawczej, jako *Willkür*, jest władzą pożądania; taką tezę stawia m.in. Wuerth, ale znajdujemy też podobne wzmianki u Allisona. Jednak sam Kant *expressis verbis* pisze o *Wille* jako władzy pożądania.

[23] Choć wyjątkowo w *Antropologii…* są zaliczane do władzy pożądania.

[24] Chociaż Kant często określa tę władzę właśnie nie jako zdolność, ale „niezdolność" (do wyrobu prawa moralnego) (por. MS 226-227).

[25] Jak już wspominaliśmy inklinacje w teorii Kanta to albo stałe pragnienia (wąskie rozumienie) albo zależność władzy pożądawczej od zmysłów, czyli wszelkie pobudki niebędące obowiązkiem, to jest wszelkie pragnienia, namiętności, afekty, skłonności (szerokie rozumienie) (Allison, *Kant's…*, s. 108-109). Czyli w szerszym sensie wszystkie wymienione materialne przyczyny skłaniające moglibyśmy określić inklinacjami.

1.1.2. Podmiotowość działania pobudzanego zmysłowo

Mając świadomość powyższego rozróżnienia między *Wille* i *Willkür* oraz zarysowanej złożoności władz umysłowych człowieka w doktrynie Kanta, można twierdzić, że Kantowski podmiot działający nie sprowadza się do czystego rozumu. Wuerth twierdzi wręcz, że Kantowski podmiot to całość wyższych i niższych władz człowieka i właśnie z tej złożonej całości rodzi się ludzkie działanie[27], które możemy ocenić jako dobre lub złe moralnie[28]. Autor tłumaczy, że ludzki wybór to *arbitrium sensitivum*. Zwierzęce „działanie" jest wynikiem *arbitrium brutum,* ponieważ z konieczności rządzi nim instynkt, Boskie – *arbitrium purum*, gdyż brak tu pobudek zmysłowych, natomiast w przypadku człowieka występują pobudki zmysłowe, ale też i samoświadomość oraz możliwość reflektowania nad wyborem – nie działa on z konieczności według praw przyrody. Wuerth twierdzi, że w systemie Kanta nasze pragnienia mogą stać się podstawą determinującą (*Bestimmungsgrund*) działania (autorskiego) jedynie dzięki wyborowi podjętemu przez po części zmysłowo pobudzony, ale i jednocześnie refleksyjny podmiot[29].

Wobec powyższego Wuerth dowodzi, że wedle Kanta nie dokonujemy wyborów jedynie za pomocą czystego rozumu. Korzystamy z władzy czystego rozumu praktycznego, kiedy ustanawiamy moralne prawo, ale kiedy wybieramy nasze działania, korzystamy już z innej władzy, wykonawczej władzy wyboru, *Willkür*. Kiedy odczuwamy szacunek wobec moralnego prawa, wybierając słuszne działanie, możemy również w tym samym czasie mieć wiele niższych pragnień, na przykład odczuwać głód. Nawet jeśli nie jesteśmy autorami tych niższych pragnień, to one oddziałują na nasz wybór maksym, mimo że nie wpływają na nasze rozpoznanie godności człowieczeństwa, rozpoznanie moralnej wartości czy powinności. Kiedy pragnienia te zachęcają do działania sprzecznego z moralnym prawem i tym samym naszymi wyższymi pragnieniami (lub motywem skłaniającym, by działać na podstawie moralnego prawa), działanie na podstawie tych niższych pragnień nie pociąga za sobą mimo to sprzeczności wewnętrznej (inaczej niż widzi to Korsgaard i Henry Sidgwick). Jeśli wybieramy, by działać na podstawie inklinacji i przeciwnie do moralnego prawa, to nie działamy niespójnie, a jedynie niemoralnie. Ten

---

[26] Por. KWS, LVII; MS 212-214; MS 407; KpV 22-23; R 30-31; A 193-194; A 265-267.

[27] Pod pojęciem działania w szerokim znaczeniu Kant rozumie „czynienie różnicy w świecie" (niem. *Handlung*). Typ działania interesujący etykę i teorię działania to niem. *That* (ang. *deed*, łac. *actus, factum*), które Kant definiuje jako „pewne działanie, o ile podlega ono normom zobowiązania, tzn. o ile dokonujący go podmiot jest rozpatrywany jako obdarzony wolnością wyboru. Działający podmiot wskutek takiego aktu jest uważany za sprawcę skutku [tego działania], tak iż możemy mu przypisać odpowiedzialność za ów skutek i samo działanie, jeżeli znamy normę, na mocy której są one przedmiotem zobowiązania" (McCarty, *Kant's Theory of Action,* s. 2; MS 223).

[28]Podmiotowość sprowadzoną do czystego rozumu zdaje się sugerować *Uzasadnienie*, jednak we wcześniejszych i późniejszych pismach Kanta, jak się wydaje, wyłania się bogatsza wizja podmiotu, dzięki wprowadzeniu przez Kanta kategorii *Willkür*. Występujące w *Uzasadnieniu* skrótowe i mało precyzyjne ujęcie podmiotowości Wuerth tłumaczy tym, że Kant koncentruje się tu na formułowaniu moralnego prawa i wyjaśnianiu jego pochodzenia z czystego rozumu, mając przy tym świadomość problemów, które mogłoby nastręczyć pośpieszne wzmiankowanie o roli emocji i pragnień w koncepcji moralnej podmiotowości. Dlatego też Kant w tym dziele koncentruje się na innych aspektach moralności (Wuerth, *Moving beyond…*, s. 155-163).

[29] Wuerth, *Moving beyond…*, s. 147-163.

niemoralny wybór jest niekoherentny tylko wówczas, gdy równocześnie wybieramy działanie moralne: świadomie wybieramy działanie na podstawie maksym, które nakazują afirmację godności ludzkiej i również jednocześnie wybieramy działanie na podstawie maksym, które ignorują nakaz afirmacji godności ludzkiej[30].

Wuerth twierdząc, że kantowski podmiot tworzą zarówno władze kognitywne, jak i uczucia oraz dążenia, wskazuje, że powinniśmy pielęgnować te, jak czytamy w *Metafizyce moralności*, „subiektywne warunki w ludzkiej naturze, sprzyjające lub przeszkadzające spełnianiu praw metafizyki moralności"[31]. Autor uważa ponadto, że do kantowskiej podmiotowości należą też „niższe" władze, ponieważ uczestniczą w naszym procesie wyboru. Podejmujemy bowiem decyzje jako podmioty posiadające zmysły, uczucia, pragnienia, czyli to, co tworzy naszą indywidualną wrażliwość. Te niższe władze, o czym więcej powiemy w ostatnim paragrafie (3.1.) tego rozdziału, to nie w jakiś sposób zmącone czy niedoskonałe właściwe władze, czyli władze różne w stopniu od władz wyższych, ale różne od nich pod względem rodzaju. Wybór zgodnie z nimi, a przeciw rozumowi, nie jest, jak już było wspomniane, niekoherentny, ale jedynie niemoralny wedle kantowskich założeń. Jeśli zatem problem niemoralnego wyboru nie jest problemem związanym z niewystarczającą refleksją lub zamętem w intelekcie, to i rozwój moralny odbywa się nie tylko w kategoriach poznawczych, czyli w kategoriach lepszego rozmienienia moralnego prawa, lepszego sądzenia w stosowaniu go czy też głębszego wglądu w naszą naturę jako praktycznych podmiotów. Ważne jest też by – w celu stania się godnym człowieczeństwa w sobie i ulepszania przyszłych moralnych wyborów – pielęgnować uczucia i pragnienia w ciągu całego swojego życia[32].

Gdyby zawęzić ludzką podmiotowość do czystego rozumu praktycznego – przekonuje Wuerth – nie moglibyśmy nazwać złym działania powodowanego inklinacjami przeciwnymi obowiązkowi, ponieważ nie byłoby to nasze działanie. Wszak autonomiczny w sensie ścisłym czysty rozum praktyczny nie może chcieć w sposób wolny działań, do których skłaniają pobudki zmysłowe, działań wynikających z heteronomii woli. Pisaliśmy już o tym problemie w rozdziale pierwszym (podparagraf 1.2.1.). Zatem za tezą Wuertha, że wyboru działań dokonuje podmiot istotnie podlegający wpływowi świata fizycznego, może przemawiać istnienie „wolności heteronomicznej". Ludzkie działania, jako aktywności podmiotowe, poddające się ocenie moralnej, nie muszą być autonomiczne w sensie ścisłym, to znaczy nie muszą być zgodne ze wskazaniami czystego rozumu. Skoro więc działanie podmiotu nie musi zakładać tak rozumianej autonomii, to może być działaniem heteronomicznym – w takim znaczeniu, że może angażować

[30] Tamże, s. 155.
[31] MS 217.
[32] Wuerth, *Sense and Sensibility…*, s. 1.

zmysłowe pragnienia. Dzięki władzy wyboru (*Willkür*) możliwe jest, by wybrać działanie heteronomiczne, czyli złe, niemoralne w ujęciu Kanta. Gdyby podmiot był czystą racjonalną autonomiczną wolą, to nie byłoby złych działań, tylko moglibyśmy mówić o jakiejś niespójności pojawiającej się w podmiocie. Według Patona choć Kant nigdzie w sposób jasny nie rozwiązuje problemu wolnego podejmowania złych działań przez istoty autonomiczne, faktycznie dla filozofa z Królewca wolne są działania zarówno moralne, jak i niemoralne. Nie jest tak, że tylko dobre działania są wolne (jako autonomiczne) a złe są zdeterminowane (jako heteronomiczne)[33]. Kant rzeczywiście przyjmuje możliwość „wolności heteronomicznej". Jesteśmy wszakże – jak twierdzi filozof – odpowiedzialni moralnie za nasze złe czyny. W *Religii* pisze: „(…) subiektywna podstawa musi być jednak sama zawsze aktem wolności (w przeciwnym razie człowiekowi nie mogłoby być przypisane właściwe używanie, lub nadużywanie ze względu na prawo moralne, jego własnej woli (*Willkür*), a dobra i zła nie można by ujmować w kategoriach moralnych)"[34]. Kiedy osoba działa niemoralnie, nadal jest w posiadaniu wolności, bo może „powiedzieć o każdym sprzecznym z prawem czynie (…) że mogłaby go była zaniechać", a „obrońca przemawiający na jego korzyść, nie może w żaden sposób zmusić w nim do milczenia oskarżyciela, jeżeli jest on świadomy tego, że w czasie kiedy popełnił niegodny czyn, pozostawał przy zdrowych zmysłach, tj. mógł korzystać ze swej wolności"[35].

Tę zawiłość działania wolnego i jednocześnie heteronomicznego tłumaczy po części to, że – jak zauważa Paton – Kant używa pojęcia heteronomii w dwóch różnych znaczeniach: po pierwsze – z punktu widzenia obserwatora i po drugie – z punktu widzenia działającego podmiotu[36]. W pierwszym znaczeniu heteronomiczne są wszystkie działania, które cechuje naturalna konieczność[37]. W drugim znaczeniu te, w przypadku których motyw działania jest inny niż czysto moralny, samo działanie jest wolne, a podmiot rozpoznaje, że może i powinien działać zgodnie z prawem. Nawet jednak jeśli wszystkie działania są zdeterminowane z danego punktu widzenia (i tym samym heteronomiczne), to musi istnieć jakiś sens, w którym z tego samego punktu widzenia (na przykład podmiotu) niemoralne działania są heteronomiczne a moralne nie. Możemy mówić o takim sensie, gdy przyjrzymy się kondycji człowieka jako istoty działającej racjonalnie nie z konieczności, istoty, której możemy przypisać spontaniczne działanie, jeśli spojrzymy na nie z punktu widzenia podmiotu. Z jednej strony nie jesteśmy całkowicie podporządkowani prawu moralnemu i szukamy w związku z tym determinacji też poza sobą,

[33] Paton, *The Categorical Imperative*, s. 213-216.
[34] Rel 21.
[35] KpV 98; por. 98-100; KrV A555 B583; Rel 20-22; VM 267-8.
[36] Paton, *The Categorical Imperative*, 213-216.
[37] Por. MS 226-227.

w przedmiotach[38], ale z drugiej strony nigdy ludzkie *arbitrium* nie jest też w pełni zdeterminowane przez zmysłowe motywy, jak w przypadku heteronomii nieożywionych obiektów, gdzie ich funkcjonowanie jest całkowicie zdeterminowane z zewnątrz. W przypadku człowieka zmysłowe motywy jedynie wpływają na niego w mniejszym lub większym stopniu, dlatego jego wybór to *arbitrium liberum*, wolny wybór. Nie jest tak, że większość dobrych moralnie działań to działania całkiem wolne (być może żadne nie są całkiem wolne) a większość moralnie złych – to działania całkiem zdeterminowane[39].

Problem z wolnymi, ale złymi działaniami w systemie Kanta polega na tym, że podstawa niemoralnego działania musi w jakiś sposób znajdować się w racjonalnych podmiotach jako członkach inteligibilnego świata. Wobec tego podmiot musi zawierać w sobie nie tylko czystą racjonalną wolę, ale i pewien rodzaj nieracjonalności, która manifestuje się w tych działaniach[40]. Musimy jednak zakładać, że jesteśmy w naszych działaniach choć do pewnego stopnia wolni, by ponosić za nie odpowiedzialność. Kant tłumaczy, że wolna wola i wola znajdująca się pod moralnym prawem to to samo, ale wola znajdująca się pod moralnym prawem to nie wola zawsze przestrzegająca tego prawa[41]. Zły człowiek może w wolny sposób działać przeciwnie do prawa, jak w przypadku kradzieży czy kłamstwa[42]. Inaczej nie moglibyśmy powiedzieć, że powinien działać inaczej, stwierdzić, że powinność implikuje możność. Kant w *Uzasadnieniu*[43] pisze, że nie odpowiadamy za nasze inklinacje i impulsy, ale jesteśmy odpowiedzialni za folgowanie im, za umożliwianie im wpływania na nasze maksymy szkodzące moralnemu prawu[44].

Jednak, mimo wszystko, rozum jest, według Kanta, czynnikiem nadrzędnym w podmiotowym działaniu. Zdaniem Wuertha proces decyzji i podjęcia działania moralnie dobrego w doktrynie Kanta wygląda w następujący sposób. Najpierw czysty rozum praktyczny, jako poznawcza władza umysłu, rozpoznaje moralne prawo. Następnie pojawia się uczucie szacunku do moralnego prawa jako autorytatywnego i w końcu pragnienie (tu: motyw), by działać zgodnie z moralnym prawem z szacunku do niego[45]. Należy jednak zwrócić uwagę, że w tym schemacie ginie tak istotna dla Kanta kategoria woli. Wydaje się, że jest zastąpiona znaturalizowanym pragnieniem (jej wyeliminowanie jest ułatwione przez umieszczenie rozumu praktycznego po stronie władzy poznawczej, a nie pożądawczej, co jest, jak już podkreślaliśmy w przypisie do tabeli z poprzedniego paragrafu, dyskusyjne). Dodatkowo należy pamiętać, że

[38] Gr 441.
[39] Paton, *The Categorical Imperative*, 213-216.
[40] Tamże, s. 275.
[41] KU 448, przypis.
[42] KrV A554; KpV 95.
[43] Gr 458.
[44] Paton, *The Categorical Imperative*, s. 213-216.
[45] Wuerth, *Moving beyond…*, s. 152

choć *Willkür* w Kanta koncepcji działania faktycznie zdaje się odpowiadać za nasze wybory, to – co potwierdza wielu przywoływanych już interpretatorów – jest podporządkowane woli (*Wille*)[46], przynajmniej jeśli chodzi o działania moralnie słuszne, czynione z obowiązku. Tu decydujący wpływ władz niższych jest więc wykluczony z definicji. To, że – odwołując się do wspomnianego wyżej przykładu Wuertha – odczuwamy głód, podejmując działania dobre moralnie, nie znaczy, że ta inklinacja musi stanowić część struktury naszego działania. Działając, możemy odczuwać różne empiryczne pragnienia, ale możemy jednocześnie się od nich dystansować, nie pozwalając, by wpływały na nasze decyzje. Wówczas nasz wybór pozostaje nadal po kantowsku czysty, podjęty jedynie z szacunku do moralnego prawa, a nie z dodatkowych, innych pobudek. W przypadku działań obojętnych moralnie również musimy, jak się wydaje, traktować *Willkür* jako wybór przynajmniej po części rozumny. Choć do władzy wyboru zalicza się też na przykład zdolność wyboru celów roztropnościowych, podporządkowanych empirycznym skłonnościom, to rozum jest zaangażowany w ten wybór. Jeśli bowiem przyjmiemy jako obowiązującą w systemie kantowskim tezę o inkorporacji, głoszącą, że inklinacje mogą wywierać wpływ na nasze (autorskie) działanie tylko wówczas, gdy zostaną włączone do maksymy[47], a wydaje się, że ta teza ma mocne ugruntowanie w tekstach Kanta, to nawet poddanie się skłonności jest rozumnym wyborem.

Z tego też powodu nie każda inklinacja czy nie każde uczucie musi być automatycznie uczuciem wpływającym na nasze wybory. Wuerth, podważając sprowadzanie podmiotowości do czystego rozumu, pyta, jak w ogóle moglibyśmy jako czysty praktyczny rozum doświadczać zmysłowych inklinacji[48]. Takie postawienie problemu pomija jednak ważne rozróżnienie, o którym już pisaliśmy w rozdziale pierwszym. Przypomnijmy: jak wskazuje Allison, istnienie podmiotu noumenalnego nie musi być traktowane jako teza metafizyczna, a jedynie jako punkt widzenia, perspektywa, z której widzimy ludzkie moralne działanie. Zatem odbieramy zmysłowe doznania jako byt cielesno-umysłowy i w tym sensie są one nasze, ale jednocześnie odczucia te jawią się jako zewnętrzne wobec naszego wyboru, gdy podejmujemy działanie w sposób świadomy i na mocy własnej decyzji. Wydaje się więc, że będąc istotami moralnymi kantowskim sensie, możemy jedocześnie czuć, że coś się w nas dzieje, na przykład tak, jak czujemy, że boli nas noga. Aby doświadczyć bólu, to doświadczenie nie musi jednak stać się elementem naszego działania. Wuerth, próbując udowodnić, że filozof z Królewca głosi szerszą koncepcję podmiotowości, zarzuca Korsgaard, że ta, interpretując Kanta, nie traktuje inklinacji jako pragnień podmiotu, tylko jako coś wobec niego zewnętrznego. Autor twierdzi, że w takim

[46] Allison, *Kant's…*, s. 135, 142.
[47] Tamże, s. 40.
[48] Wuerth, *Sense and Sensibility…*, s. 14.

przypadku podmiot nie mógłby odczuwać ich jako własnych skłonności[49]. Jednak uznanie inklinacji za pragnienia podmiotu niewiele zmienia jeśli chodzi o możliwość włączenia ich w „ja" podmiotu moralnego. Kantowski podmiot moralny odczuwa empiryczne pragnienia, tak jak odczuwamy każdy inny czynnik pochodzący z zewnątrz naszej podmiotowości. Odczuwamy tak pragnienie zaspokojenia głodu czy też wspomniany ból nogi, który też jest naszym bólem, naszym odczuciem, ale dopóki nie pozwoli temu odczuciu wpływać na nasze działanie, nie będzie on częścią definicji tego działania. Uznanie skłonności za pragnienia podmiotu nadal pozostawia je poza tym, co jest dla Kanta podmiotowością moralną, o ile podmiot się wobec nich dystansuje. Jeśli zaś przyjąć, że inklinacje jako pragnienia podmiotu są jego konstytutywną częścią, wówczas podmiot zostaje znaturalizowany jak w teorii autodeterminacji Edwarda Deciego i Richarda Ryana, którzy autentyczność i autonomię utożsamiają właśnie z zaspokajaniem pragnień (ich zdaniem tylko w takim przypadku motywowani jesteśmy w pełni wewnętrznie), a nie z realizacją wyznaczonych celów, co prowadzi do tego, że za autentyczne „ja" możemy uznać właściwie tylko „ja" dziecka (co sami przyznają)[50]. To natomiast eliminuje wszelką normatywność. Podmiot niezreflektowanych pragnień nie jest to więc Kantowski podmiot działania[51]. Wuerth pisze, że według Kanta mamy dwa podstawowe nieredukowalne źródła pragnień (władzy pożądania): zmysłowe i intelektualne, a zmysłowe są tak samo realne, jak te intelektualne i często równie skuteczne. Jednak to, że mamy takie pragnienia, nie oznacza jeszcze, że stanowią one część naszego działającego, moralnego ja. Mamy też wspomnianą władzę czucia bólu nogi, a to nie ma nic wspólnego z moralnością. U Kanta podmiot moralny to podmiot autonomiczny w tym sensie, że nakładający na samego siebie moralne prawo – to jest istota jego tożsamości. Jeśli w swoim postępowaniu dystansujemy się od pewnych niższych skłonności, to znaczy, że nie przyjmujemy ich za część swojej tożsamości, za to, czego chcemy w sposób głęboki, rzeczywisty, za to, co chcemy, żeby determinowało nasze postępowanie. W innym przypadku w ogóle nie mogłoby być nawet podstawowej spójności w podmiocie. Zachcianka staje się częścią mojego ja, kiedy przyjmę ją za taką, czyli kiedy podejmuję rozumną decyzję, że jest to coś ważnego dla mnie i chcę za tym iść – chcę chcieć w ten sposób, analogicznie jak u Frankfurta, który wprowadza rozróżnienie na pragnienia pierwszego i drugiego rzędu i właśnie pragnienia drugiego rzędu (pragnienie, by czegoś pragnąć) stanowią

[49] Wuerth, *Sense and Sensibility…*, s. 16-17.
[50] Por. Trzópek, *Na tropach podmiotu…*, s. 329.
[51] Kanta autonomia to też nie autonomia poszczególnych jednostek w takim sensie, jak rozumiemy ją obecnie, np. w koncepcjach prawnych czy rozstrzygnięciach biomedycznych, ani autentyczność osób – np. zarówno krytykowana przez Charlesa Taylora subiektywistyczna „autentyczność" współczesnego człowieka pozostająca bez odniesienia do moralnych „horyzontów znaczenia" jak i sama Taylorowska autentyczność wywodzona z ontologicznych założeń o dialogicznej naturze człowieka (por. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. Andrzej Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, szczególne s. 41–43).

istotę moralnej podmiotowości[52]. Również w ujęciu ugruntowanym w filozoficznej tradycji podmiotowość to zdolność do podejmowania działań, zdolność wiążąca się z intencjonalnością[53]. Do poddania się skłonności jest więc też potrzebna decyzja, aby działanie na jej podstawie było czymś podmiotowym, czyli autorskim działaniem[54].

Jeśli założymy, że *Willkür* jest podporządkowane woli, czyli praktycznemu rozumowi, faktycznie nadrzędnym źródłem działania prawdziwie podmiotowego byłby rozum. A za takim podporządkowaniem opowiada się wielu interpretatorów Kanta (na przykład Allison[55]). Nie musi to jednak oznaczać, że w tym nadrzędnym źródle wyczerpuje się całość czynników budujących kantowski podmiot działania. Choć rozum wydaje się być najistotniejszym elementem podmiotowości u Kanta, to w sam proces decydowania i podejmowania działania zaangażowane są też pozostałe władze. Tezy Wuertha nie są interpretacją klasyczną i wielu innych kantystów wydaje się rzeczywiście sprowadzać podmiot moralny do podmiotu rozumu, ale biorąc pod uwagę podział władz umysłowych, który wprowadza sam Kant, ograniczenie podmiotowości tylko do myślenia wydaje się kłócić z kantowską antropologią. Dodatkowo nawet sama zmysłowość, czy też w ogóle niższe władze umysłowe, znajdują swoje miejsce w strukturze podmiotowego działania, tyle że na zasadzie podporządkowania rozumowi, zgodnie z tezą o inkorporacji, a zmysłowe pragnienia, impulsy i skłonności, jeśli współdecydują o ludzkim działaniu, to tylko jako wybrane i świadomie przyjęte za swoje.

1.1.3. Maksymy jako pośrednik między czystym rozumem a zmysłową tożsamością

Obrazu Kantowskigo podmiotu działającego, który nie jest tylko czystym rozumem praktycznym dopełnia kategoria maksym. Bardzo dobrze wyjaśnia ona też sposób, w jaki zmysłowość i niższe

---

[52] H. G. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. J. Nowotniak, [w:] *Filozofia moralności I. Postanowienie i odpowiedzialność moralna, Fragmenty filozofii analitycznej*, red. J. Hołówka, t. 4, Aletheia, Warszawa 1997, s. 21-39.

[53] M. Schlosser, *Agency* [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/agency/, dostęp 01.02.2018 r.

[54] Istnieje cała dyskusja na temat tego, co należy uważać za przynależne podmiotowi, a co wobec niego zewnętrzne. Np. Frankfurt (zob. tenże, *Identyfikacja i zewnętrzność*) jest zdania, że nie wszystkie pragnienia czy uczucia, które rodzą się w danym podmiocie możemy uznać za przynależące do tego podmiotu, jego własne. Terence Penelhum (zob. tenże *Doniosłość tożsamości osobowej*, tłum. R. Wieczorek, [w:] *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Aletheia, Warszawa 2001, s. 137–150) zaś uważa, że nie mogą istnieć pragnienia „niczyje", jeśli podmiot żywi jakieś pragnienie, jest to pragnienie tej właśnie osoby. Wydaje się, że spór ten można byłoby zażegnać, rozróżniając różne sensy przynależności pragnień i uczuć do osoby. W jednym z sensów nawet te uczucia i pragnienia, z którymi się nie identyfikujemy są „nasze" (i to nie w banalnym znaczeniu, o którym wspomina Frankfurt, tak jak nasze są skurcze łydki), bo mówią coś o nas, naszej psychicznej konstrukcji, być może o naszych doświadczeniach i dotychczasowych przeżyciach, nieprzepracowanych zranieniach, deficytach emocjonalnych lub też z drugiej strony wypracowanej dojrzałości itp. i bez nich „nie bylibyśmy sobą". Ale rozpatrując uczucia i pragnienia w innym sensie, należałoby przyznać rację Frankfurtowi (i tak też widział to, jak się zdaje, Kant), że pragnienia i uczucia, do których się dystansujemy (a dokładniej, co do których decydujemy, że im się nie poddajemy) należałoby uznać za zewnętrzne wobec nas, naszej podmiotowości, a więc i niekonstytuujące naszego podmiotowego działania.

[55] Allison, *Kant's…*, s. 135, 142.

władze w człowieku mogą partycypować w rozumianej po Kantowsku podmiotowości i podmiotowym działaniu. Faktycznie bowiem, jak zostało to przedstawione we fragmencie podparagrafu powyżej (1.2.2.), zdaniem Kanta nasza tożsamość, również moralna, to nie samo myślenie, a w działaniu do głosu mogą dochodzić też niższe władze umysłu. Dzieje się to między innymi za pośrednictwem maksym, zasad woli właściwych konkretnemu podmiotowi moralnemu (interpretowanych czasem jako intencje), które są podstawą ludzkiego działania.

Maksymy, jak już wspominaliśmy, są to subiektywne zasady działania, w odróżnieniu od obiektywnych zasad, jakimi są imperatywy[56]. Subiektywność ta wyraża się w trzech warunkach. Po pierwsze, musi istnieć podmiot, gdyż są to czyjeś zasady. Po drugie, są to własne maksymy podmiotu – podmiot sam nakłada je na siebie. Po trzecie, stosują się tylko do działania tego konkretnego podmiotu. Nie są to też subiektywne zasady po prostu, ale subiektywne zasady działania – podmiot działa na podstawie maksym, a więc maksymy odgrywają pewną rolę w tworzeniu działania[57]. Nie może być inaczej, ponieważ każde działanie człowieka jest dozwolone albo niedozwolone, a o tym decyduje imperatyw, który nie odnosi się bezpośrednio do działań tylko właśnie do maksym. Zakłada się tu więc, że każde działanie podejmowane jest na podstawie maksym[58].

Jak się wydaje, według Kanta nasza zmysłowa natura może objawiać się w działaniu za pośrednictwem maksym w dwojaki sposób. Po pierwsze empiryczne pobudki mogą być włączane do maksym jako powody skłaniające podmiot do działań (pozamoralnych). Kant bowiem twierdzi, że nasze zmysłowe pobudki muszą być ujęte w maksymach, jeśli mają wpływać na nasze działanie (wspominana już teza o inkorporacji). Po drugie zaś emocje mogą dostarczać materiału i inspiracji dla tworzenia maksym (maksymy są bowiem wyrazem naszego indywidulanego ja, naszych interesów i preferencji).

Ten pierwszy sposób uwidaczniania się emocji w maksymach bardzo dobrze widać w przypadku zasad, które już w swojej formie zawierają odwołanie do pobudki, na przykład do działania z miłości własnej[59]: „Z miłości własnej biorę sobie za zasadę skrócić sobie życie, jeżeli w razie swego dłuższego trwania bardziej grozi ono cierpieniami, niż obiecuje przyjemności”[60]. Wszystko to, co powoduje podmiotem (wszelkie podstawy determinowania, *Bestimmungsgründe*, np. cele, inklinacje, oczekiwanie przyjemności, zasada własnej przyjemności, prawo moralne) musi być zawarte w maksymie, musi być częścią reguł, na podstawie których działa podmiot. Inklinacja lub impuls nigdy nie jest dla Kanta motywem

[56] Gr 421, przypis.
[57] Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, s. 18.
[58] Tamże.
[59] Por. Rel. 23-24.
[60] Gr 422.

ludzkiego działania inaczej, niż poprzez włączenie przez praktyczny rozum do swych maksym[61]. Najdobitniej pisze o tym Kant we fragmencie z *Religii*: „(…) specyficzną cechą wolności woli jest to, że może ona zostać zdeterminowana do działania tylko przez taką pobudkę, którą człowiek przyjął do swojej maksymy (uczynił to ogólnym prawidłem, według którego chce postępować)”[62]. Na przykład inklinacja do zjedzenia loda może być podstawą maksymy pozwalania sobie na małe przyjemności dla promowania swojego szczęścia[63]. Takie ujęcie działania na podstawie maksym, które zakłada, że będąc rzeczywistym autorem swoich aktywności, działam, dokonując wyboru, zgodnie z którym realizuję swoje zmysłowe pragnienia lub dystansuję się od nich, potwierdza sygnalizowaną już w tym rozdziale analogię między Kantowską wizją podmiotu a wizją podmiotu według Frankfurta: „ja”, moja jaźń, jest tym, z czym się identyfikuję. Sprawca dystansuje się wobec obecnych w nim skłonności potencjalnie pobudzających do działania i można powiedzieć, że traktuje je jako pragnienia pierwszego rzędu, które z pozycji swojej autonomii jest w stanie odrzucić i działać na podstawie wyższych pobudek – rozumnego motywu obowiązku. Koncepcja działania na podstawie maksym przeczy zatem, jak zauważa Paton, rzekomemu Kantowskiemu dualizmowi rozumu i inklinacji oraz poglądowi, że Kant nie rozpoznaje żadnej różnicy pomiędzy działaniami oprócz tej między czystym moralnym działaniem z jednej strony i jedynie zwierzęcym zachowaniem – z drugiej. Filozof z Królewca zauważa, że zmysłowa inklinacja nie może pojawić się w ludzkim działaniu inaczej, niż przez aktywność rozumu, dzięki której jest zmieniana w zainteresowanie, które daje podbudowę maksymie[64].

Jak widzimy, kategoria maksym pozwala partycypować zmysłowości w rozumności człowieka. Czy jednak pozwala też na partycypowanie zmysłowości w moralności? Wydaje się, że tak, choć nie dzieje się to już za pośrednictwem inkorporowania empirycznych pobudek. Koncepcja inkorporacji tłumaczy tu, jak inklinacje mogą motywacyjnie wpływać na działanie człowieka, ale Kant jednoznacznie widzi taką motywację jako przeciwną moralności. Istnieje jednak też inny sposób, na jaki kategoria maksymy może pomóc w dowartościowaniu zmysłowości w działaniu moralnym w etyce Kantowskiej: empiryczne emocje mogą objawiać się w maksymach jako inspirator ich treści. Jak zauważa Paton według Kanta idea prawa jako takiego ma swoje źródło w czystym praktycznym rozumie, ale ustanawianie szczegółowych moralnych praw konstytuuje godność i prerogatywy człowieka jako racjonalnego *zwierzęcia*. Dlatego też maksymy, dzięki którym ustanawia on prawo, bazują na jego zmysłowej naturze,

[61] Paton, *The Categorical Imperative*, s. 83.
[62] Rel 23-24.
[63] Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, s. 21.
[64] Paton, *The Categorical Imperative*, s. 83.

a nie tylko na czystym rozumie[65]. W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant charakteryzuje maksymy jako te, „(…) które każdy opiera na swojej skłonności…”[66]. Dalej z kolei podkreśla, że „wszystkie (…) trzy pojęcia: pojęcie pobudki, interesu i maksymy – mogą być zastosowane tylko do istot skończonych. Bowiem wszystkie bez wyjątku przyjmują w założeniu ograniczoność natury danej istoty, gdyż podmiotowa właściwość jej samowoli nie zgadza się sama przez się z przedmiotowym prawem praktycznego rozumu”[67]. Ukształtowanie empirycznego charakteru dostarcza bogactwa materiału inspirującego do tworzenia maksym, będących podstawą działań również moralnych (działań, które przechodzą test imperatywu kategorycznego). Jak pamiętamy, Korsgaard przedstawia strukturę Kantowskiego słusznego działania w następujący sposób (pisaliśmy o tym w drugim rozdziale): emocje proponują podjęcie pewnych działań, a test imperatywu je zatwierdza. Biorąc pod uwagę Kantowską koncepcję maksym, możemy doprecyzować ten opis, uściślając, że empiryczne emocje, proponując poszczególne działania, wpływają na kształt owych subiektywnych zasad. Wówczas treść naszych maksym pochodzi z naszych zasobów empirycznych, z naszego tak, a nie inaczej ukształtowanego empirycznego charakteru, tak, a nie inaczej wykształconej wrażliwości. Np. oglądamy w telewizji reportaż na temat warunków życia dzieci w krajach rozwijających się. Porusza nas to i nasze współczucie inspiruje nas do utworzenia maksymy, że należy pomagać potrzebującym dzieciom i na podstawie tej maksymy, którą rozpoznajemy jako zgodną z imperatywem kategorycznym podejmujemy działanie pomocowe z poczucia obowiązku – z poczucia, że jest to coś powinnego, że jest to w najgłębszym sensie dobre.

Powyższe ujęcie maksym zgadzałoby się z komentarzami wielu autorów, m.in. Allisona, że Kant widzi charakter (*Gesinnung)* jako zestaw maksym. Przy takim rozumieniu charakteru unikamy wielu problemów wiążących się z interpretacją tego pojęcia, np. zarzutu ograniczenia wolnej podmiotowości do pojedynczego pierwotnego wyboru stałego charakteru. Związek między *Gesinnung* a pojedynczymi wyborami pozostaje wówczas szeroko logiczny, nie przyczynowy. Praktyczne rozumowanie nie przybiera postaci czegoś czysto mechanicznego. Główna różnica miedzy prawdziwą maksymą a tylko *Vorsätze* (zamiarami) polega bowiem na tym, że ta pierwsza pozostawia możliwość praktycznego rozumowania, czyli wyznaczenia przez podmiot, czy i kiedy należy działać na podstawie maksymy w poszczególnych sytuacjach. *Gesinnung* dyktuje bowiem tylko podstawową orientację woli (metarację) a nie szczegółowy kurs działania. Tak więc nie mamy do czynienia z tylko jednym wolnym aktem wyboru[68].

[65] Tamże, s. 182-183.
[66] KpV 67.
[67] Tamże 79.
[68] Allison, *Kant's…*, s. 142.

Można byłoby się zastanawiać, czy wobec tego koncepcja działania na podstawie maksym wystarczyłaby do wyjaśnienia wartości działań przynależnych do kategorii obowiązków niezupełnych i nie musielibyśmy do tego celu angażować np. koncepcji przesadnie dookreślonych działań lub rozwijanej przez Baron koncepcji motywów pierwszego i drugiego rzędu. Obie wymienione koncepcje próbują bowiem, jak pamiętamy z rozdziału 2., włączać motywy emocjonalne w strukturę wartościowego moralnie działania, a jak zobaczymy, nie są bez wad.

Działania przesadnie dookreślone czy też nadokreślone (*overdetermined*), przypomnijmy, to działania, w których mamy nie jeden, ale co najmniej dwa efektywne motywy działania. Koncepcja ta budzi dość duże zastrzeżenia niektórych komentatorów etyki Kanta. To, co ostatecznie podważa zastosowanie koncepcji motywacyjnej nadokreśloności do analiz działania w etyce kantowskiej, to to, że koncepcja ta jest niekompatybilna z teorią podmiotowości filozofa z Królewca – koncepcją tego, w jaki sposób motywy motywują, na co wskazuje m.in. Allison, Baron i Herman. Kant nie pojmuje bowiem motywów czy pobudek na sposób empirystyczny: pobudka może determinować wolę, tylko wówczas, jeśli zawiera się w maksymie[69]. Jest to wspominana już wielokrotnie teza o inkorporacji[70], szeroko podzielana przez komentatorów filozofa (Allisona, Korsgaard, Patona, Guyera i in.). Zatem na podstawie jakiej maksymy działa Hensonowski Kant-wykładowca, o którym pisaliśmy w drugim rozdziale? Przypomnijmy, że Kant pojawiający się w przykładzie Hensona lubi prowadzić wykłady na uniwersytecie i jednocześnie czuje powinność wykładania filozofii, powinność, która ciąży nam nim jako na jako pracowniku uniwersytetu – filozofie akademickim. Maksyma musi być wobec tego jednym kompleksem zawierającym dwie pobudki, więc w jaki sposób te dwie pobudki mogą być włączone w jedną maksymę inaczej, niż stając się połączonymi warunkami działania? Wydaje się, że maksyma powinna przyjąć taką formę: „Będę wykładał tylko wtedy, kiedy jednocześnie będę do tego zobligowany i będę posiadał inklinację, by to zrobić". Nie można jednak spełnić w takim przypadku obowiązku bez pomocy inklinacji, zatem imperatyw kategoryczny zmienia się w hipotetyczny[71]. Dlatego też Kant ostrożny jest nawet wobec motywów „kooperujących" z prawem (*mitwirken*)[72], by żadna pobudka empiryczna nie była zmieszana z prawem w maksymie, ponieważ to „niszczy ją samą, jak w matematyce"[73]. Odczytanie tej maksymy jak to przedstawiliśmy powyżej, jest jednak niewłaściwe, ponieważ mamy tu do czynienia nie z koniunkcją, ale dysjunkcją motywów. Powinna ona więc brzmieć

[69] Tamże, s. 117-118; Baron, *Kantian Ethics…*, s. 146-188.
[70] Allison, *Kant's…*, s. 40.
[71] Tamże, s. 117.
[72] KpV 72.
[73] Tamże 93.

w ten sposób: „Będę wykładał, kiedy tylko: (1) albo będę zobligowany, (2) albo będę czuł inklinację do czynienia tego". Jest to odczytanie dodatkowo bardziej zgodne z założeniem, że każdy z motywów wystarcza sam z siebie. Nadal jednak nie jest to jedna maksyma, a raczej kombinacja w jednej formule dwóch[74] różnych maksym[75]. Zatem kiedy kooperowanie inklinacji z motywem obowiązku jest konieczne do determinacji woli, wówczas działanie nie jest spełniane z obowiązku we właściwym sensie. Gubi w związku z tym swą moralną wartość. Natomiast gdyby sam obowiązek wystarczał, nie byłby to prawdziwy przykład nadokreśloności a jedynie działania „z inklinacją", ale nie „z inklinacji"[76].

Obiekcje może budzić też koncepcja Baron – przynajmniej w jednej z dwóch możliwych jej interpretacji. Jeśli rozumieć koncepcję autorki w ten sposób, że motorem działania podmiotu spełniającego obowiązki niezupełne jest (i musi być) motyw emocjonalny, nie sposób obronić takiego rozwiązania jako Kantowskiego. Wówczas bowiem podmiot działający z motywu obowiązku jedynie jako motywu drugiego rzędu, *de facto* działa z pobudki emocjonalnej (z inklinacji), a motyw drugiego rzędu wcale nie motywuje do działania. Nawet gdy zgodzimy się z Baron, że Kant inaczej rozumiał pojęcie motywu niż my rozumiemy je współcześnie (nie empirystycznie, jako bezpośredni impuls do konkretnego działania), to wydaje się, że nadal pozostaje on u Kanta pozytywnym czynnikiem wyzwalający aktywność podmiotu. Nie sprowadza się jedynie do świadomości pewnych ograniczeń. Działając z pierwszorzędnego motywu emocjonalnego, działamy faktycznie z inklinacji, czyli jest to działanie według Kanta bez moralnej wartości nawet jeśli w jakiś sposób podmiot jest „zaangażowany w moralność". Zatem tak rozumiany motyw drugiego rzędu nie może być motywem moralnym w rozumieniu Kanta[77]. Koncepcji Baron można wybronić jedynie przy alternatywnej interpretacji. Autorka pisze bowiem jednocześnie, że motyw emocjonalny jedynie nakierowuje na pewne ważne moralnie elementy zastanej sytuacji. Jeśli więc nie traktowalibyśmy tego rodzaju motywu jako

[74] Można zatem pytać, na podstawie której maksymy podmiot działa. Kant byłby na stanowisku, że nie możemy udzielić pewnej odpowiedzi, dopóki nie możemy mieć niezawodnej wiedzy o ostatecznym źródle naszej motywacji (Allison, *Kant's…*, s. 118).

[75] Nie wyklucza to dysjunktywnych maksym występujących razem, ale tylko „motywacyjną dysjunkcję". Na przykład maksyma, że będę wykładać, ale tylko na prestiżowym uniwersytecie lub za wystarczająco dużą stawkę. Ta dysjunkcja koncentruje się na warunkach, pod którymi podmiot przyjmuje pewien kurs działania – pod którymi działanie jest rozsądne i tu warunki mają ten sam leżący u podłoża fundament lub motyw: interes własny lub w szerokim sensie inklinacje. Zatem nie ma powodu, by nie mogły być dysjunktywnie połączone w jednej maksymie. Natomiast w naszym przykładzie dysjunkcja koncentruje się na możliwym ostatecznym fundamencie przyjęcia kursu działania (obowiązek lub inklinacja). Nie mogą być więc dysjunktywnie połączone jako fundament pojedynczej maksymy: ktoś może wykładać albo z obowiązku albo z inklinacji (lub nawet z obu), ale nie może wykładać z „albo obowiązku albo inklinacji" (jako jednego całościowego motywu) (Tamże, s. 118).

[76] Tamże, s. 118.

[77] Koncepcja tak rozumianej motywacji dwupoziomowej, gdzie podmiot bezpośrednio poruszany jest do działania przez motyw emocjonalny, a motyw obowiązku jest jedynie motywem nieefektywnym (dyspozycyjnym) funkcjonuje w literaturze; część badaczy (choć mniejszość) przypisuje również Kantowi taką wizję motywacji. Wydaje się jednak, jak zauważa Rutkowki, że jedynym momentem, w którym Kant przełamuje jednopoziomowość motywacji jest jego koncepcja szacunku do prawa (por. Rutkowski, *Obowiązek moralny a motywacja*, s. 174-180, 235-239, 360-365). Rozwiniemy tę myśl w dalszym paragrafie (1.3.).

siły faktycznie pobudzającej do działania a jedynie jako epistemiczne wsparcie w rozpoznaniu powinnego działania, wówczas można przyznać, że koncepcja ta zachowuje spójność z pozostałymi tezami filozofa z Królewca. Sama Baron pozostawia jednak nas z tą niejednoznacznością co do rozumienia jej koncepcji. Poza tym nie potrzebujemy zakładać takiej piętrowej motywacji, by zrozumieć przywoływany już wielokrotnie cytat z Kanta, który głosi, że w przypadku działań z zakresu obowiązków szerokich sam obowiązek nie wystarcza. Można bowiem rozumieć to w ten sposób, że obowiązek nie tyle nie wystarczy do zmotywowania sprawcy (bo powinien wystarczać!), ale że bez właściwych inklinacji zabraknie odpowiedniej inspiracji, wrażliwości, żeby dostrzec ludzką biedę i potrzeby drugiego człowieka.

Pozostaje więc pytanie, w jak dużym stopniu tak ukształtowane maksymy wpływają na powstanie działania. Ponieważ działanie na podstawie maksym obejmuje postępowanie z określonej motywacji, którą inkorporujemy do tejże maksymy, działanie z obowiązku możemy rozumieć jako działanie na podstawie słusznej maksym. Testowi imperatywu poddajemy bowiem właśnie maksymy, nie konkretne jednostkowe działania, a maksymy to nasze własne zinternalizowane zasady działania, czyli w przypadku dobrych moralnie działań – moglibyśmy powiedzieć – działamy z dobrych moralnie zasad, które przyjęliśmy[78]. Choć „działanie z obowiązku" i „działanie z maksymy" nie mogą być wyrażeniami wprost zamiennymi, jak chciałaby część autorów, np. McCarty, to możemy się zgodzić, że działając z obowiązku, działamy tym samym na podstawie słusznych maksym[79], gdyż motyw w koncepcji Kanta inaczej nie motywuje niż za pośrednictwem przyjętej maksymy.

McCarty twierdzi, że przy pewnym rozumieniu Kantowskie maksymy można nawet nazwać pragnieniami[80]. Autor tłumaczy swoje stanowisko tym, że o pragnieniach Kant pisze nie tylko w wąskim sensie (odnośnie do doświadczeń sensualnych; najczęściej używając terminu *Begierde*) ale też w szerokim sensie (rzadziej; jako każdy stan motywacyjny; najczęściej używając terminu *Begehr*) i skoro nazwa praktycznej lub motywacyjnej ludzkiej władzy umysłu to władza pożądania (*Begehrungsvermögen*), to każda determinacja lub stan tej władzy może być traktowany jako pragnienie (*Begehr*), nawet szacunek do moralnego prawa[81]. Zgodnie z rozumieniem współczesnych Kantowi myślicieli pragnienie nie jest po prostu stanem psychicznym różnym od myśli lub reprezentacji jakiegoś dobra. Tak jak poznanie związane jest z tym co istnieje, z prawdą, z realnością, by zaadaptować nasze myślenie (reprezentacje) do

[78] W przypadku działań obojętnych moralnie również działamy z jakiejś maksymy, ale takiej, która zawiera pobudkę empiryczną np. pomagamy przyjacielowi, ponieważ go lubimy..

[79] Można powiedzieć nawet, że działanie z maksymy dopełnia działanie z obowiązku, tak jak w etyce cnót działanie z cnoty (czy „z charakteru") jest pełniejsze od działania jedynie dla słusznych racji (Zob. np. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 126-140).

[80] McCarty, *Kant's Theory of Action*, s. 11-14

[81] Wielu komentatorów podkreśla, że pragnienia w rozumieniu Kanta nie są to pragnienia w takim sensie, jak je dziś rozumiemy, psychologicznie, jako bezpośrednie przyczyny działań..

rzeczywistości, tak pragnienia – związane z dobrem, by zaadaptować świat do tego, co być powinno (do naszych reprezentacji). Pragnienia posiadają przedmioty tak jak myśli, gdyż pragnienia są myślami – o dobru swoich przedmiotów. W tekstach Kanta nie ma niezgody na twierdzenie, że pragnienia reprezentują swoje przedmioty jako dobre, a awersje – jako złe[82]. Według McCartego Kant sugeruje, że pragnienia są reprezentacjami, odwołując się do scholastycznej doktryny *nihil appetimus…* (*nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali*)[83]. Krytykuje ją, ale tylko za to, że może ona ograniczać ideę dobra do szczęśliwości[84]. Zatem zdaniem komentatora imperatywy to powody, dla których powinno być coś zrobione (uzasadniające, normatywne racje), natomiast maksymy tłumaczą, dlaczego coś faktycznie zrobiliśmy (wyjaśniające, motywacyjne racje). W nomenklaturze Kanta, zdaniem McCartego, „praktyczne prawo" i „imperatyw" („obiektywne praktyczne zasady") odnoszą się do racji uzasadniającej, a do racji wyjaśniających – „maksymy" („subiektywne praktyczne zasady") i „pobudki" („subiektywna podstawa determinowania"[85])[86].

McCarty nie podaje jednak rozstrzygającej argumentacji opartej na tekstach Kanta na poparcie swej interpretacji. Proste utożsamienie działania z poczucia obowiązku z działaniem z dobrej maksymy nie wydaje się poprawną interpretacją Kantowskiego słusznego działania, ponieważ poczucie obowiązku, czy też uczucie szacunku dla prawa to motywacja (w sensie ścisłym) do podjęcia działania, a maksyma to zasada, a więc pierwszorzędnie jednak racja uzasadniająca owo działanie[87]. Przyjęcie założeń wspomnianej scholastycznej doktryny nie oznacza utożsamienia pragnień z reprezentacją dobra, a jedynie ich powiązanie. Maksymy jako zasady nie mogą być utożsamione z samą motywacją czy pragnieniem jako stanem władzy pożądania, choć mogą takie motywacje czy pragnienia zawierać. Pobudki woli są wówczas inkorporowane do maksym, ponieważ te ostatnie to, jak pisze Kant w drugiej *Krytyce*, „*mniemania kierujące wolą* osobnika"[88], więc traktowane jako cały kompleks zawierający tak zalecenia jak i pobudki do działania w najszerszym sensie motywują do podjęcia działania. Można powiedzieć, że wpływają na działanie jako podstawa determinowania drugiego rzędu:

[82] KpV 58.
[83] Tamże 59.
[84] McCarty, *Kant's Theory of Action,* s. 11-14.
[85] Reath zaś twierdzi, że właśnie maksymy to podstawa determinowania.
[86] McCarty, *Kant's Theory of Action,* s. 11-14.
[87] Kerstein wydaje się słusznie tłumaczyć właśnie tę funkcję maksym. Twierdzi, że inklinacje zawarte w maksymie możemy traktować nie tylko jako motyw, ale czasem też jako „uzasadniające" powody działania. Z bezstronnej perspektywy działanie na podstawie inklinacji jest bezspornie uzasadnione. Natomiast z perspektywy sprawcy taka maksyma wydaje się nieuzasadniona jako ostatecznie nieusprawiedliwiona moralnie, ale jednocześnie podmioty, jako racjonalne istoty, muszą wierzyć, że działanie na podstawie własnej maksymy jest w jakimś sensie dobre (choćby roztropnościowo) lub racjonalnie uzasadnione (choćby w odwołaniu do celu) (Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality,* s. 21-22). Maksymy w pewien sposób więc „racjonalizują" działania. Można powiedzieć, że maksymy odpowiadają za subiektywną „racjonalność", tak jak imperatywy za obiektywną „racjonalność" (McCarty, *Kant's Theory of Action,* s. 4-9).
[88] KpV 66, podkreślenie oryginalne.

najpierw pojawia się uczucie moralne lub skłonność jako podstawa determinowania pierwszego rzędu, następnie pobudka ta jest włączana do maksymy i ostatecznie podmiot działa na podstawie tej maksymy jako podstawie determinowania drugiego rzędu. Maksyma jako zasada jest racją uzasadniającą, ale gdy faktycznie wpływa na działanie dzięki swej normatywnej mocy, staje się racją wyjaśniającą. Racja uzasadniająca może bowiem stać się też wyjaśniającą i odwrotnie, tak jak prawo moralne może służyć również za pobudkę, więc za rację wyjaśniającą.

Ważne jest przy tym, by poczynić jeszcze jedno rozróżnienie, na które zwraca uwagę Baron: rozróżnienie między działaniem z obowiązku a działaniem ze względu na obowiązek. Ta druga sytuacja nie oddaje istoty moralnej motywacji. Zdaniem Baron właściwe moralnie działanie nie powinno być nawet czynione ze względu na obowiązek, ale ze względu na inne szczegółowe cele, np. dobro drugiej osoby. Przyjrzyjmy się teraz przykładowi działania z obowiązku na podstawie słusznej maksymy inspirowanej współczuciem, działania podjętego ze względu na dobro drugiej osoby. Pomoc starszej sąsiadce w zakupach jest działaniem dobrym moralnie, obowiązkiem szerokim. Współczucie inspiruje mnie, by dziś pójść do sąsiadki i pomóc jej zrobić zakupy, gdyż kiedy ją ostatnio widziałam, zrobiło mi się jej żal, jak szła z trudem po schodach; wyobraziłam sobie, że bardzo się męczy, dźwigając ciężkie torby. Wiem przy tym, że pomoc potrzebującemu jest moralnym obowiązkiem. Podejmuję więc działanie na podstawie maksymy „Będę pomagała starszym sąsiadom, gdy będzie im za ciężko, aby im ulżyć, ponieważ tak trzeba". W maksymie tej został zainkorporowany motyw obowiązku: „ponieważ tak trzeba" to znaczy: „ponieważ tego wymaga moralność". Zatem zainspirowana empirycznym odczuciem działam na podstawie słusznej maksymy (która zawiera w sobie motyw obowiązku) i czynię to ze względu na dobro sąsiadki („aby im ulżyć"). Ta maksyma mogłaby się we mnie nie pojawić, gdyby nie to, że zrobiło mi się żal owej starszej osoby i zsolidaryzowałam się z nią. Narodziła się we mnie właściwa maksyma pod wpływem emocji, następnie zrozumiałam, że działanie, które nakazuje ta maksyma jest dobre moralnie i dlatego, że jest ono dobre, postanowiłam zadziałać zgodnie z jej zaleceniem teraz i na podstawie tej maksymy działać w przyszłości.

Wydaje się, że właśnie koncepcja maksym może rzucić nowe światło na problem, w jaki sposób rozwój fenomenalnego charakteru jest w stanie wpływać na charakter noumenalny. Wprawdzie to rozum decyduje, którą maksymę wybrać, ale treść maksymy podsuwać może również nasza zmysłowa natura. Tak, jak ukształtujemy swoją zmysłowość, takie maksymy będą nam podsuwane, a to bogactwo naszej indywidualnej tożsamości właśnie ma znaczenie przy wypełnianiu obowiązków niezupełnych. Skłonności wpływają na noumentalny podmiot również za pośrednictwem złych maksym i właśnie w ten sposób stajemy się źli moralnie. Jeśli jesteśmy świadomymi i samoświadomymi osobami, to nasze działania nie

są nigdy czysto instynktowne. W przypadku działań autorskich poddanie się inklinacjom to bowiem też decyzja.

Jak widzimy, po bliższym przyjrzeniu się Kantowskiej teorii działania, należałoby przyznać, że działającego podmiotu nie możemy sprowadzić do samego *homo cogitans*. Kantowski podmiot moralny jest bogatszy. Składa się nań zarówno rozum teoretyczny jak i praktyczny, czyli wola – władza pożądawcza. Poza tym, z czym zgadzają się nawet najbardziej zachowawczy komentatorzy, w działaniu moralnym uczestniczy też wyższa władza uczucia, czyli szacunek do prawa, jako *stricte* moralna pobudka. Pod pewnymi warunkami natomiast nawet nasze niższe władze umysłu, w tym całą emocjonalność możemy włączyć w obręb „ja" działającego (choć już nie podmiotu dobrego moralnie). Tym warunkiem jest jednak przede wszystkim podporządkowanie rozumowi, co dzieje się dzięki inkorporowaniu zmysłowych pobudek do maksym, czyli subiektywnych zasad działania podmiotu. Teza o inkorporacji wydaje się mocno osadzona w pismach Kanta i wedle niej to ostatecznie rozum odpowiada za decyzję o poddaniu się emocjom i skłonnościom. Ponadto emocjonalność kształtuje też treść naszych maksym, na podstawie których podejmujemy również wartościowe moralnie działania.

1.2. Złożona psychologia działania heteronomicznego

Skoro niektóre skłonności należałoby pielęgnować, zgodnie ze współczesnymi interpretacjami kantyzmu zaprezentowanymi w drugim rozdziale, to jak to zalecenie odnosi się do przypisywanych dość powszechnie Kantowi twierdzeń, że wszelkie inklinacje mają charakter hedonistyczny i są ostatecznie egoistyczne, gdyż „podpadają pod kategorię miłości własnej"? Wedle tradycyjnych interpretacji po pierwsze kiedy pozwolimy, by inklinacja, uczucie empiryczne motywowało nasze działanie, będzie to zawsze działanie hedonistyczne, jako że działanie heteronomiczne zawsze jest powodowane oczekiwaniem przyjemności[89] i po drugie choćby uczucie to było skierowane ku dobru innych, będziemy zawsze mimo to dokonywali czynów egoistycznym jako podpadających pod kategorię miłości własnej, o czym filozof pisze w cytowanym w pierwszym rozdziale ustępie z *Uzasadnienia*. Taka interpretacja stanowiska Kanta jednak nie wydaje się uprawniona. Faktycznie, filozof z Królewca traktuje działanie z inklinacji jako pewną formę hedonizmu, ale bardzo wysublimowaną. Nie jest to bowiem wizja redukcjonistyczna, wizja prostego hedonizmu psychologicznego, gdzie inklinacje są pragnieniami przyjemności a przyjemność jest wspólnym celem lub motywem wyboru, który podpada pod zasadę, którą Kant nazywa zasadą szczęśliwości lub miłości własnej[90]. Kant nie

[89] Jako motywacja ostateczna – nawet działań podejmowanych z chęci osiągnięcia korzyści.
[90] A. Reath, *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory: Selected Essays*, Oxford University Press, New York 2006, s. 56.

twierdzi, jak możemy się przekonać po wnikliwszej analizie jego tekstów, że wszelkie działania heteronomiczne, czyli oparte na inklinacjach, zakładają prosty psychologiczny hedonizm[91] *ex definitione*, słusznie uważany za pogląd redukcjonistyczny – jako sprzeczny z naszymi intuicjami podpowiadającymi, że nie wszystkie działania spełniane z naturalnej, spontanicznej „dobroci serca" zakładają ostatecznie pragnienie zaspokojenia własnej przyjemności, na przykład naturalna troska matki o dziecko czy spontaniczna pomoc przyjaciołom.

Szczegółowej analizy działania heteronomicznego w pismach Kanta dokonuje Reath, który twierdzi, że – przede wszystkim – powiązanie między inklinacją a uczuciem przyjemności lub przykrości jest tu raczej przyczynowe[92] niż intencjonalne. Uczucia odgrywają jedynie przyczynową rolę w genezie naszych inklinacji: jedynie wywołują inklinację. Takie ujęcie różni się od hedonistycznej tezy, że celem lub przedmiotem wszelkich opartych na inklinacji działań jest osiągnięcie przyjemności lub uniknięcie przykrości. Co więcej, jak twierdzi Reath, nie musimy zakładać, że Kant myślał, iż jeśli działanie bierze początek w inklinacji, to jego celem lub obiektem jest zaspokojenie tej inklinacji. Na przykład Kantowski filantrop z *Uzasadnienia*[93] skupia się raczej na dobru innych niż na własnym. Kant odróżnia go od przezornego kupca[94], o którym pisze, że nie ma „bezpośredniej skłonności do kupujących" i nie działa „z miłości" ku nim. Chociaż pomaganie innym w potrzebie dostarcza filantropowi satysfakcji i możliwe, że ten postępowałby inaczej, gdyby tej satysfakcji zabrakło, to celem, który mu przyświeca, jest jednak polepszenie sytuacji innych, a nie zaspokojenie swoich własnych potrzeb. Zatem zdaniem Reatha przypisywanie Kantowi stanowiska hedonizmu bierze się z błędnego rozróżniania przez krytyków celu lub przedmiotu działania (kiedy działamy dla uzyskania przyjemności) i podstawy lub racji działania (kiedy działamy z empirycznej pobudki, z pobudki, którą jest uczucie przyjemności)[95].

Kant uważa, że pożądanie, w szerokim sensie, jako stan motywacyjny, posiada konieczne powiązanie z przyjemnością lub przykrością[96]. Przyjemność jest przy tym definiowana przez filozofa z Królewca, jak pamiętamy, jako „przedstawienie zgodności przedmiotu lub działania z podmiotowymi warunkami życia tj. z władzą przyczynowości przedstawienia ze względu na rzeczywistość jego przedmiotu (albo ze względu na skierowanie

[91] Reath definiuje psychologiczny hedonizm jako tezę o przedmiocie pragnień, która prowadzi do teorii motywacji i głosi, że wszelkie pragnienia podmiotu są pragnieniami przyjemności lub środków do osiągniecia przyjemności, gdzie przyjemność jest rozumiana jako ostateczne uczucie lub doświadczenie (Reath, *Agency and Autonomy…*, s. 37).
[92] Czy rzeczywiście jest to właśnie przyczynowanie, jest sprawą dyskusyjną, co stwierdza później sam Reath, ale nie zmienia to głównego twierdzenia, że intencja działań z inklinacji nie zawsze musi być hedonistyczna.
[93] Gr 398.
[94] Tamże 397.
[95] Reath, *Agency and Autonomy…*, s. 33-66.
[96] MS 211, 212; por. KU 204, 207.

sił podmiotu do działania, mającego na celu wytworzenie przedmiotu)”[97]. To bowiem właśnie dzięki powiązaniu przyjemności z myślą o przedmiocie, który budzi nasze zainteresowanie, empiryczna przyjemność jest przyczyną naszego aktywnego zainteresowania tym przedmiotem. Nie wynika jednak z tego, że to owa przyjemność jest przedmiotem pozamoralnego zainteresowania[98].

We wstępie do *Metafizyki moralności* Kant pisze, że motyw może pozostawać w dwojakiej relacji do uczucia przyjemności czy satysfakcji: uczucie może być przyczyną pragnienia (pożądania) lub jego skutkiem[99]. W tym ostatnim przypadku przyjemność nie odgrywa żadnej motywacyjnej roli w powstaniu działania, stąd ta sytuacja nas tu nie interesuje. Istotny dla naszego problemu jest pierwszy przypadek, w którym doświadczenie czegoś jako przynoszącego przyjemność może wytworzyć w nas pragnienie doświadczenia tego ponownie lub też ocena, że dany przedmiot mógłby przynieść nam satysfakcję może spowodować pragnienie tego przedmiotu w obecnej chwili. Mamy tu porządek empirycznego (dokładniej: psychologicznego) przyczynowania. Kiedy tak powstałe pragnienia (czyli pragnienia w węższym sensie) wchodzą w nawyk, stają się inklinacjami[100].

Kiedy empiryczna przyjemność poprzedza determinację władzy pożądania, rysuje się następujący model działania. Przedstawieniu przedmiotu (lub działania) towarzyszy uczucie przyjemności (konkretnie – zgodności), które powoduje aktywne zainteresowanie podmiotu wywołaniem owego przedmiotu. Przyjemność wiążąca się z przedstawieniem przedmiotu powoduje, że przedmiot odpowiada na istniejącą w podmiocie wrażliwość czy dyspozycję czy też inklinację i wywołuje aktywne pragnieniem tegoż obiektu lub zainteresowaniem nim. W *Metafizyce moralności* czytamy: „ponieważ zaś powiązanie przyjemności z władzą pożądania, o ile to połączenie jest uznawane przez intelekt jako zachodzące na mocy pewnej ogólnej reguły, nazywa się z a i n t e r e s o w a n i e m (*Interesse*), więc praktyczna przyjemność będzie się w tym wypadku nazywać zainteresowaniem [właściwym] skłonności (…)”[101]. Uczucie przyjemności powoduje więc pragnienie, ale, jak tłumaczy Reath, nie oznacza to, że przyjemność jest przedmiotem tych pragnień[102]. Reath odróżnia tu przedmiot pragnień, czyli cel naszych dążeń od motywu skłaniającego nas do podjęcia działania (podstawy determinowania)[103].

[97] KpV 7, przypis.
[98] Reath, *Agency and Autonomy…,* s. 57.
[99] MS 212.
[100] Tamże, R 29, przypis.
[101] MS 212, podkreślenie oryginalne; Reath, *Agency and Autonomy…,* s. 58-59.
[102] Reath, *Agency and Autonomy…,* s. 37-39.
[103] Tamże, s. 43; Reath podobnie jak McCarty jako tę podstawę determinowania widzi maksymy.

W literaturze wprawdzie pojawiają się zastrzeżenia co do powyższej interpretacji, ale nie wydają się one zasadne. Np. Kerstein twierdząc, że interpretacja Reatha jest niekoherentna z teorią Kanta, odwołuje się do *Uzasadnienia*[104], gdzie w przypisie filozof z Królewca wspomina o władzy pożądania jako władzy działania na podstawie pożądania przedmiotu. Inklinacja (skłonność) to wedle wspomnianego fragmentu zależność władzy pożądania od uczuć. Kant tłumaczy tę zależność, odwołując się do pojęcia zainteresowania (*Interesse*), czyli zależności przypadkowo zdeterminowanej woli od zasad rozumu. Człowiek zawsze działa, będąc „w czymś zainteresowanym" (jak to określa Kant), ale może to być zainteresowanie patologiczne lub praktyczne. W przypadku zainteresowania patologicznego to przedmiot czynu nas interesuje i interesuje nas o tyle, o ile jest dla nas przyjemny (*Annehmlichkeit*), zatem, zdaniem Kersteina, tak dalece, jak oczekujemy, że jego realizacja przyniesie nam przyjemność[105]. Według autora działanie z patologicznego interesu sprowadza się więc do działania ze względu na inklinację[106]. Zdaniem Kersteina błąd w rozumowaniu Reatha wiąże się z jego niewłaściwym interpretowaniem pojęcia Kantowskiej władzy pożądania. Według Reatha, jak rozumie jego wywód Kerstein, inklinacja jest pożądaniem przedmiotu w taki sposób, że zanim podmiot po niego sięgnie, musi skonstatować, że zdobycie przedmiotu mogłoby dać mu przyjemność, co nie oznacza jednak, że gdy podmiot posiada taką inklinację i próbuje jej zadośćuczynić, musi to robić na podstawie swojego przewidywania, że ta realizacja mogłaby dać mu przyjemność. W związku z tym Kant miałby jedynie podawać warunek zaistnienia w podmiotu inklinacji. Reath tak sądzi, gdyż, zdaniem Kersteina, zakłada, że kantowska władza pożądania to jedynie zdolność do posiadania lub rozwijania pragnień (w tym inklinacji). Kerstein zaś uważa, że determinacja władzy pożądania według Kanta to wybór, by realizować przedmiot pragnienia. Zatem działanie z inklinacji pociąga za sobą dokonywanie wyboru, by zdobyć przedmiot, a wybór ten jest poprzedzony przez uczucie przyjemności jako przyczynę. Zatem oczekiwanie przyjemności determinuje wybór[107]. Jak podkreśla Kersein, takie ujęcie pozwala jednak na dwojaką interpretację: że oczekiwanie przyjemności jest jedynym bądź niekoniecznie jedynym motywem[108].

Jak się wydaje, analizy Kersteina jednak nie podważają wniosków Reatha. Reath nie tylko optuje za tezą, że pragnienia według Kanta powstają na skutek przyczynowego odziaływania uczucia przyjemności, ale dalej wyraźnie pisze też, że w przypadku działania inklinacji Kant zakłada motywowanie przekonaniem, że rzeczone działanie przyniesie

[104] Gr 413, przypis.
[105] Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, s. 24-25.
[106] Tamże, s. 25-26.
[107] KpV 22.
[108] Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, s. 27-29.

satysfakcję i to staje się podstawą wyboru[109]. Nie jest to jednak teza prostego psychologicznego hedonizmu, jak go zdefiniowaliśmy na początku podparagrafu. To, że podmiot podejmuje pewne działania tylko pod warunkiem spodziewania się przyjemności z tego tytułu, nie pociąga za sobą twierdzenia, że przyświecają mu hedonistyczne cele. W takim przypadku motywuje go oczekiwanie przyjemności, a nie poczucie obowiązku, ale motywuje do obrania celu niekoniecznie hedonistycznego. Może to być cel np. dobroczynny, gdy w związku z tym, że pomaganie potrzebującym przynosi sprawcy satysfakcję, organizuje on zbiórkę na potrzeby bezdomnych, mając na celu realną pomoc tym ludziom.

Zarówno Kerstein jak i Reath wskazują, że przyjemność uczestniczy w genezie działania z inklinacji w teorii Kanta, Reath zastrzega jedynie, że nie we wszystkich tego typu działaniach w etyce filozofa z Królewca celem musi pozostawać doświadczenie przyjemności, co jest istotą działania hedonistycznego. Choć Kerstein ma rację, że skłonność jest dla Kanta również jednym z czynników biorących udział w wyborze celów, wpływających na ich wybór (patrz tabelka z paragrafu wyżej)[110]. Czym innym jest jednak wpływanie na wybór celu a czym innym pozostawanie samemu celem, czyli czym innym jest czynienie ze skłonności czynnika wpływającego na wybór celu, a czym innym czynienie z zaspokojenia tejże skłonności celu.

Ponadto, jak zauważa Reath, sam proces podejmowania działań motywowanych heteronomicznie jest złożony. Początkowo nasze działanie może być powodowane chęcią doświadczania przyjemności wiążącej się z daną aktywnością, relacją, zaangażowaniem, natomiast później nasza uwaga nakierowuje się na inne aspekty sytuacji[111]. Na przykład zaczynamy interesować się jeździectwem, ponieważ jazda konna sprawia nam przyjemność, a z czasem, w miarę pogłębiania się naszego zainteresowania, stajemy się pasjonatami jeździectwa, kibicami na zawodach, lub nawet członkami klubu sportowego i trwamy w naszym zaangażowaniu ze względu na wartość tworzącej się wspólnoty pasjonatów czy sportowców oraz ze względu na więź i troskę o powierzone nam pod opiekę zwierzęta.

Błędne, zdaniem Reatha, jest też wiązanie z prostym hedonizmem zasady szczęśliwości czy miłości własnej. W pierwszym rozdziale *Krytyki praktycznego rozumu* Kant odróżnia dwa rodzaje praktycznych zasad, które na różne sposoby dostarczają racji dla działania: materialne praktyczne zasady (pozamoralne) i praktyczne prawa (moralne zasady działania). Filozof pisze we wspomnianym dziele, ujmując swoją myśl w Twierdzenie I, że „wszystkie materialne zasady

[109] Reath, *Agency and Autonomy…,* s. 43.
[110] Zauważmy też jednak, że takie (Kantowskie) ujęcie wpływu skłonności (mających początek w uczuciu przyjemności) na wybór celów nie wydaje się sprzeczne z naszymi intuicjami moralnymi. Tak może wyglądać naturalizacja słusznego postępowania: sprawia mi przyjemność czynienie dobra i dlatego je czynię; zatem w ten sposób kształtuję mój charakter empiryczny, by właśnie czynienie dobra sprawiało mi przyjemność. To nie jest wprawdzie obszar Kantowskiej etyki, a jedynie antropologii, ale jednak służącej moralności.
[111] Reath *Agency and Autonomy…,* s. 38.

praktyczne są jako takie bez wyjątku tego samego rodzaju i podpadają pod ogólną zasadę miłości własnej, czyli własnej szczęśliwości”[112]. Ustęp ten z pozoru narzuca prostą hedonistyczną interpretację, ale zdaniem Reatha tak w rzeczywistości nie jest[113]. To, co prezentuje zasada szczęśliwości, to nie jest jakiś wspólny cel lub motyw, ale wspólna struktura pozamoralnego wyboru. Ustanawia ona leżącą u podłoża działań formę pewnego rodzaju wyboru – wyboru ufundowanego na racjach z subiektywnymi warunkami – która kontrastuje z formą moralnego wyboru[114].

W przypadku systemów etycznych opartych na zasadzie szczęśliwości kryterium przyporządkowania do tego systemu jest właśnie zasada, na podstawie której działa heteronomiczny podmiot, a nie cel lub przedmiot tego działania. Powiedzenie, że to zasada jest tym, na podstawie czego działa heteronomiczny podmiot (co jest determinującą zasadą woli), jest tym samym, co stwierdzanie, że to ona dostarcza ostatecznej normy lub kryterium wyboru. Według Kanta wszystkie heteronomiczne teorie są związane z modelem wyboru, w którym maksymalizacja satysfakcji jest standardem, w kategoriach którego mają być osądzane konkretne maksymy lub sposoby działania. Jednak dopóki ten model jest kompatybilny z dążeniem do jakiejś liczby celów, to, jak zauważa Allison, trudno mówić o hedonizmie, a wręcz niektóre z tych teorii, jak teoria zmysłu moralnego autorstwa Hutchesona, zakładają nawet *explicite* nieegoistyczne cele[115].

Faktycznie Kant wydaje się różnicować zasady heteronomiczne i nie sprowadzać wszystkich do zasad hedonistycznych. Chociażby w *Uzasadnieniu* we fragmencie o materialnych zasadach działania przyjmowanych przez wiele współczesnych mu systemów etycznych pisze o wyższości uczucia moralnego (empirycznego) nad uczuciem fizycznym, mimo iż na tym pierwszym również opiera się jedna z grup zasad heteronomicznych. Pisze, że uczucie moralne cnocie „przyznaje bezpośrednio upodobanie w niej”[116]. O pobudce hedonistycznej nie może więc być mowy. Podobnie w przypisie do powyższych analiz Kant pisze: „Zaliczam zasadę uczucia moralnego do zasady szczęśliwości, ponieważ wszystko na czym nam empirycznie zależy, obiecuje przez przyjemność, jaką cos sprawia, przyczynić się do stanu naszego zadowolenia, bez względu na to, czy dzieje się to bezpośrednio i bez zamiaru osiągnięcia korzyści, czy ze względu na ten zamiar”[117]. Zatem cele nie muszą być zawsze hedonistyczne.

[112] KpV 22.
[113] Reath, *Agency and Autonomy …,* s. 40-41.
[114] Tamże, s. 56-57.
[115] Allison, *Kant's…*, s. 103-106.
[116] Gr 442.
[117] Tamże 443, przypis 15.

Ciekawe jest też to, że nasze naturalne predyspozycje (do zwierzęcości i człowieczeństwa), ujawniające się w naturalnych skłonnościach, a mające podstawę w miłości własnej są w *Religii* określane przez Kanta jako „dobre" i jako „predyspozycje do dobra"[118] (pisaliśmy już o tym w drugim rozdziale przy okazji omawiania moralnej wartości emocji jako elementu moralnej podmiotowości). Zatem, jak się zdaje, ta nasza pierwotna naturalna miłość własna nie musi być z definicji przeciwna moralności, ale jedynie traktowana jako racja działania taką może się stać.

Sam Kant podaje też przykłady inklinacji, których przedmiotem nie jest miłość własna sprawcy. Na przykład są takie inklinacje, które wyrastają z naturalnej „zdolności do kultury" i ich przedmiot zawiera dążenie do sztuki oraz nauki lub też rozwijania wiedzy, jak również wartości społecznych lub dóbr[119], które w *Religii* stają się predyspozycją do człowieczeństwa. Jeszcze bardziej ewidentnym przykładem inklinacji niekoncentrującej człowieka na sobie jest naturalna sympatia, o której pisze Kant w *Uzasadnieniu* i innych tekstach[120]. O tego typu dobrych skłonnościach pisze też Kant w drugiej *Krytyce*: „bardzo to pięknie z miłości dla ludzi i ze współczującej dla nich przychylności świadczyć im dobro lub z zamiłowania do porządku postępować właściwie"[121].

Wydaje się zatem, że brak uzasadnionych podstaw do określania wszelkich inklinacji jako automatycznie powodujących działania egoistyczne czy hedonistyczne w etyce Kanta, nawet jeśli w naszym działaniu kierujemy się inklinacjami, ale nie działamy ze względu na nie. Same pobudki nie czynią działania hedonistycznym, nasze postępowanie może się takie stać jedynie przez nastawienie na zaspokajanie owych pobudek w celu doświadczania zmysłowej satysfakcji. Również samo działanie na podstawie zasady własnej szczęśliwości nie musi w doktrynie Kanta być utożsamione z działaniem hedonistycznym.

1.3. Emocjonalny komponent działania autonomicznego

Kant w wielu miejscach pisze o koniecznym powiązaniu przyjemności i przykrości z działaniem (a dokładniej z władzą pożądania). Powiązanie to dotyczy działania w ogóle – nie tylko działania heteronomicznego, ale też i autonomicznego. W *Metafizyce moralności* pisze: „Z pożądaniem lub odrazą wiąże się (…) zawsze przyjemność lub przykrość (…)"[122]. Niektórzy komentatorzy wysuwają z tego wniosek, że element psychologiczny jest włączony w strukturę motywacyjną wszelkich działań, w tym autonomicznych.

[118] Rel 49.
[119] KU 388-395.
[120] Por. KpV 34, 82, 118; MS 450–2, 456–7.
[121] KpV 82.
[122] MS 211; por. też tamże 212-213.

Jak pamiętamy z poprzedniego paragrafu (1.2) tego rozdziału, według filozofa z Królewca wszystkie działania heteronomiczne są motywowane uczuciem przyjemności (co może jednak wiązać się z przyjmowaniem różnych celów, w tym altruistycznych). Reath określił to stanowisko hedonizmem motywacyjnym (w odniesieniu do działań heteronomicznych). McCarty idzie dalej, przypisując Kantowi pogląd hedonizmu motywacyjnego w odniesieniu do ogółu działań (nie tylko działań heteronomicznych). Twierdzi, że teoria działania królewieckiego filozofa zakłada hedonizm motywacyjny będący formą hedonizmu psychologicznego (zatem nadaje temu ostatniemu terminowi inne niż Reath znaczenie), pogląd, wedle którego *wszystkie* działania (również słuszne moralnie) zależą od uczucia przyjemności[123]. Nawet działanie wartościowe moralnie, czyli autonomiczne, płynące z moralnej motywacji, czyli z obowiązku, koniecznie posiada komponentę psychologiczną, dzięki której możemy je w ogóle podjąć. Do realizacji działania potrzebna jest bowiem zarówno racja uzasadniająca (tu: prawo moralne) jak i wyjaśniająca (pobudka). Samo przekonanie o dobru nie zawsze wystarcza do podjęcia działania w przypadku istot o niekoniecznie dobrej woli, takich jak ludzie. W przypadku istot idealnie racjonalnych do realizowania przez nie dobrych moralnie działań wystarczyłaby sama racja uzasadniająca. Byłaby ona bowiem jednocześnie racją wyjaśniającą te działania. W przypadku istot takich jak my jednak nie wystarcza. Znamy to zjawisko jako słabość woli[124].

McCarty stawia następujące pytanie. Jeśli zawsze do działań heteronomicznych motywuje nas przyjemność, to dlaczego miałoby być inaczej w sferze moralności; jak mógłby wtedy motywować sam rozum? Autor twierdzi, że aby uniknąć takiej schizofrenicznej wizji osobowości, należy uznać, że teoria Kanta zakłada hedonizm psychologiczny w szerokim sensie: ludzka motywacja i działanie zależą od uczucia przyjemności i przykrości. Należy przy tym zauważyć, że tak rozumiany psychologiczny hedonizm nie musi być łączony z przekonaniem, że uczucia przyjemności i przykrości wyznaczają, co jest dobre i złe moralnie – jest to bowiem stanowisko normatywnego hedonizmu, które nie jest stanowiskiem Kanta. Tak pojęty psychologiczny hedonizm nie zakłada też, że nie pragniemy niczego innego niż przyjemność lub że działamy tylko dla celu, jakim jest przyjemność; Kant też tego nie twierdzi i tu McCarty zgadza się z Reathem. Motywacyjny hedonizm zakłada jedynie, że ludzie nie mogą działać bez uczucia przyjemności lub przykrości, formujących część ich motywacji lub że uczucia przyjemności i przykrości są wyjaśnieniem dla wszystkich ludzkich działań[125].

Jak wygląda zatem w szczegółach Kantowskie wyjaśnienie działania według McCarty'ego? Jak przekonuje autor, w systemie królewieckiego filozofa działania pochodzą

[123] McCarty, *Kant's Theory of Action*, s. 48-51.
[124] Tamże, 25-26.
[125] Tamże.

z maksym tak, jak wnioski pochodzą z przesłanek[126]. McCarty widzi w tym ujęciu rozwiązanie problemu, który sygnalizował już Hume. Filozof ten twierdził, że praktyczny rozum nie jest w stanie uzasadnić działań. Uzasadnianie pochodzące z rozumu wydaje się bowiem niewystarczające, skoro nie zawsze działamy zgodnie z tym uzasadnieniem. W przypadku ludzkich działań spotykamy dość powszechnie rozdźwięk między racjami uzasadniającymi a wyjaśniającymi. Kant zaś twierdzi, że praktyczny rozum właśnie uzasadnia działania. Zdaniem McCarty'ego imperatywy (kategoryczny czy też hipotetyczne) są relewantne dla ludzkiego działania, ponieważ stają się racjami wyjaśniającymi działania właśnie przez maksymy praktycznego sylogizmu: praktyczny rozum za pośrednictwem maksym uzasadnia działania przez ich logiczną moc, ale wyjaśnia działania przez ich moc psychologiczną[127]. Maksymy wyposażone w siłę logiczną, uzasadniającą inkorporują pobudki jako siły psychologiczne, które wyjaśniają działania. Ta wyjaśniająca działanie siła pobudek pochodzi z uczuć przyjemności i przykrości[128]. Zdaniem McCarty'ego przyjemność praktyczna występuje więc u Kanta też w moralnym typie determinacji wyboru, a różnica między działaniem autonomicznym a heteronomicznym sprowadza się tylko do pochodzenia tej przyjemności (czy ze zmysłowego obiektu czy z przedstawienia prawa)[129]. Idea inkorporowania pobudek wyjaśnia, zdaniem autora, w jaki sposób siłę różną od siły przesłanek wspierających konkluzję można włączyć w praktyczne rozumowanie (również w przypadku działania moralnego)[130]. Odpowiedzi na pytanie jak to się dzieje, należy szukać w rozróżnieniu miedzy obiektywnym i subiektywnym zakresem pobudki. W przypadku działań moralnych subiektywny (psychologiczny) zakres pojęcia pobudki obejmuje szacunek do prawa moralnego natomiast obiektywny zakres pojęcia pobudki (cel pobudki) sprowadza się do prawa moralnego. Przyjemność praktyczna w działaniu moralnym występuje więc u Kanta jako subiektywny motyw[131].

[126] Tamże, s. 4-9.
[127] Tamże, s. 25-29.
[128] Tamże, s. 31
[129] Tamże, s. 42.
[130] Tamże, s. 31-32.
[131] Jak już pisaliśmy wcześniej (podparagraf 1.1.3. tego rozdziału), zdaniem McCarty'ego maksyma może być rozumiana jako pragnienie czegoś reprezentowanego jako dobre. Skomentowaliśmy to stanowisko w ten sposób, że trudno jednak wprost utożsamić maksymę jako zasadę z pragnieniem jako stanem władzy pożądania. Warto mimo to przyjrzeć się, jak z tej perspektywy autor widzi strukturę Kantowskiej motywacji. Subiektywna pobudka może być zdaniem McCarty'ego rozumiana jako psychologiczna, motywacyjna siła tego pragnienia. Pobudki bowiem w tym ujęciu jako przyczyny pragnień mogą być albo pobudkami zmysłowymi, *stimuli* (subiektywnymi podstawami pragnień opartymi na zmysłach) albo motywami (obiektywnymi podstawami pragnień opartymi na intelekcie). Jeśli połączymy ten podział ze wspomnianym podziałem na subiektywny i obiektywny zakres pobudek otrzymamy cztery znaczenia pojęcia pobudki. Po pierwsze będzie to przedmiot opartego na zmysłach pragnienia (obiektywne *stimuli*). Jest to subiektywny cel działania. Po drugie będzie to stan psychologiczny (subiektywne *stimuli*), skierowany na ten przedmiot i wyjaśniający pojawiający się w podmiocie rozwój pragnienia ku rzeczonemu przedmiotowi. Po trzecie może być to przedmiot intelektualny (obiektywny motyw), czyli przyczyna intelektualnego pragnienia, obiektywny cel. Po czwarte zaś stan psychologiczny (subiektywny motyw), skierowany na ten przedmiot intelektualnego pragnienia (por. tamże, s. 33-40).

McCarty twierdzi również, że za przypisaniem Kantowi stanowiska motywacyjnego hedonizmu odnośnie wszelkich działań (nazwijmy go szerokim) przemawia fakt, że kantowski rozum jest praktyczny tylko dzięki zainteresowaniu, a to filozof z Królewca definiuje w kategoriach przyjemności. Kant wyróżnia dwa rodzaje zainteresowania. Pierwsze – czyste – jest natychmiastowe, bezpośrednie; jest to zainteresowanie formą lub istotą działania. Drugie – empiryczne – jest pośrednie i jest zainteresowaniem poprzedzającą motywację przyjemnością płynącą z myśli o zewnętrznym obiekcie. W drugiej *Krytyce* Kant przedstawia zainteresowanie jako typ pobudki i wiąże z maksymą: z myślą, że wykonanie danego działania jest dobre (ze względu na obiekt lub cechę samego działania). Z kolei w trzeciej *Krytyce* pisze, że chcieć czegoś i mieć satysfakcję z istnienia tego czegoś, to znaczy być tym zainteresowanym. Odczuwanie zainteresowania może więc być typem odczuwania przyjemności[132].

Taka interpretacja stanowiska filozofa nie jest odosobniona. John R. Searl, krytykując Kanta, zarzuca mu właśnie takie hedonistyczne ujęcie motywacji. Wskazuje on, że podejmujemy wiele działań, w których nie odnajdziemy uczucia przyjemności, a jedynie mamy do czynienia w ich przypadku z rozpoznaniem ważnych powodów, dla których je wykonujemy. Np. nie odczuwamy przyjemności, gdy idziemy do dentysty lub dotrzymujemy obietnicy, a mimo to, podejmujemy te działania[133]. Zdaniem McCarty'ego Searl myli się, nie odróżniając wyjaśniania (przyjemność) od uzasadniania (racje). Motywacyjny hedonizm (motywacja i działanie zawsze zależą od uczucia przyjemności) nie zakłada, że nasze pragnienia są skierowane ku uczuciu przyjemności ani że działamy w celu doznania uczucia satysfakcji[134], o czym pisaliśmy już w paragrafie wyżej (1.2.) tego rozdziału, referując stanowisko Reatha, przypisującego ten rodzaj hedonizmu stanowisku Kanta w odniesieniu do działań heteronomicznych.

Tradycyjne ujęcie myśli Kanta sugeruje jednak, że uczucie empiryczne nie uczestniczy w powstawaniu działania słusznego moralnie. Jak pamiętamy z rozdziału I., działanie słuszne moralnie nie może być wynikiem empirycznych pobudek, a jedynie czystego (rozumowego) poszanowania prawa. Ponadto można wskazać miejsca w różnych tekstach Kanta (*Uzasadnienie, Metafizyka moralności*), w których filozof faktycznie pisze o tym, że przyjemność łączy się z działaniem, ale w przypadku działań autonomicznych jest jedynie skutkiem, a nie przyczyną determinacji władzy pożądania. Filozof z Królewca pisze bowiem, jak już wspominaliśmy w paragrafie powyżej (1.2.) tego rozdziału, że przyjemność może łączyć się z władzą pożądania na dwa sposoby. Czasem poprzedza determinację władzy pożądania i generuje wówczas pożądanie w węższym rozumieniu. Ale w przypadku tzw. przyjemności intelektualnej, która też

[132] Tamże, s. 43-44.
[133] J. R. Searle, *Rationality in Action*, MIT Press, Cambridge, MA 2001, s. 191.
[134] Tamże, s. 56.

jest przyjemnością praktyczną, czyli związaną z działaniem, jest ona skutkiem wcześniejszej władzy pożądania[135]. W *Metafizycznych podstawach nauki prawa* Kant pisze: „(…) przyjemność lub przykrość, którą sprawia nam przedmiot pożądania, nie zawsze poprzedza to pożądanie; nie zawsze więc można ją uważać za przyczynę pożądania, lecz [niekiedy] także za jego skutek"[136]. I dalej: „Zainteresowanie przedmiotem jest rozumowe, gdy przyjemność jest następstwem determinacji władzy pożądania. Ponieważ zaś powiązanie przyjemności z władzą pożądania, o ile to połączenie jest uznawane przez intelekt jako zachodzące na mocy pewnej ogólnej reguły, nazywa się zainteresowaniem (*Interesse*), więc praktyczna przyjemność będzie się w tym wypadku nazywać zainteresowaniem [właściwym] skłonności, gdy tymczasem przyjemność, która może być jedynie następstwem wcześniejszej determinacji władzy pożądania, trzeba będzie nazwać przyjemnością intelektualną, a zainteresowanie znajdowane w tym przedmiocie zainteresowaniem rozumowym"[137].

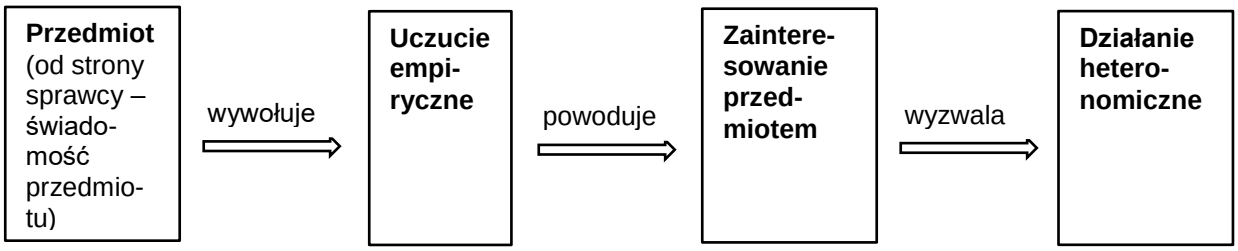
Czy więc rzeczywiście, jak twierdzi McCarty, uczucie przyjemności może być przyczyną moralnego działania w koncepcji Kanta? Z pozoru może się wydawać, że nie, ponieważ, jak widzieliśmy, Kant wyraźnie pisze, że przyjemność w działaniach autonomicznych musi być następstwem determinacji władzy pożądania. Ale wątpliwość wobec tak szybkiego odrzucenia interpretacji McCartego może w nas zasiać inny fragment tekstu Kanta, gdzie filozof pisze o (apriorycznym) uczuciu moralnym: „Jest to zdolność doznawania przyjemności lub przykrości [wynikającej] z samej tylko świadomości zgadzania się lub sprzeczności naszego działania z normą obowiązku. Wszelka jednak determinacja wyboru przechodzi od przedstawienia możliwego działania do czynu poprzez uczucie przyjemności lub przykrości, będącej przejawem zainteresowania, jakie znajduje się w tym działaniu albo w jego skutku. Ten estetyczny stan (…) jest przy tym albo uczuciem patologicznym, albo moralnym. Pierwsze jest uczuciem poprzedzającym przedstawienie normy, drugie zaś uczuciem, które może następować tylko po tym przedstawieniu"[138]. Tutaj Kant pisze, że przyjemność zawsze uczestniczy w powstaniu działania, zatem nie może pojawiać się jedynie jako skutek determinacji władzy pożądania. Czy mamy sprzeczność? Po wnikliwszym zastanowieniu się, możemy dojść do wniosku, że sprzeczność jest tylko pozorna.

Wydaje się, że w cytowanym fragmencie z *Metafizycznych podstaw nauki o cnocie*, gdzie Kant pisze o przyjemności intelektualnej, która musi pojawić się w strukturze działania (strukturze motywacji), filozof rozumie ją w innym znaczeniu niż w *Uzasadnieniu* i *Metafizycznych podstawach nauki prawa*. W tym pierwszym z wymienionych dzieł faktycznie

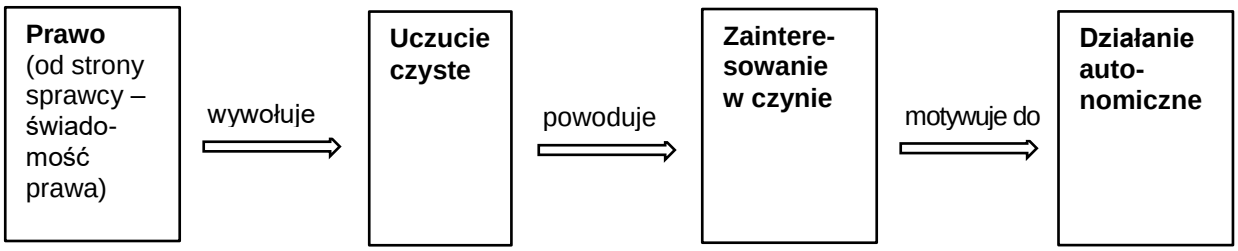
[135] MS 211-213.
[136] Tamże 211.
[137] Tamże 212.
[138] Tamże 399.

przyjemność jest następstwem jedynie normy, nie determinacji władzy pożądania, z tym, że nadal jest to przyjemność aprioryczna, pochodząca z rozumu (świadomości prawa). To właśnie bowiem geneza uczucia jest kryterium jego aprioryczności. To, że w *Uzasadnieniu* i pierwszej części *Metafizyki moralności* Kant pisze o warunku, by przyjemność intelektualna była następstwem nie tylko moralnej normy, ale i determinacji władzy pożądania jest potrzebne filozofowi, aby uwyraźnić omawiany w tych dziełach podział na działania spełniane z obowiązku i te spełniane ze skłonności. W tym znaczeniu przyjemność intelektualna jest to, jak się wydaje, satysfakcja moralna, która nie pełni funkcji motywacyjnej. W *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie* pisze już o innym rodzaju uczucia, które, również będąc uczuciem apriorycznym, jest konieczne, „aby uświadomić sobie przymus”[139], a więc aby powstało działanie moralne. Jest to, jak się wydaje, odczucie związane z szacunkiem do prawa. Spróbujmy poniżej zrekonstruować kantowski schemat pobudki w dwóch jej wariantach (pobudki materialnej i czystej), uwzględniając Kanta utożsamienie pobudki z zainteresowaniem (zainteresowaniem przedmiotem lub zainteresowaniem w czynie) i powiązanie zainteresowania z uczuciem (empirycznym lub czystym).

Schemat pobudki materialnej



Schemat pobudki czystej



[139] Tamże.

Ujawnienie emocjonalnego wymiaru Kantowskiej motywacji moralnej pokazuje więc coś ważnego: tłumaczy, czym jest owo enigmatyczne Kantowskie uczucie szacunku do prawa w funkcji pobudki działania. Kant pisze, że jest to z jednej strony uczucie, ale z drugiej – czynnik aprioryczny. Jak można to rozumieć? Czym miałoby być to „aprioryczne uczucie", termin, który brzmi jak oksymoron? Jak się wydaje, jest to faktycznie uczucie, czyli czynnik związany z doznawaniem przyjemności i przykrości, mimo, że jego źródłem jest świadomość moralnego prawa. Podobnie „apriorycznośc" tej pobudki trzeba odpowiednio rozumieć. Istotnym kryterium apriorycznośći pobudki, jak się wydaje, jest to, czy pobudka sprowadza się do zainteresowania przedmiotem czynu – wówczas jest ona materialna, czy sprowadza się do zainteresowania formą czynu (zainteresowanie w czynie) – wówczas pobudka jest aprioryczna, niezależnie od tego, że jej źródłem było uczucie przyjemności. Przy takim rozumieniu apriorycznośći pobudki motywem moralnym, motywatorem słusznego działania, czyli czystą przyczyną skłaniającą, może być – jak się wydaje – zarówno szacunek do prawa, jak i żal oraz poczucie winy, jako emocje nakierowane bezpośrednio na moralne prawo a nie na przedmiot czynu, tak jak jest np. w przypadku sympatii czy współczucia. W tym właśnie sensie motyw szacunku do prawa jest pobudką wyższą, nie zaś w tym sensie, że miałby być niepowiązany z doznawaniem przyjemności lub przykrości. Przy takiej interpretacji emocje mogą uczestniczyć w powstaniu moralnego działania nawet w dwóch momentach. Najpierw proponują działanie (o czym pisaliśmy w paragrafie 1.1. tego rozdziału) a następnie po aprobacie rozumu wytwarza się emocja dająca impuls do działania. Zatem każde uczucie jest inkorporowane do maksymy jako pobudka, ale niektóre z tych pobudek są moralne np. szacunek do prawa, gdyż nie powstają na skutek oddziaływania przedmiotu zewnętrznego na władzę pożądania.

Jak się wydaje, McCarty ma rację, że w Kantowskiej teorii działania funkcjonuje pobudka hedonistyczna (uczucie przyjemności) jako pobudzająca do działania jako takiego, ale nie przeczy to tezie Reatha, że stanowisko Kanta nie jest prostym hedonizmem psychologicznym, zakładającym, że faktycznym ostatecznym ludzkim celem jest doznanie przyjemności.

2. Pomiędzy kognitywnym a niekognitywnym ujęciem emocji

Jeśli mówimy o wewnętrznej a nawet instrumentalnej roli emocji w moralności, to zakładamy jakąś wizję istnienia mniej lub bardziej „racjonalnych" emocji, emocji, którymi możemy pokierować, wykorzystując w dobrym celu. Czy o takiej racjonalności emocji możemy mówić u Kanta? Wydaje się, że do pewnego stopnia tak; przynajmniej w odniesieniu do niektórych emocji i w niektórych sytuacjach.

2.1. Emocjonalny rozum – racjonalne emocje

Pewną „racjonalność" uczuć zakłada kognitywna koncepcja emocji, postulująca istnienie wymiaru poznawczego, ewaluatywnego i intencjonalnego naszych uczuć. Jej elementów, wbrew tradycji interpretacyjnej myśli Kanta, można doszukać się w Kantowskiej etyce.

2.1.1. Koncepcja emocji jako odczucia a koncepcja kognitywna

Filozofowie i psychologowie, starając się wyjaśnić, czym jest emocja, odwoływali się na przestrzeni dziejów badań nad zjawiskami mentalnymi do dwóch fundamentalnych pytań: po pierwsze, jakim rodzajem bytu jest emocja (odczuciem, wrażeniem, poznaniem, stanem fizjologicznym, wzorem zachowania, tendencją, czy też jakąś ich kombinacją) i po drugie, jak można odróżnić jedną emocję od innych, w samym sobie i w innych podmiotach[140]. W odpowiedzi na te pytania powstały różne koncepcje emocji, odmiennie definiujące to kluczowe pojęcie.

Najczęściej wyróżnia się następujące cechy emocji: 1) rozpoznawanie czegoś jako w pewien sposób pożądanego lub niechcianego, 2) wiązanie się z pewnego rodzaju odczuciami, 3) wiązanie się z symptomami cielesnymi, 4) wiązanie się z wrażeniami pewnego rodzaju, 5) wiązanie się z bezwolnymi procesami cielesnymi i jawną ekspresją pewnego rodzaju, 6) wiązanie się z tendencjami do działania w pewien sposób, 7) naruszanie kondycji umysłu lub ciała. Różne koncepcje emocji przykładają odmienną wagę do powyższych cech[141]. Zdaniem Williama Alstona najważniejsze z tych koncepcji to koncepcja skoncentrowana na odczuciowym wymiarze emocji (*feeling theory*), motywacyjna i wisceralna koncepcja emocji[142]. Zdaniem Sousy zaś, w historii wytworzyły się trzy następujące główne tradycje myślenia o emocjach: jako o odczuciach, stanach motywacyjnych lub ocenach[143].

Zdaje się, że z filozoficznego punktu widzenia spór pomiędzy koncepcją skoncentrowana na odczuciowym wymiarze emocji a koncepcją kognitywną (łączącą podejście ewaluatywne i motywacyjne) jest miejscem najważniejszych napięć. Właśnie wokół tej opozycji, jako opozycji między irracjonalnością i racjonalnością emocji, toczą się najdonioślejsze dyskusje. Mają one źródło jeszcze w dyskusjach osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych – jak wskazuje John Deihght, utożsamianie emocji z odczuciami z jednej strony i traktowanie emocji jako intencjonalnych stanów umysłu (to jest stanów umysłu, które są skierowane ku pewnym przedmiotom) z drugiej strony to dwa wielkie tematy, które charakteryzują badania nad

[140] Alston, *Emotion and Feeling*, s. 479-486.

[141] Tamże, s. 479-480.

[142] Por. tamże, s. 479-486; w literaturze często pojawia się jeszcze koncepcja ewaluatywna, behawioralna, ewolucyjna, kulturowa i in.

[143] De Sousa, A. Scarantino, *Emotion* [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/emotion/, dostęp: 19.09.2021.

emocjami w filozofii i psychologii czasów nowożytnych[144]. Włączanie emocji w obszar moralności wiąże się z kognitywną koncepcją emocji, która przydaje im pewien rodzaj racjonalności. Przyjrzyjmy się tej koncepcji na tle koncepcji skoncentrowanej na odczuciowym wymiarze emocji (*feeling theory*)[145], czyli koncepcji niekognitywnej, mając na uwadze, że tradycyjnie koncepcję Kanta uważa się właśnie za tę drugą.

W teoriach skoncentrowanych na odczuciowym wymiarze emocji emocje to świadome odczucia. U Kartezjusza to „namiętności duszy", równoznaczne z „percepcją". Są to świadome stany, choć biernie odbierane. Odczucia te przypisane są duszy, nie ciału. Hume określa je jako „impresje refleksji" – rezultat percepcji i myśli. Pierwsi współcześni psychologowie eksperymentalni tj. Wilhelm Wundt i Edward B. Titchener[146] rozumieli emocje jako mieszaniny, złożenia odczuć (mentalnych elementów podobnych do wrażeń, ale nielokalizowalnych, które nie są zależne bezpośrednio od receptorów sensorycznych i mają pewne specjalne właściwości, jak przyjemność i przykrość). Kantowską koncepcję emocji zazwyczaj również zalicza się do tego typu teorii jako psychologię władz umysłu (drugą obok koncepcji Williama Hamiltona), gdzie emocje są wariantami uczucia[147] (czyli jednej z trzech władz umysłu, jak pamiętamy z poprzedniego podrozdziału).

Wspólnym mianownikiem wszystkich teorii skoncentrowanych na odczuciowym wymiarze emocji jest to, że uznają one za istotową cechę emocji obecność w świadomości pewnej odczuwanej jakości (np. sensorycznej jakości, takiej jak czerwoność, zapach palonego drewna) dostępnej poznawczo tylko i wyłącznie w introspekcji. Emocja jest przy tym jedynie przypadkowo związana z innymi czynnikami, takimi jak intelektualne rozpoznanie przedmiotów emocji czy behawioralna ekspresja. Dlatego też zgodnie z założeniami tego rodzaju teorii możliwe byłoby, żeby emocja nazywana przez nas strachem była powiązana z rozpoznaniem przedmiotów jako przyjaznych zamiast niebezpiecznych i z tendencjami do dążenia ku tym przedmiotom zamiast do ich unikania[148]. W teoriach tych emocje mogą pojawić się bez swoich charakterystycznych zewnętrznych wyrazów, bowiem emocja sama w sobie to coś

---

[144] J. Deihght, *Concepts of Emotions in Modern Philosophy and Psychology* [w:] *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, red. P. Goldie, Oxford University Press, New York 2010, s. 17.

[145] Trzecia spośród trzech głównych wyróżnionych przez Alstona, wisceralna koncepcja emocji (*Bodily upset theory*), bazuje na badaniach fizjologicznych, które pokazały, że emocje powodują wzrost wydzielania adrenaliny, wzmożone bicie serca, napływ krwi do różnych części ciała, zmiany w modelu oddychania, wzrost ilości czerwonych krwinek; manifestują się one w mimowolnej ekspresji cielesnej (Alston, *Emotion and Feeling*, s. 483-484.). W ramach tej koncepcji Marion A. Wenger tak definiuje emocję: „Emocja to aktywność lub reaktywność tkanek i organów unerwionych przez autonomiczny system nerwowy" (Robert Plutchik, *The Emotions: Facts, Theories, and a New Model*, s. 175).

[146] Por. W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1874 i E. B. Titchener, *Podręcznik psychologji*, tłum. A. Chojecki, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego - Instytutu Popierania Nauki, Warszawa 1929.

[147] Alston, *Emotion and Feeling*, s. 480.

[148] Tamże, s. 480.

wewnętrznego. Jest to przy tym stan wewnętrzny w sensie mentalnym a nie cielesnym, podobnie jak niedostępna dla innych natychmiastowo uzyskana wiedza pewna pochodząca z wrażeń czy myśli. Na przykład gdy jestem zły, to wiem o tym i nie potrzebuję żadnych dodatkowych uzasadniań dla wiedzy na temat mojego stanu. Emocją zatem musi być takie zjawisko, o którym podobna wiedza byłaby możliwa, a to jest zastrzeżone dla stanów świadomości. Stan świadomości to zaś odczucie, co powoduje, że nie ma istotnej różnicy między odczuciem złości i byciem złym itp.[149].

Zgodnie zaś z motywacyjną teorią emocji (wpisującą się w koncepcje kognitywne), emocje pojawiają się na pewnym etapie procesu motywacyjnego, czyli procesu rozumienia czegoś jako pożądanego lub niepożądanego i podejmowania kroków ku osiągnięciu tego lub uniknięciu – a przynajmniej wewnętrznego doświadczania takich tendencji. Mamy więc tu dwa istotne elementy: po pierwsze rozpoznanie czegoś jako pożądanego lub niechcianego i po drugie tendencje do działania w pewien sposób. Różne wersje tej teorii akcentują bardziej pierwszy lub drugi składnik stanu wzbudzenia emocjonalnego[150]. Ten sposób podejścia do emocji reprezentowali między innymi stoicy, którzy oba wymienione wyżej elementy traktowali równorzędnie. Namiętność rozumieli jako impuls osadzony na sądzie o dobru lub złu. Arystoteles, którego ujęcie jest, jak zauważa Husthouse, ujęciem umiarkowanie kognitywnym[151] i Tomasz z Akwinu akcentowali zaś bardziej tendencję do działania[152]. Namiętność to w koncepcji Tomasza poruszenie władzy pożądania, skutkujące odpowiadającą mu zmianą w ciele. Myśliciel ten zwracał też uwagę na inicjujący sąd o dobru lub złu, na którym osadzone jest pożądanie. Hobbes widział zaś wszystkie namiętności jako formy pragnień („apetytów") lub awersji[153]. Obecnie koncepcja motywacyjna jest koncepcją żywą, choć nie dominującą. Rozwija ją na przykład Magda B. Arnold, dla której emocja to odczuwana skłonność ku czemuś intuicyjnie ocenianemu jako dobre (przynoszące dobro) lub odchodzenie od czegoś intuicyjnie ocenianego jako złe (krzywdzące)[154]. Większy nacisk na skłonność do działania występuje z kolei w koncepcji behawiorysty E. C. Tolmana, gdzie emocja to pęd lub skłonność ku szczególnemu typowi zachowania[155].

Zasadnicze elementy kognitywnej wizji emocji to oprócz założenia o funkcji motywacyjnej emocji również założenie ich intencjonalności (funkcjonalny charakter emocji)

[149] Alston, *Emotion and Feeling*, s. 482-483.
[150] Tamże, s. 480-481.
[151] Hursthouse, *On Virtue Ethics,* s. 110-11.
[152] Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, t. 10: *Uczucia*, tłum. J. Bardan, „Veritas", Londyn 1967.
[153] T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2009.
[154] M. B. Arnold, *Emotion and Personality*, Columbia University Press, New York 1960, [za]: Alston, *Emotion and Feeling*, s. 480-481.
[155] Alston, *Emotion and Feeling*, s. 480-481.

i założenie o ich ewaluatywnym charakterze związanym z możliwością ich kontrolowania[156]. To, co istotne dla charakterystyki emocji w tego typu koncepcjach, to założenie, że mają one swój przedmiot pewnego rodzaju. Emocja w koncepcjach ograniczających ten stan mentalny do odczucia związana jest zaś tylko przypadkowo z danym obiektem – takie samo odczucie pojawić się może np. w sytuacji rzeczywistego zagrożenia jak i po zażyciu leku. Na podstawie samego odczucia trudno rozróżnić pewne podobnie objawiające się emocje. To, co je bowiem od siebie odróżnia, jak twierdzą przedstawiciele koncepcji kognitywnych, to ludzka ocena sytuacji. Podobnie trudno jest odróżnić odczucia emocjonalne od innych odczuć (np. zmysłowych, takich jak odczucie chłodu), odrzucając założenie, że emocje wyrastają z rozpoznania, że coś jest w pewien sposób pożądane lub niechciane[157].

W filozofii teorie kognitywne stanowią psychologiczną podbudowę większości koncepcji z nurtu etyki cnót[158]. Etycy skoncentrowani na kategorii cnoty przekonują bowiem, że emocje, jako część tej zasadniczej dla nich kategorii, nie tylko oddziałują na naszą wolę, nie tylko wiążą się ze sferą pragnień, dążeń i odczuwaniem, ale wiążą się też ze sferą poznania – rozpoznania. Reakcja dążenia/unikania opiera się na rozpoznaniu przedmiotu dążenia lub unikania jako dobrego/wartościowego (dla nas). Wiąże się więc z rozpoznaniem i oceną[159]. Emocje mówią więc nam coś o świecie. Kiedy widzimy jak ktoś krzywdzi człowieka, budzi się w nas sprzeciw, gniew wobec sprawcy i współczucie wobec ofiary. Emocje mówią nam, że dzieje się zło. Pomagają nam rozpoznać, że coś jest złem moralnym. Na tym mechanizmie między innymi bazuje to, co nazywamy wrażliwością moralną. Nie ogranicza się ona oczywiście tylko do emocji, gdyż wiąże się też pewną uważnością, refleksyjnością, ale nie tylko. Wydaje się, że wrażliwy moralnie człowiek jest też wrażliwy emocjonalnie na zło. Klasycznym już tekstem, do którego odwołują się tu etycy cnót jest artykuł Jonathana Benetta *The Conscience of Huckleberry Finn*[160]. Benett wskazuje tu na postać tytułowego bohatera powieści Marka Twaina *Przygody Hucka* i jego rozdarcie pomiędzy tym, do czego (słusznie) zachęcają go uczucia, a tym, co uważa za swój moralny obowiązek. Huck pomaga w ucieczce swojemu przyjacielowi – niewolnikowi Jimowi. Robi to, kierując się poruszeniem współczucia i sympatii dla przyjaciela, a wbrew sumieniu, zasadom, które zostały mu wpojone jako słuszne. Przykładów pokazujących, w jaki sposób „ludzki odruch" może nam wskazać, co jest moralnie właściwe w danej sytuacji, można mnożyć, choćby odwołując się do sytuacji wojennych czy realiów reżimów totalitarnych.

[156] J. Jaśtal, *Natura cnoty*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 42-43; Solomon, *Filozofia emocji*, [w:] *Psychologia emocji*, red. M. Lewis i J. M. Haviland-Jones, tłum. M. Kacmajor , Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2008, s. 29-31.
[157] Alston, *Emotion and Feeling*, s. 482-483.
[158] Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 110-111; Jaśtal, *Natura cnoty*.
[159] Jaśtal, *Natura cnoty*, s. 397-416.
[160] J. Bennett, *The Conscience of Huckleberry Finn*, „Philosophy", 49(1974), s. 123-34.

Filozoficzne koncepcje bazujące na kognitywnym ujęciu emocji rozwijane są też przez Solomona[161], de Sousę[162], Nussbaum[163], Greenspan[164], Ben-Ze'eva[165].

Tego typu ujęcie roli emocji w moralności, ściśle łączące się z poznaniem, nie jest niczym nowym. Jeden z najbardziej znanych nurtów w historii doktryn etycznych eksponujących właśnie ten rys uczuć stanowi nurt fenomenologiczny, którego przedstawicielem jest Max Scheler, twórca koncepcji wartości poznawanych emocjonalnie[166]. Współcześnie koncepcja wiedzy emocjonalnej w odniesieniu do moralności obecna jest między innymi u Solomona czy Greenspan. Mówi się w tym kontekście też o prawdzie emocjonalnej (de Sousa[167]), przypisuje emocjom wartość logiczną prawdy lub fałszu (Nussbaum[168]). Przed XVIII w. uczucia nie były jednak rozpoznawane jako odrębna kategoria. Nie jest wobec tego jasne czy np. Akwinata lub Hobbes chcieli utożsamiać namiętności z poznaniem i tendencjami do działania, ale wydaje się wątpliwe, że mogliby przypisać namiętność komuś, na kogo nieświadomie oddziaływały skłonności. Nawet jeśli włączaliby do swej koncepcji emocji odczucia, to nadal determinujący wyznacznikiem pozostawałoby rozpoznanie czegoś jako w pewien sposób pożądanego lub niechcianego[169].

Teorie kognitywne, zakładając, że uczucia zawierają elementy ocenne i motywacyjne, tym samym zakładają, że bez emocji człowiek nie może działać właściwie. Możemy więc mówić tu o racjonalności lub nieracjonalości emocji, tak jak w klasycznej koncepcji racjonalności praktycznej mamy do czynienia z racjonalnymi lub nieracjonalnymi zachowaniami związanymi ze stosowaniem poprawnych lub niepoprawnych wnioskowań[170]. Na przykład według Greenspan o emocji możemy mówić jako o racjonalnej, gdy reakcja emocjonalna jest racjonalnie akceptowalna[171]. De Sousa zaś podaje pięć kryteriów racjonalności emocji. Po pierwsze dana emocja, jeśli chcemy ją nazwać racjonalną, powinna prowadzić do realizacji formalnego przedmiotu związanego z tą emocją; po drugie powinna pojawiać się w sytuacji istotnie podobnej do tej, w której byłaby całkowicie odpowiednia; po trzecie powinna być intencjonalna; po czwarte powinna być spójna z innymi emocjami pod względem jej konsekwencji oraz

[161] Solomon, *Not Passion's Slave;* tenże, *Rationality and Its Vicissitudes.*
[162] Sousa, *The Rationality of Emotion*.
[163] Nussbaum, *The Therapy of Desire*.
[164] Greenspan, *Emotions and Reasons*.
[165] Ben-Ze'ev, *The Subtlety of emotions*.
[166] Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzycki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980; M. Scheler, Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
[167] Sousa, *Emotional Truth*, Oxford University Press, New York 2011.
[168] Nussbaum, *Upheavals of Thought: the Intelligence of Emotions*, New York: Cambridge University Press.2001.
[169] Alston, *Emotion and Feeling*, s. 480-481.
[170] Jaśtal, *Natura cnoty*, s. 46-47.
[171] Greenspan, *Emotion, Rationality, and Mind/Body*, [w:] *Philosophy and the Emotions*, red. A. Hatzimoysis, Cambridge 2003, s. 118, [za:] Jaśtal, *Natura cnoty*, s. 47.

powodów pojawienia się jej; po piąte powinna być adekwatna ze względu na przypuszczalne skutki pojawienia się jej[172].

2.1.2. Kantowska wizja uczuć wobec współczesnych podziałów w psychologii emocji

To, co wydaje się mocnym argumentem za klasycznym twierdzeniem, że Kanta teoria emocji jest teorią niekognitywną, skoncentrowaną na odczuciowym wymiarze emocji, to stwierdzenie filozofa, że władzy uczucia nie możemy przypisać intencjonalności. Oznacza to, że emocje nie odnoszą się do rzeczy czy zjawisk, które możemy ocenić jako dobre lub złe. Uczucia według filozofa z Królewca to doznania, które stanowią psychiczną jakość czucia[173]. Jak pisze Kant w *Metafizyce moralności,* uczucie jest to jedynie coś subiektywnego, niemającego „żadnego odniesienia do przedmiotu [prowadzącego] do jego możliwego poznania (ani nawet do przedmiotu naszego stanu)" a „przyjemność lub przykrość […] nie wyraża zgoła niczego w przedmiocie, lecz tylko i wyłącznie odniesienie do podmiotu"[174]. Dalej filozof tłumaczy w przypisie: „Albo też subiektywny element naszego przedstawienia może wcale nie wchodzić w skład poznania, ponieważ wyraża jedynie odniesienie tego przedstawienia do podmiotu i nie zawiera niczego, co nadawałoby się do poznania przedmiotu. W takim wypadku zdolność doznawania przedstawienia nazywa się uczuciem"[175]. Uczucia nie dają nam więc wiedzy na temat świata, na temat tego, co na nas oddziałuje; mówią tylko, że coś na nas oddziałuje: „(…) przyjemność i przykrość nie należą do władzy poznania obiektów, lecz są określeniami podmiotu, nie mogą zostać przypisane przedmiotom zewnętrznym"[176]. Jeśli nawet chcielibyśmy połączyć uczucia rozumiane doznaniowo, odczuciowo z poznaniem na takiej zasadzie, że treści poznawcze należą do typowych przyczynowych poprzedników uczuć, to uczucie jedynie przypadkowo łączyłoby się tu z pewną treścią poznawczą[177].

Jak sugeruje Sherman, trudność z określeniem, jaki charakter ma Kantowska koncepcja emocji wiąże się z tym, że Kant zdaje się zmieniać wizję emocji *ad hoc*, dostosowując ją do aktualnie podejmowanych analiz[178]. Należy ponadto zwrócić uwagę na jedną ważną kwestię. Jak już było wspomniane wcześniej, to, co współcześnie określa się jako emocje, czy szerzej – stany emocjonalne, czyli całość psychicznych czynników zarówno odczuciowych, fizjologicznych, ewaluatywnych i motywacyjnych, nie jest tym samym, co uczucia u Kanta. Filozof z Królewca

[172] Sousa, *The Rationality of Emotion*, s. 184-187.
[173] Sherman, *Cnota według Kanta…,* s. 41-44,
[174] MS 211.
[175] Tamże 212.
[176] A 240.
[177] Sherman, *Cnota według Kanta…*, s. 22.
[178] Tamże, s. 43-44.

odróżniał uczucia jako jedną władzę od innej władzy – władzy pożądania[179], która w swej niższej formie odnosi się do psychologicznych pobudek działania (między innymi do inklinacji i namiętności), czyli tego wszystkiego, co zaliczylibyśmy do czynników motywacyjno-ocennych we współczesnym rozumieniu „emocji" lub „stanów emocjonalnych". Jeśli ujęlibyśmy w jedną kategorię „emocji" to, co Kant ujmuje w trzy kategorie: niższą władzę uczucia, wyższą władzę uczucia i niższą władzę pożądania (co skądinąd w tej pracy robimy), to element intencjonalno-ewaluatywno-motywacyjny również byśmy tam odnaleźli.

Hursthouse twierdzi, że koncepcja umiarkowanie kognitywna jest charakterystyczna dla etyki Arystotelesa i w tym względzie przewyższa teorię Hume'a i Kanta, które takiej koncepcji emocji nie reprezentują. Pisze ona, że Stagiryta może włączyć emocje do sfery racjonalnej, a zatem też i moralnej, dzięki koncepcji podziału człowieka na trzy dusze: wegetatywną, pożądliwą i rozumną. Emocje należą do duszy pożądliwej, która równocześnie partycypuje zarówno we władzy wegetatywnej jak i rozumnej[180]. Wydaje się jednak, że u Kanta też możemy znaleźć pewną analogię do koncepcji Arystotelesa, właśnie dzięki jego – również potrójnemu – podziałowi władz umysłowych człowieka. Jak pisaliśmy na początku tego podrozdziału, ludzkie władze w koncepcji Kantowskiej dzielą się na niższe i wyższe oraz na poznawcze, pożądawcze i sferę uczuć. Wszystkie te władze w mniejszym lub większym stopniu wykazują wzajemną zależność, a część władzy uczucia (wyższa) związana jest z rozumem bezpośrednio: rozum teoretyczny wpływa na wyższą władzę uczucia, a ta ostatnia wpływa na rozum praktyczny.

2.2. Kontrola emocji w Kanta teorii działania

Jednym z podstawowych problemów, które stają na przeszkodzie, by włączyć emocje w obszar moralności w koncepcji Kanta, jest kwestia ich pasywności[181], która wyklucza sprawowanie nad nimi kontroli. Wnikliwsze analizy tego, co filozof z Królewca pisze o emocjach, pozwalają jednak twierdzić, że według Kanta bierność emocji nie jest absolutna. Filozof w wielu miejscach, głównie w *Antropologii*, nadmienia o metodach wpływania na nasze reakcje emocjonalne, tonowania ich, zmiany. Jego zdaniem można do pewnego stopnia poddać kontroli umysłu niektóre afekty. O entuzjazmie Kant pisze, że może wywołać go rozum: „rozum może równie dobrze wywoływać ożywienie woli (w kazaniach lub mowach politycznych do ludu albo też gdy mówimy sami do siebie) dzięki przedstawieniu tego, co moralnie dobre, za pomocą połączenia jego idei z oglądami (przykładami), które do nich dołącza. Ożywia on duszę nie jako

[179] Por. tabela na str. 123.
[180] Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 110-11.
[181] Współcześnie podważa się prosty podział na pasywną sferę emocji i aktywną sferę rozumu. Jednym z prostych przykładów załamujących ten podział jest istnienie np. myśli, których nie kontrolujemy (tzw. natrętne myśli); zob. Frankfurt, *Identyfikacja i zewnętrzność*.

skutek, lecz jako przyczyna afektu, którego celem jest dobro, przy czym to jednak rozum ciągle jeszcze trzyma wodze i powstaje entuzjazm wywołany dobrym zamiarem, który jednak winien właściwie zostać złożony na karb władzy pożądania, a nie afektu jako silniejszego uczucia zmysłowego”[182]. Kant pokazuje tu możliwość pewnego połączenia czy zależności afektu od idei dobra. Pisze: „idea dobra połączona z afektem nazywa się entuzjazmem. Ten stan umysłu zdaje się być tak dalece wzniosłym, że zazwyczaj powiada się, iż bez niego nie da się nic wielkiego dokonać”[183]. Rozum wywołuje też afekt zdumienia i choć na jego pojawienie się nie mamy bezpośredniego wpływu, to jednak załamuje się tu twierdzenie o absolutnie niekognitywnej wizji emocji u Kanta: „Afekt ten jednak może zostać wzbudzony jedynie przez rozum i jest on rodzajem świętego dreszczu, wywołanego widokiem otwierającego się u naszych stóp bezmiaru tego, co ponadzmysłowe”[184].

Kant podaje też wiele sposobów behawioralnego wpływania na emocje. W *Antropologii* pisze o gniewie, który możemy łagodzić przed podejmowanie określonych czynności: by osłabić czyjś gniew należy tę osobę posadzić, ponieważ to zmniejsza napięcie[185]. W podobnym tonie pisze o śmianiu się: „dzieci, a zwłaszcza dziewczęta, należy wcześnie przyzwyczajać do szczerego i niewymuszonego śmiechu. Albowiem rozjaśnienie rysów twarzy, jakie temu towarzyszy, stopniowo odciska się we wnętrzu i leży u podłoża d y s p o z y c j i do radości, przyjazności i towarzyskości, co zawczasu przygotowuje do cnoty życzliwości”[186]. Kant o takiej możliwości wpływania na nasze emocje wspomina też w wielu innych miejscach. Na przykład w przywoływanym już fragmencie z *Metafizyki moralności*, kiedy to zachęca, by w celu rozwijania w sobie współczujących uczuć, odwiedzać miejsca, gdzie przybywają ubodzy ludzie.

Bardziej aktywny obraz emocji rysuje się również we wspominanym już fragmencie z *Antropologii*, w którym Kant pisze o rozróżnieniu na wrażliwość i czułostkowość. Zaznacza tam, że wrażliwość „zakłada wybór” i władzę nad przyjemnością i przykrością[187]. Przypomina to więc wizję emocji właściwą stoikom, która wiąże je z przekonaniami[188]. Nawet gdy poddamy się biernie emocjom, jak w przypadku czułostkowości, nie będzie to świadczyć o naturze emocji, ale o naszym nastawieniu. Jak pamiętamy z fragmentu z *Religii,* do którego już się wielokrotnie odwoływaliśmy, Kant pisze, że tylko o tyle pobudki mają na nas wpływ, o ile włączamy je w nasze maksymy[189].

[182] A 254.
[183] KU 121.
[184] A 261.
[185] Tamże 252.
[186] Tamże 265, podkreślenie oryginalne.
[187] Tamże 168.
[188] Por. Sherman, *Cnota według Kanta…*, s. 37-38.
[189] Baron, *Kantian Ethics…*, s. 196.

Można przypuszczać, że zdaniem Kanta odpowiadamy zarówno za to, jak działamy pod wpływem konkretnych, szczególnych emocji i na ile nas one opanowują, ale również odpowiadamy w pewnym sensie za posiadanie wszelkich emocji, emocji jako takich. Kant w *Metafizyce moralności* analizuje na przykład pychę jako „występek naruszający obowiązek szacunku dla innych ludzi", stwierdzając, że „pycha (określana jako *superbia* i oznaczająca, jak to wyraża ten wyraz, skłonność do wynoszenia się zawsze ponad innych) to pewnego rodzaju żądza zaszczytów (*ambitio*), która każe nam wymagać od innych, by w porównaniu z nami cenili się nisko"[190]. Wcześniej zaś pisze o „wadach nienawiści do ludzi, które są wprost przeciwne miłości do ludzi" i jest to m.in. „radość z cudzej szkody, postawa wręcz odwrotna do sympatii"[191]. Kant zdaje się sugerować tu, że odpowiadamy za inklinacje i postawę wobec innych[192]. Nie jest to jednak dokładnie to samo, co odpowiadanie za pojawianie się w nas prostych emocji. Nad tym nie mamy bowiem bezpośredniej kontroli i o tym też pisze Kant (np. nie odpowiadamy za nasze afekty). Wydaje się w związku z tym, że należy poczynić rozróżnienie na typy emocji: na te bardziej i te mniej poddające się naszej kontroli, co filozof z Królewca rzeczywiście czyni[193]. Należałoby w tym przypadku również rozróżnić emocje *sensu stricto* od stanów czy skłonności emocjonalnych (inklinacji[194]). Te drugie w większym stopniu są podatne na nasz wpływ.

Powyższe podejście do uczuć uwidacznia się również w spojrzeniu Kanta na namiętności. *Antropologia* dostarcza nam tu silnego argumentu za możliwością kontroli i wpływania na ten typ szeroko rozumianych emocji. Namiętności są to według filozofa z Królewca nieuporządkowane skłonności do złego, zakorzenione w podmiocie i ograniczające jego wolność w realizowaniu nakazów rozumu. W przeciwieństwie do afektów, które są zdaniem Kanta zupełnie niezależne od naszej woli, gdyż gwałtownie przychodzą i odchodzą, namiętności są wynikiem naszych zaniedbań i naszego przyzwolenia, by złe skłonności się w nas rozwijały. Te z kolei ograniczają naszą wolność, sprawiając że stajemy się głusi na nakazy rozumu, na moralne prawo[195]. Zazwyczaj odwołania do fragmentów mówiących o namiętnościach służą interpretatorom Kanta do potwierdzenia tezy, że filozof z Królewca bardzo nisko oceniał możliwość wspierania przez emocje realizacji moralnych działań. Można jednak na te fragmenty spojrzeć też z innej strony. Kant jednoznacznie pisze, że namiętność, którą może być na przykład nienawiść, jest zakorzenionym w nas złem. Podmiotowi

[190] MS 465.
[191] Tamże 460.
[192] Baron, *Kantian Ethics…*, 197-198.
[193] Tamże.
[194] Które, dodajmy dla ścisłości, Kant przyporządkowuje do władzy pożądawczej a nie do uczuć, o czym już pisaliśmy; możemy jednak mówić o nich jako o stanach czy skłonnościach emocjonalnych w takim znaczeniu, jak obecnie rozumie się emocje w filozofii czy psychologii (uściślaliśmy już tę kwestię we Wstępie) .
[195] A 193-196.

znajdującemu się już pod wpływem tych czynników trudno wprawdzie się od ich oddziaływania uwolnić, ponieważ taki zniewalający charakter należy do ich istoty, ale to właśnie działanie podmiotu sprawiło, że znajduje się pod ich wpływem. To przyzwolenie sprawcy powoduje, że skłonności te dochodzą do głosu i opanowują podmiot. Można powiedzieć, że taka osoba zamiast być w posiadaniu cnoty jest w posiadaniu wady. Kant stwierdza zło tego stanu podmiotu jednoznacznie. Ocenia zatem sprawcę moralnego właśnie ze względu na posiadane przez niego emocjonalne skłonności takiego a nie innego rodzaju. Właśnie ten nasz bezpośredni wpływ na zakorzenienie się w nas zła, przez to, że źle postępujemy, systematycznie się tym skłonnościom poddajemy i tym samym je wzmacniamy, jest, jak się wydaje, wystarczającym uzasadnieniem dla oceny podmiotu tych skłonności jako moralnie złego w Kantowskim ujęciu moralności. Ponieważ namiętności możemy w sobie rozwijać, więc za ich posiadanie odpowiadamy moralnie.

Kant o znaczeniu namiętności dla moralności (z negatywnej strony – działania są złe moralnie właśnie przez to, że ich źródłem są przeciwne moralności uczucia) pisze szerzej, analizując osadzone na emocjach wady, które, obok cnót, omawia w *Metafizyce moralności*. Nazywa je „wadami nienawiści do ludzi, które są wprost (*contrarie*) przeciwne miłości do ludzi", a są to zawiść, niewdzięczność i radość z cudzej szkody[196]. Zawiść polega na odczuwaniu smutku ze szczęścia innych, mimo że to szczęście nie zagraża naszemu dobrostanowi. Niewdzięczność rodzi się z obawy, że znajdziemy się na podrzędnej pozycji protegowanego w stosunku do protektora. Radość z cudzej szkody jest natomiast odwrotnością współczucia[197], „wrogą radością"[198]. Nie są to proste emocje, ale raczej złożone postawy związane z gotowością do konkretnych działań na szkodę innych. Filozof zaznacza bowiem, że istnieje zawiść w szerokim sensie (bardziej jako sama skłonność) i zawiść w węższym sensie – gdy obraca się w czyn. Podobnie w przypadku radości z cudzej szkody w wąskim sensie „pomaga czynić nieszczęście lub zło", a w szerszym znaczeniu to też tylko odczucie czy skłonność. Znaczenie moralne Kant przypisuje temu węższemu sensowi, gdyż, jak pisze, gdy zawiść nie obraca się w czyn, staje się jedynie zazdrością, która jest tylko pośrednio intencją złośliwą, a radość z cudzej szkody właśnie w tym węższym sensie „ujawnia nienawiść do ludzi i ukazuje się w swojej ohydzie". Nadal jednak działania te są nabudowane na emocjonalnej skłonności czy postawie. Choć pewną neutralność moralną samych tych impulsów mogłoby sugerować stwierdzenie Kanta, że są to naturalne impulsy, obecne w naturze ludzkiej, to jednak nabierają już moralnego znaczenia, gdy pozwolimy, by się „rozpasały"[199] (w wadę zmieniają się impulsy

[196] MS 458.
[197] Tamże 460.
[198] Tamże.
[199] Tamże.

do zawiści dopiero, gdy zostaną „rozpasane"). Czy jednak konieczne jest działanie podmiotu, by negatywnie moralnie ocenić tę wadę? Wydaje się, że niekonieczne, ponieważ jak Kant pisze o radości z cudzej szkody, „ktoś kto bezpośrednio cieszy się z istnienia takich okropności, niszczących to, co najlepsze w świecie, a więc i życzy sobie tego typu zdarzeń, zdradza przez to skrytą nienawiść do ludzi i postawę wręcz przeciwną miłości bliźniego"[200]. Tak więc nie ma tu mowy o jakimkolwiek działaniu, a jedynie postawie i życzeniu. Wcześniej pisze o namiętności (np. nienawiści) w jeszcze ostrzejszym tonie, określając ją „moralnym złem w sensie ściślejszym", czyli „prawdziwą występnością"[201].

Choć na wystąpienie w określonym momencie określnych emocji nie mamy wpływu tak bezpośrednio jak na przykład zamierzone podanie ręki człowiekowi, który się obok nas przewrócił, to nie oznacza to, że na emocje nie mamy wpływu w ogóle i nie mamy nad nimi żadnej kontroli. Możemy na przykład nie dać się ponieść gniewowi. Kant, jak się zdaje, miał tego świadomość.

2.3. Kognitywne ujęcie Kantowskiej motywacji pozamoralnej

Wedle tradycyjnej wykładni myśli Kanta emocje wyłączone są ze sfery moralności głównie dlatego, że myśliciel wyraźnie i radykalnie oddziela w świecie i człowieku sferę rozumową przynależną moralności i sferę emocji przynależną obszarowi pozamoralnemu. Emocje są w takim ujęciu przeciwstawione sferze racjonalnej. Rodzi to zatem antropologiczny dualizm, zakładający, że emocje nie mogą partycypować w sferze moralnej. Wedle tej linii interpretacyjnej Kant wyznaje niekognitywną teorię emocji. Przypomnijmy: kognitywna teoria emocji zakłada partycypowanie rozumu w sferze emocjonalnej. Emocje są tu przede wszystkim oceniającymi sądami popychającymi nas do działania, a związane z tym odczucia czy zmiany fizjologiczne są elementami o znaczeniu drugorzędnym. Odwrotnie jest w koncepcjach akcentujących pierwszorzędnie odczuciowy charakter emocji, a do tych koncepcji często zalicza się Kantowską wizję emocji[202]. W tych niekognitywnych koncepcjach rozum (sfera kognitywna) i emocje nie mogą się ze sobą łączyć i są sobie przeciwstawiane. Niektórzy autorzy jednak, jak na przykład Janelle DeWitt, twierdzą, że Kant wyznaje właśnie kognitywną teorię emocji i argumentują za tym, odwołując się do analizy Kantowskiej motywacji pozamoralnej[203].

[200] Tamże.
[201] MS 408.
[202] Jak było powiedziane w podparagrafie wyżej; jest to tradycyjna interpretacja Kanta koncepcji emocji.
[203] J. DeWitt, *Feeling and Inclination: Rationalizing the Animal Within* [w:] *Kant and the Faculty of Feeling*, red. K. Sorensen i D. Williamson, Cambridge University Press, Cambrigde 2018; http://www.academia.edu/34170776/Feeling_and_Inclination_Rationalizing_the_Animal_Within, dostęp 02.02.2018.

W przypadku niekognitywnego ujęcia uczuć (i inklinacji) dualizm wspomnianych dwóch sfer prowadzi zdaniem DeWitt do schizofrenii osobowości, wytworzenia dwóch stron naszego ja: jak Dr Jekyll i Mr Hyde. Wyższa natura w człowieku sprowadza się do całkowicie czystej racjonalnej istoty, a niższa natura jest tożsama z naturą zwierzęcą. Wielu komentatorów twierdzi, że są one całkowicie różne, ponieważ pochodzą z opozycyjnych stron metafizycznego podziału (racjonalny i naturalny porządek) i częściowo dlatego, że rozum (źródło moralnej motywacji) musi pozostać nieskażony przez niższą naturę. Rozum musi rządzić naturą zwierzęcą, ale ponieważ te dwie natury pozostają oddzielone, może się to odbywać jedynie z zewnątrz. Tamar Shapiro określa tę sytuację jako istnienie w nas „wewnętrznego zwierzęcia" i „zewnętrznego człowieka"[204]. Może to przypominać też do pewnego stopnia Freudowski podział na *id* i *superego*. Rozum jest tu widziany jak bramkarz: inklinacje proponują pewne działanie, a rozum je aprobuje. Inklinacje pozostają więc „bezrozumne". Kiedy podmiot w swej rozumnej odsłonie zatwierdza proponowane działanie, „inkorporuje" je wówczas do swoich maksym, wprowadzając normatywny dystans. Jest to analizowana już teza o inkorporacji[205]. W takim ujęciu jednak, zdaniem DeWitt, pozostajemy z problemem zunifikowanej psychologii. Zawsze bowiem musimy się identyfikować z którąś z tych dwóch natur (Dr. Jekyll lub Mr. Hyde), nigdy w tym samym czasie nie możemy się utożsamiać z oboma. Jest to zatem radykalna forma alienacji: podmiot nigdy nie doświadcza siebie jako jedności. Niekognitywne czy aracjonalne charakteryzowanie naszej niższej natury rodzi więc dylemat: albo przystajemy na podmiotowość i rozbitą psychologię, albo na ujednoliconą psychologię, ale bez podmiotowości[206].

Klasycznie ujęta pozamoralna motywacja Kanta jest interakcją między uczuciem przyjemności i przykrości a pragnieniami[207]. Taką jej wizję u Kanta sugeruje stosowana w tekstach filozofa terminologia. Kant zamiennie pisze o uczuciach (*Gefühl*) i odczuciach (*Empfindung*). Poza tym w pismach filozofa znajdujemy mało materiału referującego jego ujęcie emocji[208]. DeWitt zauważa jednak, że można odnaleźć też w tekstach Kanta określenia emocji prezentowane nie tylko w kategoriach odczuć, ale i wartościowania (*Schätzungen*), orzekania (*Beurteilungen*), a nawet sądzenia (*Urteile*). W wykładach *Collinsa* filozof z Królewca pisze o miłości, jako sądzie[209], podobnie w *Antropologii* o podziwie jako ocenie[210]. Ponadto również

[204] T. Schapiro, *Foregrounding Desire: A Defense of Kant's Incorporation Thesis*, „The Journal of Ethics" 15(2011), s. 147-167; [za:] DeWitt, *Feeling and Inclination*, s. 1.
[205] DeWitt, *Feeling and Inclination*, s. 2.
[206] Tamże, s.3.
[207] Tamże, s. 4.
[208] Tamże, s. 5.
[209] VM 357.
[210] A 243.

o szacunku pisze jako o „cenieniu wartości”[211]. Zatem zdaniem DeWitt uczucia przyjemności (i przykrości) mogą przybrać formę oceny wartości pewnego obiektu lub działania[212].

W drugiej *Krytyce* Kant określa uczucie przyjemności, jak pamiętamy, jako „przedstawienie zgodności przedmiotu lub działania z podmiotowymi warunkami życia”[213]. Zatem zdaniem DeWitt przyjemność, jako przedstawienie, nie może nie reprezentować niczego lub być czysto subiektywnym odczuciem. Dzięki temu, że jest ona przedstawieniem zgodności przedmiotu z władzą pożądania podmiotu, przyznajemy wartość temu przedmiotowi. Jak pisze Kant w *Uzasadnieniu* o przedmiotach naszych skłonności: „gdyby bowiem skłonności i oparte na nich potrzeby nie istniały, to przedmiot ich byłby bez wartości”[214]. Uczucia przypominają tu zatem oceniające sądy inicjujące działania. Władza pożądania jest determinowana wówczas przez przyjemność znajdowaną w przedmiocie[215]. Powyższą koncepcję dobrze ilustruje przykład picia kawy: nie samo gorąco czy kofeina motywują nas do jej wypicia, ale determinuje naszą wolę przyjemność, która jest reprezentacją dopasowania do naszej potrzeby – relacji między kawą a naszą subiektywną kondycją. Dzięki temu sądzimy o kawie jako dobrej (ogólniej: jako tej, która zgadza się z naszymi potrzebami)[216]. Oczekiwanie zaspokojenia potrzeby jest tu bowiem źródłem naszego zainteresowania się kawą[217]. Drugim typem przyjemności, którą wyróżnia Kant, obok przyjemności oczekiwanej, jest przedstawienie aktualnego zaspokojenia/niezaspokojenia potrzeb. Jest to albo odczucie gratyfikacji, zadowolenia albo odczucie przykrości. Oba typy przyjemności, zarówno przyjemność jako sąd, jak i przyjemność jako odczucie, muszą być obecne w motywacji. Możemy powiedzieć, że pijemy kawę ze względu na oczekiwaną gratyfikację, kiedy oceniamy kawę jako tę, która zgadza się z naszymi potrzebami, oceniamy ją jako dobrą do zaspokojenia naszej potrzeby. Dlatego Kant nazywa całość empirycznej przyjemności formami miłości własnej[218].

Pragnienia wyrastają z potrzeb i są podporządkowane innej niż Kantowskie uczucia władzy: władzy pożądawczej. Jest to, jak pisze Kant, źródło przyczynowości, by uczynić przedmiot pewnego przedstawienia faktycznym[219]. Podmiot nie może być jednak powodowany do działania tylko w ten sposób. Władza pożądania jako przyczyna może determinować środki do czynienia przedmiotu reprezentacji faktycznym, a środki te nie mogą być determinowane zanim podmiot nie będzie miał przedstawienia przedmiotu, którego oczekuje. Potrzeba w tym

[211] Gr 403.
[212] DeWitt, *Feeling and Inclination,* s. 9.
[213] KpV 7, przypis.
[214] Gr 428.
[215] DeWit, s. 10.
[216]Tamże, s. 10.
[217]Tamże, s. 12.
[218]Tamże, s. 12.
[219] KpV 7, przypis.

procesie jeszcze intencjonalnej pobudki. Tak więc uczucie wydaje tu osąd o przedmiocie jako dobrym i ustanawia go celem. Dzięki uczuciom z proto-pożądania rodzi się właściwe pożądanie popychające do działania. Kiedy nabiera ono cech przyzwyczajenia przeistacza się w inklinację[220].

Zdaniem DeWitt, zarówno w emocjach jak i pragnieniach w koncepcji Kanta możemy zatem odnaleźć pewną racjonalność. Szeroki zakres różnych emocji pozwala rozumowi na różne stopienie podążania za nimi: od konceptualizowania przedmiotu i podmiotu sądu, do dostarczania zasad, którymi osądzamy zgodność między nimi i następnie ustanawiamy dla siebie cele. Dzięki temu celów tych nie wyznacza natura i mamy zagwarantowaną w naszym działaniu wolność, a jedocześnie rozum nie jest widziany jako element obcy, narzucający podmiotowi sposób działania z zewnątrz[221].

Rozum działa tu też w taki sposób, że podmiot wybiera pomiędzy różnymi obiektami, na przykład decydując się na kawę, jak w przedstawionym wyżej przykładzie. Kant określa to w *Religii* jako nie mechaniczną miłość własną, ale „porównującą"[222]. Kiedy natomiast rozum nie jest aktywny, jak w przypadku zwierzęcia i nie można skonceptualizować obiektu, potrzeb ani relacji pomiędzy potrzebami a przedmiotem, obiekt naszego pragnienia ustanawiany jest przez naturę – dla całego gatunku. Są to wówczas mechaniczne formy podmiotowości[223]. Stopnie wspomnianej konceptualizacji wyznaczają stopnie sądów uczuć: od analogicznych sądów instynktu, poprzez zwykłe empiryczne uczucia, po czysto racjonalne sądy moralnych uczuć. Racjonalność i autodeterminacja są bowiem stopniowalne[224]. Z sądów uczuć i powiązanych z nimi pragnień rozum generuje kompleksowy ewaluatywny zestaw, który organizuje nasz praktyczny punkt widzenia. Władza uczucia uzdalnia nas do oceniania świata i relacji do niego według naszych aktualnych zmysłowych potrzeb (partykularne uczucia), długotrwałego lub całościowego dobrostanu (uczucia szczęścia) i nawet moralności (moralne uczucia) – wszystkie z tej samej praktycznej perspektywy. Zapewnia to kompleksowy ale jednolity obszar myślenia i jednolitą psychologię. Ludzka racjonalna natura wyraża się też przez pragnienia i emocje przynależne niższej naturze i dzięki temu przemieniamy naszą zwierzęcość w ludzkość[225].

Bez założenia o niekognitywnym charakterze uczuć i inklinacji możliwe byłoby, zdaniem DeWitt, by nasza racjonalna natura również w praktycznym obszarze przyjęła tę samą funkcję, którą posiada w obszarze teoretycznym, czyli funkcję porządkowania naszej niższej natury, w taki sposób, który tworzy ujednolicone doświadczenie świata. W przypadku obszaru

[220]DeWitt, *Feeling and Inclination,* s. 13-15.
[221] Tamże, s. 16-18.
[222] Tamże, s. 16-18; R 26-28.
[223] DeWitt, *Feeling and Inclination,* s. 21; R 26-28.
[224] DeWitt, *Feeling and Inclination,* s. 21-24.
[225] Tamże, s. 25.

działania byłoby to ujednolicone praktyczne doświadczenie. W rezultacie mielibyśmy wysublimowane kognitywne ujęcie pozamoralnej motywacji, gdzie rozum służy ujednoliceniu i przewodzeniu naszej niższej naturze dzięki porządkowaniu tego, co jest mu dostarczane przez zmysłowość[226]. Zmysłowość, jak poprawnie oddaje myśl Kanta DeWitt, jest niezbędna dla umysłowego życia ludzi, ponieważ dostarcza między innymi materii myślenia. Rozum zaś poddaje selekcji to, co przynosi zmysłowość i organizuje, nadaje kształt, strukturę temu materiałowi. Jeśli Kant w ten sposób widzi rolę teoretycznego rozumu, to być może można byłoby spojrzeć w ten sposób na stronę praktyczną naszej natury. Wówczas Kant mógłby bardziej dowartościować naszą niższa naturę, jako część praktycznego życia istotowo ludzkiego, ponieważ dostarcza ona dla woli materii, potrzebnej nam do zaangażowania się w poszczególne działania w świecie. Organizowanie i nadawanie struktury emocjom i dążeniom naszej niższej natury, co wyraża kognitywna wizja, jest z kolei działaniem nastawionym na rozwijanie naszej ludzkiej natury, a o takim obowiązku, „wznoszeniu się do człowieczeństwa", Kant pisze w *Metafizyce moralności*[227]. Choć autorka ma racje, że taka wizja mogłaby być koherentna z Kantowską teorią działania, to byłaby to jednak dość duża zmiana w stosunku do tego, co faktycznie Kant pisze w *Krytykach* o roli zmysłowości w dziedzinie teoretycznej i praktycznej. Zmysłowość w obszarze teoretycznym pełni jednak inną, zdecydowanie bardziej fundamentalną rolę niż w obszarze praktycznym. Obraz zmysłowości i rozumu jako dwóch równorzędnych pni poznania czy źródeł wiedzy nie odnosi się do poznania praktycznego.

Ostatecznie wydaje się jednak, że przypisywany Kantowi dualizm antropologiczny faktycznie nie jest aż tak radykalny i (nawet empiryczne) emocje mogą partycypować w sferze racjonalnej na różne sposoby. Można im też, jak widzimy, przypisać w wizji Kanta pewną dozę intencjonalności i funkcji ocennej.

2.4. Uczucia aprioryczne: szacunek dla prawa oraz uczucie wzniosłości i piękna

Szacunek do prawa jest czasem traktowany przez komentatorów Kanta jako paradygmatyczny przypadek obecności uczucia przyjemności w moralności[228]. Przy takim ujęciu uczucia szacunku dla prawa może się jednak pojawić wątpliwość, czy, skoro potrzebujemy pobudki do wypełnienia obowiązku, Kant nie cofa się tu do heteronomii? Kant mógłby odpowiedzieć, że samo prawo może przecież funkcjonować jako pobudka, więc też jako jedyna pobudka moralności[229]. Jednakże w jaki sposób prawo, które określa, co jest obowiązkiem, może

[226] Tamże, s. 4.
[227] Tamże, s. 8; MS 387.
[228] E. A. Holberg, *The Importance of Pleasure in the Moral for Kant's Ethics*, „The Southern Journal of Philosophy" 54(2016), s. 226-246.
[229] KpV 72.

jednocześnie służyć jako pobudka do wykonania go? Należy odpowiedzieć, że to świadomość prawa, a nie samo prawo funkcjonuje jako moralna pobudka[230]. Sama świadomość prawa tworzy „propostawę" ku prawu, która konstytuuje konatywny czynnik w działaniu z obowiązku. Takie wyjaśnienie jest jednak zbyt powierzchowne. Sugeruje, jakoby prawo tworzyło przyciągającą siłę oddziałującą na psychologiczny stan podmiotu, a prawo ma nakazywać, a nie przyciągać[231].

Kant wyjaśnia w jakim sensie taka świadomość może służyć jako pobudka, rozwijając fenomenologię szacunku. Odrzucając możliwość uzasadnienia, w jaki sposób takie motywowanie rzeczywiście zachodzi (gdyż uzasadnienie to sprowadza się do wyjaśnienia problemu, jak możliwa jest wolna wola), filozof zaczyna swe analizy od stwierdzenia „faktu", że zjawisko to funkcjonuje właśnie w ten sposób i próbuje pokazać, co powoduje ono w umyśle, gdy jest pobudką[232]. Kant wyjaśnia zatem, że szacunek do prawa jest uczuciem szczególnego rodzaju o negatywnym i pozytywnym aspekcie, złożonym fenomenem o intelektualnym i zmysłowym komponencie. W *Krytyce praktycznego rozumu* trochę inaczej opisuje Kant to uczucie niż w *Uzasadnieniu*. Po pierwsze, wcześniej określa je jako „świadomość wartości, która niszczy moją miłość własną", a w *Krytyce* wprowadza rozróżnienie na miłość własną (*Selbstliebe*) lub samolubstwo (*Eigenliebe*) i upodobanie w samym sobie (*Wohlgefallens*) lub zarozumiałość (*Eigendunkel*), a prawo ma na nie inny wpływ[233]. Pod drugie w *Uzasadnieniu* Kant rozpatruje szacunek w negatywnym sensie jako podobny do strachu, a w pozytywnym – do inklinacji, natomiast w *Krytyce* jest to ból i wiąże się z upokorzeniem oraz samoaprobatą (*Selbstbilligung*)[234]. Oba te aspekty analizowanego uczcia znane są *a priori* – jako konieczna konsekwencja wpływu świadomości na zmysłowo usposobione racjonalne podmioty[235]. Psychologiczne poczucie upokorzenia powstaje w podmiocie, ponieważ świadomość praktycznego prawa obnaża pretensje zmysłowości do bycia źródłem najwyższej normy. Jest to świadomość bolesna. Prawo natomiast staje się obiektem szacunku. Samoaprobata występuje w tym samym czasie, co wspomniane upokorzenie. Pochodzi ze świadomości autorytetu moralnego prawa[236], ponieważ wymaganie jest samonakładajace – przez własny legislatywny rozum. Uzyskujemy zatem też świadomość siebie jako autonomicznego moralnego podmiotu[237].

Jak się zatem wydaje, Kant ujmuje szacunek jako pobudkę do moralności, będącą blisko związaną z jego koncepcją autonomii. W *Uzasadnieniu* przedstawia szacunek jako stwarzany przez sam podmiot z racjonalnego pojęcia, w *Krytyce*, jako unikatowe uczucie –

[230] A przynajmniej jako subiektywny wymiar pobudki.
[231] Allison, *Kant's…*, s. 120.
[232] Tamże; KpV 72.
[233] KpV 76.
[234] Tamże 76-78.
[235] Allison, *Kant's…*, s. 121; KpV 79.
[236] KpV 80-81.
[237] Allison, *Kant's…*, s. 121; KpV 88.

praktyczne a nie patologiczne[238]. Jak pisze w *Uzasadnieniu*: „Uczucie szacunku do prawa podpada pod sferę autonomiczną, gdyż nie pochodzi z zewnątrz, jak zewnętrzny nakaz, czy zewnętrzna empiryczna fizyczna konieczność, ale jest uczuciem wytworzonym samodzielnie przez podmiot"[239]. Jak to rozumieć? Być może uczucie to przypomina postawę, ponieważ sam Kant pisze w *Uzasadnieniu*, że jest to „poszanowanie" prawa i wiąże je ściśle z przyjętą maksymą działania.

Kant o szacunku do prawa pisze tak, jakby prezentował częściowo kognitywną koncepcję emocji, koncepcję uczucia mającego wyraźny związek z treścią poznawczą: że przyjemność i przykrość związane są z naszymi myślami, poznaniem. Wiążą się z tym, o czym myślimy, gdy zestawiamy zmysłową własność naszej natury z wizją nas jako autorów prawa moralnego. Kant w *Krytyce praktycznego rozumu* opisuje działanie szacunku do prawa w ten sposób, że „prawo moralne nieuchronnie upokarza każdego człowieka, gdy ten porównuje z nim zmysłowy pociąg swej natury"[240]. Przyjemność, jaką odczuwamy w związku z doznaniem szacunku do prawa, pochodzi z uznania przez nas wartości naszego autorytetu prawodawczego, zatem przyjemność i przykrość nakierowane są na pewne myśli czy osądy, takie jak postrzeganie siebie jako powstrzymywanych czy rządzonych przez najwyższe prawo i sądy te są przyczynami tych uczuć. Uczucie szacunku jest w związku z tym konkretną intencjonalną treścią i afektywnym odczuciem nakierowanym na tę treść[241]. Jak zauważa Sherman uczucie szacunku do prawa zdaje się mieć powiązanie z przekonaniami, myślami, które je wywołują[242]. Autorka przekonuje, że podobnie możemy widzieć też inne uczucia, np. życzliwość, która wiąże się z przykrością powodowaną myślą o czyimś cierpieniu i przyjemnością wyobrażenia ich radości. Takie uczucia stają się wówczas „praktyczne"[243]. Zdaniem Sherman w Kantowskim ujęciu szacunku ważne jest to, że pokazuje, iż koncepcja moralności musi znaleźć miejsce dla uczucia, które jest wrażliwe na osoby po prostu jako osoby, niezależnie od przygodnych okoliczności, które je określają, czy miejsca w społeczeństwie, w którym się znajdują[244].

Innymi uczuciami przynależnymi wyższej władzy są uczucie piękna i wzniosłości. Piękno odnajdywane przez człowieka w przyrodzie powoduje upodobanie, które mieści się pomiędzy „rozkoszowaniem się zmysłowym" a „rozumowym". Tym „pomiędzy" dowodzi, że to, co estetyczne prowadzi do pojednania wolności i przyrody, zmysłowości i rozumu[245].

[238] Allison, *Kant's…*, s. 121, KpV 73-75.
[239] Gr 401.
[240] KpV 74.
[241] Sherman, *Cnota według Kanta…*, s. 40-42.
[242] Tamże, s. 41.
[243] Tamże, s. 41.
[244] Tamże, s. 43-44.
[245] Höffe, *ImmanuelKant,* s. 252.

Poczuciu piękna przysługuje pewna subiektywna powszechność[246]. Dlatego też sąd o pięknie wydajemy na podstawie „smaku refleksji", w przeciwieństwie do „smaku zmysłów", któremu nie przysługuje żadna powszechność[247]. Sąd o pięknie poprzedza „rozkoszowanie się nim i stanowi podstawę dla rozkoszowania się harmonią władz poznawczych" i rozkosz tę „przypisujemy jako konieczną każdemu innemu" odbiorcy[248].

Upodobanie we wzniosłości zaś wzbudza to, co Kant nazywa „rozkoszą negatywną", czyli „podziw lub szacunek"[249]. Przyroda wywołuje w nas to uczucie, będące poczuciem posiadania czystego rozumu, jako władzy ponadzmysłowej[250]. Istnieją zdaniem Kanta dwie formy wzniosłości. W przypadku wzniosłości matematycznej przyroda jawi się jako bezwzględnie (ponad wszelkie miary) wielka[251] a my doświadczamy jej w obliczu świata zmysłowego jako „inteligibilnego substratu"[252], jako tego, co powszechne, Boskie i stanowiące całość. W przypadku natomiast wzniosłości dynamicznej przyrodę widzimy jako wzbudzającą lęk potęgę, niemająca jednak nad nami władzy[253]. Kant pisze: „orkany i spowodowane przez nie spustoszenia, burzliwy bezkresny ocean (…) obracają naszą zdolność oporu w drobiazg bez znaczenia. Ale ich widok tym silniej nas pociąga, im większy budzi lęk, jeśli tylko sami znajdujemy się w bezpiecznym miejscu. Dlatego też przedmioty takie chętnie nazywamy wzniosłymi, gdyż podnoszą moc naszej duszy ponad jej zwyczajną, przeciętną miarę i pozwalają nam odkryć w sobie zupełnie innego rodzaju zdolność stawiania oporu, która ośmiela nas do tego, by mierzyć się z pozorną wszechmocą przyrody"[254]. Człowiek doświadcza tu siebie jako będącego ponad zewnętrzną przyrodą. Czuje się on istotą moralną, mogącą się równać wszechmocnej przyrodzie, a nawet zyskać nad nią przewagę[255].

Powiązanie wzniosłości z moralnością punktuje Kant między innymi w *Religii*: „wzniecać częściej uczucie wzniosłości związane ze swym moralnym przeznaczeniem – to znakomity i godny pochwały środek [służący do] budzenia moralnego usposobienia. Przeciwdziała ono bowiem wręcz wrodzonej skłonności do wypaczania pobudek w maksymach naszej woli i [przyczynia się do tego], że w bezwarunkowym szacunku dla prawa, jako dla najwyższego warunku wszystkich przyjmowanych maksym, przywrócony zostaje pierwotny

[246] KU 18.
[247] Tamże 21.
[248] Tamże 29.
[249] Tamże 74-78.
[250] Höffe, *Immanuel Kant,* s. 254
[251] KU 80-82.
[252] Tamże 93.
[253] Tamże 102-103.
[254] Tamże 104.
[255] Höffe, *ImmanuelKant,* s. 254

moralny porządek pomiędzy pobudkami, a wraz z tym predyspozycja do dobra w ludzkim sercu w całej swej czystości”[256].

Oba te uczucia – piękna i wzniosłości w odniesieniu do przyrody Kant wiąże z moralnością. Mają moralne znaczenie, ponieważ reprezentują – piękno przez symbolizowanie a wzniosłość nawet bezpośrednio przez odczuwanie – autonomię naszego własnego praktycznego rozumu[257].

Biorąc pod uwagę to, co zostało zaprezentowane w tym podrozdziale, nie wydaje się, by nawet w najbardziej klasycznej interpretacji, Kanta koncepcja emocji była zupełnie czystą koncepcją ujmującą emocje jako odczucia (*feeling theory*). Kant faktycznie uczucia różnicuje. Na przykład wrażliwość to nie prosty afekt, dlatego też może zawierać elementy kognitywne (sam Kant pisze, że zakłada ona wybór i że wiążę się z rozpoznaniem potrzeb innych), ponieważ to raczej dyspozycja emocjonalna właśnie (choć też nie cnota!). Sam Kant takich rozróżnień *expressis verbis* niestety jednak nie czyni.

Choć trudno przyznać rację Sherman, która twierdzi, że ujęcie kognitywne (emocji oceniających, intencjonalnych) najlepiej opisywałoby koncepcję emocji u Kanta, bo wpisywałoby się w pogląd o epistemicznej roli emocji, a jednocześnie nie przeczyłoby twierdzeniu, że same uczucia nie mogą być źródłem racji determinujących (motywów) moralnego działania[258], to widzimy, że fenomenologia emocji w teorii Kanta jest bardzo złożona i proste utożsamienie emocji w tej wizji z bezrozumnym impulsem jest zbytnim uproszczeniem.

3. Kantowski antynaturalizm umiarkowany

Przypisując Kantowi tezę o włączeniu emocji w obszar moralności, musimy odnieść się do problemu potencjalnie wiążącego się z tym twierdzeniem naturalizmu. Zakładając, że naturalne skłonności, psychiczne stany oraz odczucia są elementem osadzonej na wolności moralności, musimy odpowiedzieć na pytanie w jaki sposób Kant łączy naturę i wolność w swoim systemie. Po części odpowiedź znajdujemy w jego teleologicznej części systemu, najpełniej zaś w koncepcji *summum bonum,* czyli koncepcji najwyższego dobra.

Etyka antynaturalistyczna, najogólniej rzecz ujmując, to taki typ etyki, która nie utożsamia własności moralnych z własnościami naturalnymi, głosi, że „to, co moralne, nie jest naturalne”[259]. Wydawać by się mogło, że przypisanie Kantowi tego stanowiska zadaje kłam wszystkim koncepcjom przedstawionym w drugim rozdziale. Przyjmując bowiem wiążące się z tym poglądem twierdzenia, empiryczne emocje nie mogłyby być częścią moralnego świata.

[256] Rel 53-54.
[257] Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, s. 230.
[258] Sherman, *Cnota według Kanta…*, s. 43-44.
[259] Janikowski, *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, s. 39.

Etyka Kanta nie musi jednak reprezentować antynaturalizmu skrajnego. W świetle tego, co zaprezentujemy poniżej, wydaje się, że sfera moralna i naturalna to nie są obszary zupełnie rozłączne, a ich bliższy lub dalszy związek dostrzega sam Kant, czemu wbrew powszechnej opinii daje wyraz w swoich *Krytykach*. Ponadto, przyjmując nawet częściową odrębność obu obszarów: etycznego i naturalnego, Kant ostatecznie proponuje ich syntezę. Ujawniania się ona w koncepcji najwyższego dobra.

3.1. Kantowska apologia zmysłowości

Chcąc bronić tezy, że Kant nie był naturalistą skrajnym, należałoby zacząć od pokazania, że filozof nie uważał emocji jako takich, czy w ogóle zmysłowości, za wrogich moralności. Jest tak rzeczywiście – w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* filozof przedstawia wręcz apologię zmysłowości[260]. Wskazuje tam, że bezpodstawnie przypisuje się jej wiele złego. Wyróżnia trzy główne zarzuty formułowane pod jej adresem: po pierwsze – że mąci władzę przedstawiania, po drugie – że przypisuje sobie władzę panowania nad intelektem, w końcu po trzecie – że wręcz oszukuje. Kant, broniąc wagi zmysłowości i jej pozytywnej roli w ludzkim działaniu i myśleniu, stwierdza, że choć intelekt powinien panować nad zmysłowością, to ta ostatnia jest również niezbędna, ponieważ dostarcza dla intelektu materiału[261].

Odnośnie do pierwszego zarzutu, to, zdaniem filozofa z Królewca, zmysły dostarczają „nieobrobionego", surowego materiału intelektowi i to dopiero ten próbuje go porządkować. Za wszelki nieporządek Kant obwinia więc właśnie intelekt, ponieważ to ta władza ma za zadanie wprowadzać ład w postrzeżeniach za pomocą pojęć[262]. Jeśli chodzi o drugi zarzut, to wydaje się, że Kant wchodzi tu w polemikę z przedstawicielami teorii zmysłu moralnego i podobnych koncepcji, uznających, że same zmysły mogą generować sądy w sposób samodzielny, niezależnie od intelektu. Kant ocenia takie przypuszczenia jako czcze iluzje i twierdzi, że w każdej z tych pozornie pochodnych od zmysłu intuicji (jak np. nakazy Sokratejskiego *daimoniona*) kryje się refleksja intelektu, a zmysły „chcą, jak prosty lud", podporządkowywać się intelektowi „jak swemu panu", choć chcą też być przez niego „wysłuchane" – jak obrazowo tłumaczy tę relację Kant[263]. Co wydaje się ważne, filozof z Królewca nie widzi w zmysłowości ślepej władzy niezależnej od intelektu, ale dostrzega między nimi relację, dostrzega możliwość podporządkowania się sfery empirycznej sferze rozumowej w człowieku, możliwość wpływania drugiej na pierwszą i jakiegoś tej pierwszej kształtowania. Jednocześnie odrębność natury

[260] A 143-146.
[261] Tamże 144. W teorii poznania – jak widzimy w *Krytyce czystego rozumu* – rola zmysłowości również jest doceniania.
[262] A 144-145.
[263] Tamże 145.

zmysłowości i intelektu pozostaje zachowana i to właśnie dzięki temu w przeciwieństwie do tradycyjnie racjonalistycznie ujętej teorii poznania zmysłowość nie jest gorszą władzą od myślenia, a jedynie inną. W platonizmie przedstawienia zmysłowe jako mające mniejszy stopień pojęciowej jasności od intelektualnych są niżej w hierarchii bytu. Kant twierdzi inaczej. Zmysłowość nie jest dla niego wybrakowanym myśleniem, a uczucia wybrakowanym poznaniem czy chceniem[264]. Natomiast co do trzeciego zarzutu, który dotyczy wszelkiego rodzaju zmysłowych iluzji, między innymi optycznych, zmysły, zdaniem Kanta, nie mogą oszukiwać, ponieważ w ogóle nie mogą jako takie wydawać sądów. Jest to zadanie intelektu, który swoje błędne sądy czasem próbuje usprawiedliwiać rzekomym zwodzeniem przez zmysły. W sposób nieuprawniony traktujemy w tych przypadkach zjawisko jako doświadczenie[265].

W czym natomiast Kant widzi rzeczywiste zagrożenie ze strony uczuć? Raczej w nieuprawnionym czynieniu z bezpośrednich skłonności podstawy maksym działania niż w samym istnieniu w nas tych skłonności; pośrednio zatem też w braku refleksji, co nami powoduje, w braku samoświadomości moralnej. Samopoznanie bowiem to według Kanta pierwszy nakaz wszystkich obowiązków wobec siebie[266]. Prawdziwym wrogiem moralności nie są inklinacje przeciwne obowiązkowi, ale próby ukrywania tych pragnień przez rozum przed samym podmiotem[267]. Jak pisze Kant w *Religii,* „naturalne skłonności, rozpatrywane same w sobie, są dobre, tzn. nie zasługują na potępienie. Chęć wyplenienia ich byłaby nie tylko czymś daremnym, ale także szkodliwym i nagannym"[268]. Jak stwierdza Allison, kontrola inklinacji w cnocie nie oznacza ich całkowitego stłumienia, jedynie gdy odwodzą nas od obowiązku, mają być trzymane w ryzach[269]. Właśnie w tym dziele, w którym Kant wprowadza pojęcie złego pryncypium (czyli we wspomnianej *Religii*), filozof zdaje się lokalizować źródło zła w złym użyciu rozumu, a nie w skłonnościach. Ale i w *Metafizyce moralności* nie zaleca bezwzględnego eliminowania emocji. Pisze tam bowiem: „Etyczna gimnastyka polega (…) na zwalczaniu naturalnych popędów jedynie w tej mierze, aby móc nad nimi panować w przypadkach, gdy zagrażają one moralności"[270].

Zdaniem filozofa z Królewca jesteśmy kuszeni do złego w takim stopniu, na jaki sobie pozwalamy. W Kanta koncepcji racjonalnej podmiotowości (teza o inkorporacji) uleganie pokusom nie oznacza tego, że jesteśmy opanowywani przez jakąś wyższą psychiczną siłę. Oznacza raczej opowiadanie się za pewnymi celami, branie tych celów za swoje własne. Pokusy

[264] Nowotniak, *Różne strony zmysłowości w filozofii Kanta*, s. 262.
[265] A 146.
[266] MS 441-42.
[267] Sherman, *Making a Necessity of Virtue*, s. 232, por. Rel 57.
[268] Rel 57.
[269] Allison, *Kant's…*s. 163.
[270] MS 485.

w związku z tym nakładamy sami na siebie. Kant uważa, że rzadko w ten sposób je postrzegamy, ponieważ sami się oszukujemy. Cnotliwy człowiek to ten, kto nie pozwala sobie samemu być kuszonym. Filozof pisze o tym w *Metafizyce moralności*, w tym samy dziele, w którym wspomina też, że tym większa jest cnota, im większe napotyka przeszkody (wspominany w drugim rozdziale model *battle citation* moralnej wartości), ale jednocześnie, że przeszkody te człowiek tworzy sam przez swoje inklinacje. Pozwalamy naszym inklinacjom stawać na drodze moralności przez to, że przykładamy większą wagę do ich zaspokojenia niż do wypełniania obowiązku[271]. Samokontrola polega na sprawowaniu kontroli raczej nad tą skłonnością (do przykładania większej wagi do zaspokajania inklinacji) niż jedynie nad inklinacjami samymi w sobie[272]. Dobrze obrazują to ujęcie wspominane już rozróżnienia Kanta na 1) miłość własną (*Selbstliebe*) lub samolubstwo (*Eigenliebe*) oraz 2) upodobanie w samym sobie (*Wohlgefallens*) lub zarozumiałość (*Eigendunkel*). Na każdy z członów tego rozróżnienia prawo ma inny wpływ, bowiem miłość własna i upodobanie w samym sobie to dwa różne rodzaje egoizmu (*Selbstsucht*). Pierwszy z nich prawo moralne jedynie ogranicza, drugi – niweczy[273]. Miłość własna jest to „ponad wszystko sprzyjanie sobie (*philautia*)", naturalne pragnienie lub skłonność do szukania własnego szczęścia, jako dające treść zasadzie działania. Zatem miłość własna jest rozumiana jako tendencja do szukania powodu do działania, które obiecuje satysfakcję. Jest to naturalna tendencja wszystkich skończonych racjonalnych istot. Podmiot natomiast *działa z* miłości własnej, przekształcając ją w zarozumiałość, gdy czyni ją „prawodawczą i bezwarunkową", subiektywne warunki miłości własnej traktuje jako prawo (obiektywne). Stąd też dopóki twierdzi się jedynie, że pragnienie dostarcza powodu do działania (jako opozycyjnego do nadrzędnej lub w sposób nieuwarunkowany ustanowionej racji), miłość własna nie stoi koniecznie w konflikcie z moralnym prawem. Jako taka musi być jedynie kontrolowana lub ograniczana, a nie eliminowana. Zresztą jako naturalna skłonność nie może być całkiem wyeliminowana. Kant uważa, że świadomość podlegania moralnemu prawu jedynie kontroluje samolubstwo, zmieniając je w racjonalną miłość własną – racjonalne dążenie do własnego interesu ograniczane przez moralne wymagania. Zarozumiałość natomiast każe odrzucić wszelkie wymagania wobec inklinacji i traktować zaspokojenie tych skłonności jako kwestię słuszności lub prawa. W związku z tym pozostaje bezpośrednio w konflikcie z moralnym prawem[274].

Powyższe analizy mogą sugerować, że mamy tu jednak do czynienia ze wspominanym modelem *battle citation* moralnej wartości. Przypomnijmy: zaproponowana przez Hensona

[271] Tamże 405.
[272] Allison, *Kant's…*s. 164.
[273] KpV 72–76.
[274] Allison, *Kant's…*, s. 123–127; KpV 72-76.

koncepcja zakłada, że działanie ma moralną wartość tylko wówczas, gdy następuje w wyniku zwycięstwa motywu obowiązku (tutaj: szacunku do prawa) w zmaganiu („bitwie") z inklinacjami. Jednak, jak twierdzi Allison, to tylko pozór. Takie ujęcie podmiotowości zakładałoby bowiem, że inklinacje bezpośrednio determinują wolę swą afektywną siłą, a jak widzieliśmy w poprzednich paragrafach tego rozdziału w koncepcji Kanta inklinacje tak nie oddziałują na podmiot. Zgodnie z tezą o inkorporacji inklinacja ma moc sprawczą tylko dzięki włączeniu jej do maksym, dzięki potraktowaniu jej przez podmiot jako wystarczającego powodu do działania. Spontaniczność i racjonalność podmiotu występują nawet w heteronomicznej opartej na inklinacjach podmiotowości (o czym już pisaliśmy)[275]. Reath twierdzi, że teza o inkorporacji zakłada walkę między dwoma częściami czegoś podobnego do prawnego autorytetu lub politycznej legalności. Konflikt występuje tu nie między fizycznymi siłami, ale między zasadami. Zatem opozycyjna wobec prawa jest zarozumiałość, a nie inklinacja czy nawet miłość własna[276]. Zasada zarozumiałości pociąga za sobą też pewien sposób uprawomocnienia maksym, czyli maksymalizację zadośćuczynienia inklinacjom[277].

Spośród szeroko rozumianych uczuć właściwie jedynie namiętności mogą w zdecydowany sposób nie służyć moralności, jako że są „skłonnościami, które utrudniają lub uniemożliwiają wszelkie determinowanie kierunków woli przez zasady"[278]. Kant pisze o tym też w *Metafizyce moralności*: „Toteż tym, co idzie w parze z występkiem, jest nie tyle predyspozycja do afektu (np. gniew), ile namiętność"[279]. Należy jednak zauważać, że filozof nie wszędzie jest w tej ocenie tak jednoznaczny. Znamienny bowiem wydaje się fragment dotyczący miłości w *Metafizyce moralności*, gdzie Kant odróżnia miłość moralną (praktyczną), opartą na życzliwości, miłość opartą na upodobaniu i miłość w najwęższym znaczeniu: skłonność płciową. Filozof zaznacza, że ten ostatni, czysto zmysłowy typ miłości „nie ma właściwie nic wspólnego z miłością moralną", jest bowiem empiryczną skłonnością. Jednocześnie jednak – jak pisze zdanie dalej – ta empiryczna skłonność „może się z nią [miłością moralną] ściśle łączyć, jeżeli podporządkuje się praktycznemu rozumowi i [czyni zadość] jego ograniczającym warunkom"[280]. Zatem, jak widzimy, nawet w Kantowskim rozumieniu namiętność, „silny pociąg"[281], może (co najmniej) towarzyszyć działaniu moralnie dobremu i poddawać się wpływowi rozumu.

Kantowskie zalecenie praktykowania stoickiej apatii nie oznacza, jak zobaczymy, eliminowania z życia moralnego uczuć. Polega raczej na tym, by nie dać się im owładnąć,

[275] Allison, *Kant's…*, s. 126.
[276] Reath, *Kant's Theory of Moral Sensibility*, s. 296.
[277] Allison, *Kant's…*, s. 127.
[278] KU 121.
[279] MS 408.
[280] Tamże 426.
[281] Tamże.

opanować gwałtownym afektom i namiętnościom. Jak Kant tłumaczy w *Metafizyce moralności,* nie rozumie on apatii ani jako „nieczułości" ani „subiektywnej obojętności wobec przedmiotów wyboru"[282]. W *Antropologii* pisze zaś o emocjonalnej nieczułości i nieokazywaniu uczuć troski. Takie postawy, zdaniem filozofa, nie mogą mieć miejsca w kontaktach z ludźmi, szczególnie wobec tych, którymi mamy się opiekować. Kant tak to tłumaczy: „Albowiem poczucie własnej bezsilności wobec zła wywołującego silny afekt (czy to gniewu, czy to smutku) przyzywa na pomoc zewnętrzne oznaki naturalne, które (zgodnie z prawem słabszego) wówczas przynajmniej rozbrajają męską duszę. Ów wyraz delikatności świadczący o słabości płci nie powinien jednak tak wzruszyć współczującego mężczyzny, by sam zapłakał, choć może spowodować, że łza zakręci mu się w oku. W pierwszym przypadku pomyliłby się co do własnej płci i ze swoją zniewieściałością nie mógłby służyć jako ochrona płci słabszej. Jeśliby jednak pozostał zupełnie nieporuszony, to nie okazałby kobiecie współczucia, który to obowiązek nakłada nań jego męskość – mianowicie obowiązek, by ją chronić"[283]. Jak już wskazywaliśmy wcześniej, czasem nieodłącznym elementem słusznego działania jest to, by przyjmowało ono jakiś emocjonalny wyraz. Z taką sytuacja mamy do czynienia również w opisanym tu przez Kanta przypadku (pominąwszy już stosunek Kanta do obu płci, który dzisiaj byłby żywo krytykowany).

Również w *Metafizyce moralności* odnajdujemy twierdzenie, że istnieją w nas pewne pierwotne estetyczne predyspozycje, które są warunkami moralnej podmiotowości i w związku z tym wspierają cnotę. Kant określa je jako „estetyczne warunki podatności umysłu na [wpływ wywierany przez] pojęcia obowiązku jako takie"[284]. Jest to: „uczucie moralne, sumienie, miłość bliźniego i szacunek dla siebie samego (poważanie samego siebie)"[285]. Jak określa je Kant: „wszystkie one posiadają charakter estetyczny jako uprzednie, lecz naturalne predyspozycje umysłu (*praedespositio*) do tego, aby być pobudzanym przez pojęcia obowiązku"[286]. Jako moralne uzdolnienia, które leżą u podstaw moralności, są subiektywnymi warunkami „podatności na wpływ wywierany przez pojęcie obowiązku"[287]. Posiadamy je z natury. Choć nie mamy w związku z tym obowiązku nabycia ich, ponieważ to właśnie dopiero dzięki nim człowiek czuje się podmiotem moralnych wymagań, one czynią nas zdolnymi przyjąć moralne zobowiązania, to jednak mamy obowiązek pielęgnować i rozwijać w sobie posiadane już predyspozycje. Mamy kultywować i wzmacniać zarówno moralne uczucie jak i sumienie oraz prawdopodobnie (jak sądzi Baxley) powinniśmy kultywować też miłość do ludzi i szacunek do

[282] Sherman, *Cnota według Kanta*…, s. 36; MS 408.
[283] A 262-263, podkreślenie oryginalne.
[284] MS 399.
[285] Tamże.
[286] Tamże 399.
[287] Tamże.

siebie z tych samych powodów[288]. Chociaż żadna z tych predyspozycji nie jest opisana jako jedynie zmysłowa tendencja, to są one wszystkie fenomenami, w których zmysłowość jest założona, a rozum i zmysłowość są tu tak blisko ze sobą związane, że niemożliwe jest oceniać je oddzielnie[289].

O swoją wrażliwość należy, zdaniem Kanta, dbać, budując w sobie cechy osobowości niekoniecznie nawet bezpośrednio odnoszące się do sytuacji *stricte* moralnych. W *Metafizyce moralności* filozof pisze o pielęgnowaniu w sobie wrażliwości wobec zwierząt a nawet przyrody nieożywionej. Czytamy: „Skłonność do bezcelowego niszczenia pięknych, chociaż nieożywionych tworów przyrody (*spirytus destructionis*) kłóci się z obowiązkiem człowieka wobec samego siebie. Albowiem osłabia ona i wykorzenia to uczucie w człowieku, które wprawdzie samo w sobie nie jest jeszcze uczuciem moralnym, ale stanowi zmysłową dyspozycję bardzo sprzyjającą, a przynajmniej torującą drogę moralności"[290] i dalej: „W stosunku do stworzeń żywych, chociaż nierozumnych związane z przemocą a zarazem okrucieństwem traktowanie zwierząt jest o wiele bardziej przeciwne obowiązkowi człowieka wobec samego siebie, ponieważ wskutek tego człowiek stępia w sobie zdolność do współodczuwania ich cierpień, a tym samym osłabia i stopniowo wykorzenia naturalną dyspozycję bardzo sprzyjającą moralności względem innych ludzi"[291].

Warunkowe ujęcie wartości emocji wydaje się nie stać w sprzeczności z tradycyjną interpretacją Kantowskiego systemu etycznego upatrującą uprawomocnienia moralności w rozumie, rozumowej motywacji. Jak wskazuje Julie Tannenbaum możemy wyróżnić działania, które czynimy i z motywu obowiązku i jednocześnie *na sposób* emocjonalny. Rozróżnienie na motyw i sposób działania pozwala stwierdzić, że współczujący podmiot kantowski może działać z obowiązku. Nie będzie też traktował on działania spełnianego na sposób emocjonalny jako środka do realizacji obowiązku, ale właśnie działanie z obowiązku na sposób emocjonalny będzie całościowo ujętym właściwym wypełnieniem obowiązku[292].

Motywacja emocjonalna jest w pełni usprawiedliwiona, a nawet zalecana, również wedle tradycyjnej interpretacji, w przypadku dzieci – adeptów moralności. Taka czysto emocjonalna „moralność" jest to, według Kanta, „moralność prowizoryczna" nieodzowna na wczesnych etapach moralnej edukacji. Z czasem zostaje ona zastąpiona moralnością dojrzałą[293]. Jak pisze Kant w *Antropologii*: „Mądrością natury było jednak zaszczepienie nam zadatków do współczucia, by mogły prowizorycznie trzymać wodze, nim rozum osiągnie należytą siłę;

[288] Baxley, *Kant's Theory of Virtue*, s. 125-126, s. 146-147.
[289] Tamże, s. 146-147.
[290] MS 443.
[291] MS 223.
[292] J. Tannenbaum, *Acting with Feeling from Duty*, „Ethical Theory and Moral Practice" 5(2002), s. 321–337.
[293] A 126-127.

mianowicie natura do naszych pobudek moralnych do dobra dodała dla ożywienia pobudki wynikające z bodźców mechanicznych (zmysłowych) jako tymczasowy surogat rozumu"[294]. Emocje jako czynnik mogący służyć cnocie mają też walor edukacyjny. Uczucia bowiem wzmacniają i uwydatniają treść zasad moralnych. Wzór cnotliwego życia staje się bardziej namacalny, bliższy[295]. Kant zdaje sobie sprawę, że nie rodzimy się autonomiczni i w związku z tym dzieci, przynajmniej na początku, najlepiej uczą się przez imitację. Najbardziej efektywne staje się pokazywanie im konkretnych przykładów do naśladowania. Jak czytamy w *Metafizyce moralności*: „Eksperymentalnym (technicznym) środkiem, za pomocą którego [w uczniu] wyrabia się cnotę, jest dobry [ilustrujący] przykład (*Beispiel*), jaki daje mu sam nauczyciel (przez swoje przykładne zachowanie) i przestrzegający [ilustrujący] przykład [jaki stanowi dla niego zachowanie] innych. Albowiem dla nieukształtowanego jeszcze człowieka naśladownictwo jest pierwszym czynnikiem determinującym jego wolę do przyjęcia maksym, z których następnie czyni użytek"[296].

Dostrzeżenie istnienia w świecie dobra moralnego oraz jego dostępności dla człowieka daje nam inspirację i nadzieję, że to, co moralnie wymagane, jest osiągalne dla ludzi. Służą temu podnoszące na duchu przykłady. W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant, dyskutując specyficzny przypadek kogoś, kto poświęca swoje życie dla kraju, pisze, że: „znajdujemy, że przykład taki pokrzepia i podnosi nasze serce, gdyż możemy się tutaj przekonać, że natura ludzka zdolna jest do tak wielkiego wzniesienia się ponad wszystkie przeciwne pobudki"[297].

Niektóre uczucia empiryczne podporządkowane rozumowi wręcz służą, zdaniem Kanta, moralności, na przykład poczucie skruchy. W *Krytyce praktycznego rozumu* pisze Kant: „na tym też opiera się skrucha z powodu dawno popełnionego czynu, przy okazji każdego jej wspomnienia; bolesne odczucie, wywołane przez usposobienie moralne, odczucie, które o tyle jest praktycznie puste, że nie może służyć do tego, by to, co się stało, uczynić niebyłym i nawet byłoby pod tym względem niedorzeczne (…). Jednak jako ból skrucha jest zupełnie uprawniona, ponieważ rozum, gdy chodzi o prawo naszego inteligibilnego istnienia (prawo moralne), nie uznaje żadnej różnicy w czasie i tylko pyta, czy wydarzenie jako czyn jest moim dziełem, a wtedy zawsze łączy z nim moralnie to samo odczucie bez względu na to, czy wydarzenie to zachodzi teraz, czy też odbyło się dawno"[298]. Jak widzimy, uczucie to Kant wiąże z moralnością, jako przynależne moralnemu usposobieniu. Filozof wspomina również o uczuciach wstrętu czy zgrozy wobec zła, które pozwalają podmiotowi odczuć, unaocznić sobie siłę działania pobudki

[294] Tamże 197.
[295] Sherman, *Cnota według Kanta*, s. 26.
[296] MS 479.
[297] KpV 158.
[298] Tamże 98.

stricte moralnej – przedstawienia moralnego prawa[299]. Allison twierdzi, że Kant dopuszcza w moralnie wartościowym działaniu nawet zachętę ze strony pozamoralnych motywów, takich jak współczucie. Dlatego też w *Metafizyce moralności* czytamy, że mamy pośredni obowiązek kultywować nasze współczujące uczucia[300]. Im bardziej będziemy rozwijać te uczucia, tym bardziej będziemy wrażliwi na potrzeby innych i tym samym bardziej zdolni do praktykowania obowiązku dobroczynności[301].

Współcześni interpretatorzy Kanta, na przykład Louden, podważają postulat bezwzględnej czystości etyki Kanta, pozbawionej wszelkich elementów empirycznych, widzianych jako zagrażających moralności. Jak stwierdzają bowiem, „czystość" od elementów empirycznych powinna mieć, zdaniem Kanta, miejsce na poziomie konstruowania teorii. Tu elementy aprioryczne nie mogą być „zmieszane" z empirią, jak pamiętamy z pierwszego rozdziału. Natomiast w późniejszym zastosowaniu rzeczonych czystych zasad do empirycznych warunków życia człowieka mogą występować już „nie-czyste" elementy. Należy przy tym też zauważyć, że Kant nie wszędzie tak restrykcyjnie sprowadza „prawdziwą" filozofię do tej „czystej", apriorycznej. Chociażby np. w pierwszej *Krytyce* pisze, że „wszelka filozofia (…) jest albo poznaniem [uzyskanym] z czystego rozumu, albo też poznaniem rozumowym [wywiedzionym] z zasad empirycznych. Pierwsza nazywa się filozofią czystą, a druga empiryczną"[302]. Podobnie też w *Uzasadnieniu*: „Wszelką filozofię, o ile opiera się na podstawach doświadczenia, można nazwać *empiryczną*, tę zaś, która nauki swe wykłada tylko na podstawie zasad *a priori*, filozofią *czystą*"[303]. Mamy więc u Kanta też szersze rozumienie filozofii – jako mającej część czystą i empiryczną[304]. Nawet zaś sama „czysta" część – jak zauważa Louden – nie jest zupełnie bez treści lub „jedynie formalna"[305]. Nie jest oddzielona od rzeczywistości[306]. Jak wtóruje Loudenowi Herman, czyste zasady w etyce Kanta nie są pozbawione treści, mają jedynie niekontyngentną treść[307]. Moralna zasada nie jest formalna przez to, że eliminuje się z niej wszystkie treści lub cele. Jest formalna, gdy ignoruje wszelkie

[299] Gr 406; choć w tym przypadku status uczucia *stricte* moralnego może podważać stwierdzenie Kanta, że uczucie to „nie jest wprawdzie częścią metefizyki moralności…" . Nie będzie to zatem uczucie moralne w sensie ścisłym, aczkolwiek z konieczności towarzyszące moralnym działaniom i im służące.
[300] MS 457.
[301] Allison, *Kant's…*, s. 119.
[302] KrV A480.
[303] Gr 388.
[304] R. Louden, *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, New York 2000, s. 4.
[305] Tamże, s. 5.
[306] *Contra Hegel* Phanomenologie des Geistes, [w:] *Theorie-Werkausgabe*, red. E. Moldenhauer i K. M. Michel, Suhrkamp, Frakfurt, 1970, s. 461, [za:] Louden, *Kant's Impure Ethics*, s. 185 przypis 8.
[307] Herman, *The Practice of Moral Judgment*, s. 217.

jedynie „subiektywne cele”[308]. Choć nigdy nie wskaże nam, co dokładnie mamy robić w konkretnej sytuacji, ponieważ zawsze wymagana jest tu pomoc doświadczenia[309].

W pierwszej *Krytyce* Kant pisze, że czysta etyka zawiera tylko konieczne moralne prawa wolnej woli w ogólności[310]. Przy takim ujęciu nie mieści się w niej jednak nawet duża część doktryny z *Uzasadnienia*, ponieważ już pojęcie obowiązku zakłada jakąś wiedzę empiryczną – „subiektywne ograniczenia i przeszkody”[311], które nie są częścią psychologii wszystkich racjonalnych istot. Stąd też Louden pyta, czy w ogóle tak rozumiana etyka może być określana mianem „czystej” i argumentuje za koniecznością etyki „nieczystej” (*impure*) w systemie Kanta[312]. „Nieczystość” (etyki), o którym tu mówimy, to jednak nie „nieczystość [*Unlauterkeit*] ludzkiego serca” z *Religii*[313], ponieważ to ostatnie określenie odnosi się do braku zdeterminowania lub integralności w działaniu: podmiot wie, że *x* jest moralnie wymagane, ale za wystarczającą pobudkę swego działania przyjmuje racje inne niż fakt, że *x* jest moralnie wymagane[314]. Louden twierdzi, że ta „czystość” etyki (i tym samym „nieczystość”), o której tu mówimy, jest stopniowalna i możemy wyróżnić typy „nieczystości”. Czym więcej zawartości empirycznej w systemie, tym bardziej etyka staje się „nieczysta”. Jednak, co ważne, nawet jeśli występują owe treści „nieczyste”, to nie są one „pomieszane” z apriorycznymi zasadami. Czyste i empiryczne elementy nie są współobecne na początku konstruowania teorii[315]. Dopiero w późniejszym zastosowaniu wprowadzane są elementy empiryczne[316]. Louden widzi tu analogię do czystości motywów. W ludzkim działaniu „czyste” elementy występują w interakcji z „nieczystymi”, ale celem etyki jest to, by „czysty” komponent miał kontrolę nad tym empirycznym. Termin „nieczysta” nie wyraża tu dezaprobaty wobec empirii, a raczej wskazuje, że etyka czysta to tylko początek w rozwoju teorii moralnej. Czyste zasady nie mają bowiem specyficznego odniesienia do ludzkiego życia, potrzeba więc włączenia empirycznej wiedzy o ludzkiej naturze[317].

Jak widzimy, Kant nie stoi na stanowisku, że zmysłowość jest zła sama w sobie i wraz z emocjami godna odrzucenia. W jego poglądzie znajdujemy potwierdzenie, że nie myśli on w tej kwestii nierealistycznie.

---

[308] A. D. Rosen, *Kant's Theory of Justice*, Cornel University Press, Ithaca 1993, s. 8, przypis 8 [za:] Louden, *Kant's Impure Ethics…*, s.185, przypis 9.
[309] Gr 389.
[310] KrV A55.
[311] Gr 397.
[312] Louden, *Kant's Impure Ethics…*, s. 11.
[313] Rel 27-30.
[314] Louden, *Kant's Impure Ethics*, s. 187, przypis 22.
[315] Gr 469 i 389.
[316] Louden, *Kant's Impure Ethics*, s. 10.
[317] Tamże, s. 10.

3.2. Konieczność antropologii i stopnie naturalizacji etyki

Pomiędzy skrajnym antynaturalizmem etycznym, odrzucającym jakikolwiek udział czynników psychicznych w teorii moralnej, a skrajnym naturalizmem, wyprowadzającym zasady etyki z praw przyrodniczych, wydaje się istnieć szersza gama pośrednich stanowisk. Bardziej wnikliwa analiza etycznej teorii Kanta pozwala stwierdzić, że jego etyka nie reprezentuje skrajnego antynaturalizmu[318]. W wielu pismach królewiecki filozof wskazuje na konieczność antropologii, czyli tych „nieczystych" elementów, w etyce. Na przykład w wykładach *Moralphilosophie Collins* z semestru zimowego 1784-85 pisanych tuż przed *Uzasadnieniem*, wprost stwierdza, że etyka nie może istnieć bez antropologii[319]. Jak zobaczymy, ustalenia antropologii, zdaniem Kanta, na różne sposoby wspierają etykę: od wskazywania doświadczalnej materii koniecznej do dookreślania obowiązków, poprzez określanie podmiotowych warunków realizacji moralności i jej umacniania w rozumowo-zmysłowym podmiocie, po dostarczanie wiedzy na temat sposobów zastosowania zasad moralnych w świecie przyrody.

Louden odnajduje kilka stopni „nieczystości" w etyce Kanta. Pierwszy stopień zawiera się w moralności dla skończonych racjonalnych istot, której analiza zajmuje większą część *Uzasadnieniu*. Choć nie zakłada się tu, że zasady są zależne od wiedzy o ludzkiej naturze czy kulturze, to owa wiedza wykorzystana jest dla zilustrowania tych zasad, ponieważ o innych racjonalnych istotach skończonych oprócz człowieka nic nie wiemy[320].

Drugi stopień „nieczystości" zakłada odwołanie do pojęcia „ludzkiej istoty jako takiej" w wyznaczaniu moralnych obowiązków. Wymagany jest do tego zadania pewien minimalny zakres wiedzy empirycznej. Pojęcie ludzkiej istoty w ogólności, jako przeciwieństwo pojęcia istoty osadzonej w specyficznej kulturze, przynależnej do określonej klasy społecznej, płci lub rasy, wymaga specjalnego określenia obowiązków jako ludzkich obowiązków[321].

Następne w kolejności są zastosowania zasad moralnych specyficzne dla gatunku. Tu potrzebna jest empiryczna wiedza dotycząca innych gatunków racjonalnych istot. Nadal, według Loudena, jest to Kantowski projekt etyczny, choć wbrew nomenklaturze samego Kanta, który określa empiryczną część jako „antropologię"[322].

Pomoce i przeszkody moralności – kolejny stopień „nieczystości" w Kantowskiej etyce – zakładają jeszcze więcej wiedzy empirycznej. To jest już poziom właściwej antropologii, czy też drugiej części etyki Kanta. Nie wyprowadzamy tu obowiązków z wiedzy o ludzkiej naturze lub kulturze, ale prowadzimy analizy z wykorzystaniem takiej wiedzy w celu zlokalizowania

[318] Louden, *Kant's Impure Ethics*, s. 8.
[319] VM 244.
[320] Tamże.
[321] Por. KpV 8, MS 217.
[322] Louden, *Kant's…*, s. 13.

czynników, które mogą pomóc lub przeszkodzić rozwojowi moralności w ludzkim życiu[323]. Nadal dotyczą one jednak człowieka jako takiego, traktują bowiem o tym, jak czynić moralność efektywną w ludzkim życiu. Jak stwierdza Kant w wykładach *Moralphilosophie Collins*, rozważania na temat zasad są bezużyteczne, jeśli nie chce się czynić ludzi takimi, by pragnęli podążać za nimi[324].

Następny stopień „nieczystości" odnosi się do podgrup w gatunkach. Podgrupy te posiadają cechy, które zakładają specyficzne moralne zobowiązania[325]. Choć ten poziom aplikacji „należy do całości prezentacji systemu"[326], to należy do niej, wedle Kantowskiej wizji, tylko raczej jako dodatek, „appendix" niż jako część, w dodatku dodatek nigdy nienapisany (Kant wymienia tylko kilka takich obowiązków), ponieważ tworzyłaby klasyfikację niekompletną[327].

Kolejny stopień „nieczystości" w szeroko rozumianej etyce Kanta to osądzanie, co zrobić w specyficznych sytuacjach. Ten poziom również znajduje się „poza systemem" (ściśle rozumianej etyki). Całościowa teoria moralna, by być rzeczywiście praktyczną, powinna podawać też dość szczegółowe wskazania, jak należy postępować. Temu celowi służy moralna edukacja, w ramach której Kant wyróżnia jako jej metody nauczanie moralnego katechizmu i kazuistykę. Pierwsza jest adresowana do dzieci i polega na formułowaniu pytań oraz podawaniu konkretnych odpowiedzi do nauczenia się na pamięć[328]. Kazuistyka jest natomiast przeznaczona dla dorosłych i zawiera już otwarte pytania. Obie metody mają jednak ten sam cel: ćwiczenie się w praktyce moralnego sądzenia[329].

Louden wyróżnia kilka istotnych racji, dla których etyka „nieczysta" jest według Kanta konieczna dla podmiotu moralnego[330]. Przede wszystkim jest to przygotowanie do życia moralnego. Kant pisze w *Pedagogice*, że człowiek staje się tym, czego się nauczy, że jako jedyne zwierzę potrzebuje edukacji, by stać się sobą. Choć kultura nie wystarcza do bycia moralnym, to jednak udział w niej jest konieczny do rozwoju moralnego[331]. Człowiek musi nauczyć się najpierw tego, co uważa się za moralny problem, jaki rodzaj sytuacji w ludzkim życiu jest najbardziej wrażliwy na powstanie moralnych kwestii, które cechy ludzkiego działania wymagają moralnej uwagi, a które nie itd. Kant pisze, że geografia fizyczna i antropologia to

[323] Por. KU 387, 389, 412.
[324] Louden, *Kant's Impure Ethics…*, s. 14.
[325] Por. MS 469.
[326] Tamże.
[327] Louden, *Kant's Impure Ethics…*, s. 14.
[328] MS 478-79.
[329] Louden, *Kant's Impure Ethics…*, 10-16.
[330] Tamże, s. 20-25.
[331] Por. A 324.

podstawowe ćwiczenia w wiedzy o świecie (*Weltkenntnist*)[332]. Jest to wiedza przydatna nie tylko do szkoły, ale i dla życia. Taka wiedza o człowieku – specyficzna, dotycząca moralności – to tło empiryczne do wydawania sądów moralnych. Herman pisze w tym kontekście o „regułach moralnej ważności", których uczymy się w dzieciństwie, a które składają się na „moralną wrażliwość". Nie wszystkie elementy *Weltkenntnist* zawsze będą przydatne do tego celu, ale nie wiadomo, które w danym momencie takimi się staną[333].

Następną racją przemawiającą za koniecznością etyki „nieczystej" jest jej rola w przygotowaniu do nauki moralnej. Pojęciowe narzędzia czystej etyki są bezużyteczne zanim podmiot nie zdobędzie wiedzy empirycznej o sytuacji i kontekście (temporalnie etyka empiryczna jest wcześniejsza od czystej). Jest to konieczne tło nauki o czystej etyce, jako pełne poczucie empirycznej sytuacji. Zanim bowiem podmiot nie zdobędzie pełnego moralnego zrozumienia działań – jeszcze przed zastosowaniem procedury imperatywu kategorycznego – sam imperatyw nie może być efektywną praktyczną zasadą sądzenia[334].

Etyka „nieczysta" stanowi też materialną zawartość dla czystej etyki. Choć czysta etyka również posiada istotną nieprzypadkową czystą treść, na przykład związaną z godnością racjonalnej istoty, to dla Kanta nie jest to treść wystarczająca (wbrew przyjętym opiniom), jak zauważa on w wykładach *Collinsa*[335].

Dalej, etyka empiryczna jest zwieńczeniem systemu moralnego. Dla czystej etyki konieczna jest materialna zawartość dostarczana przez antropologię praktyczną, ale też ta ostatnia musi pozostawać pod kierownictwem „idei" pochodzącej z czystego rozumu; inaczej byłby to tylko agregat treści a nie koherentny system[336]. We wszystkich trzech najlepiej znanych dziełach etycznych Kanta filozof zwraca uwagę, że prezentuje on tylko małą część systemu etyki[337]. W *Uzasadnieniu* pisze, że w dziele tym zawiera tylko próbę wyszukania i ustanowienia najwyższej zasady moralności, a aplikacja musi znaleźć się gdzie indziej. Druga *Krytyka* to z kolei ujęcie zasad możliwości obowiązku, ich zakresu i granic, ale bez szczegółowego odniesienia do ludzkiej natury. Nawet w *Metafizyce moralności* brak kompletnej klasyfikacji obowiązków ze względu na to, że obszerność dzieła pozwala na zaprezentowanej jedynie ograniczonej ilości informacji empirycznych. Kant wspomina o tym w wielu miejscach. Twierdzi też, że w ogóle nie jest możliwe stworzenie takiego całościowego systemu, a jedynie

[332] A 119-20.
[333] Louden, *Kant's Impure Ethics…*, s. 20-22.
[334] Tamże, s. 22.
[335] VM 244; Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 23.
[336] Por. Louden, *Kant's Impure Ethics…*, s. 23; KrV 832.
[337] Gr 392, KpV 8, MS 205 i MS 469; Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 23.

jego przybliżenie[338]. Jednakże antropologia jest konieczna dla realnie osiągalnej, czyli bardziej umiarkowanej jedności systemu etyki[339].

Następnie, jak podkreśla Louden, etyka „nieczysta" jest to druga, wyróżniona przez Kanta część etyki, obok etyki czystej[340]. Jako taka również jest ważna. Filozof z Królewca rozwija bowiem koncepcję, zgodnie z którą wszystkie nauki mają oprócz części czystej, część empiryczną[341]. Należy jednak przy tym pamiętać, że etyka obejmująca obie te części jest to jednak etyka w szerszym rozumieniu, w wielu miejscach bowiem Kant pisze o etyce tylko w odniesieniu do jej części czystej.

Kolejną racją za koniecznością istnienia antropologicznej części szeroko rozumianej teorii moralnej jest to, że zdaniem Kanta przyczynia się ona do rozwoju władzy sądzenia. Podmioty moralne potrzebują antropologii, by wyostrzać i udoskonalać swoją władzę sądzenia[342] przez organizację i prezentację relewantnych aspektów ludzkiego doświadczenia w kontrolowanych okolicznościach. Na przykład w swej roli edukacyjnej dostarcza moralnego katechizmu uczniom, którzy mogą rozpocząć etyczne ćwiczenie się przez porównywanie podobnych działań w różnych okolicznościach i szacowanie znaczenia tych okoliczności[343]. Również w dorosłym życiu doświadczamy rozwoju naszej władzy sądzenia wraz z gromadzeniem doświadczenia życiowego. Ponieważ zasady moralne nie nadają się do mechanicznego stosowania, ale wymagają władzy sądzenia do ich aplikowania do konkretnych sytuacji – by etyka nie zmieniła się w kazuistykę[344] – metody udoskonalania naszych sądów dotyczących partykularnych przypadków zawsze będą potrzebne[345].

Kazuistyka i metody sądzenia mają zastosowanie w etyce, ponieważ są w niej obowiązki niezupełne[346]. Gdy mamy przed sobą różne drogi postępowania, to do wyboru najlepszej potrzebny jest uformowany sąd. Louden twierdzi, że ma to też zastosowanie do obowiązków zupełnych, ponieważ, jak pisze Höffe, nawet obowiązki doskonałe są niedoskonałymi w takim zakresie, że również nie definiują sposobu, w jaki powinny być wypełniane. Podobnie uważa Mary Gregor, porównując nasze stosowanie zasad etycznych do pracy sądu stosującego prawo do konkretnych sytuacji[347].

---

[338] MS 205; Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 23.
[339] Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 23.
[340] KU 388.
[341] Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 24.
[342] Gr 389.
[343] KpV 154.
[344] MS 411.
[345] Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 24.
[346] Również Guyer twierdzi, że w przypadku obowiązków niezupełnych wiedza empiryczna jest tak samo konieczna, jak czyste zasady moralne (P. Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*, Oxford University Press, New York, 2005, s. 274).
[347] Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 24-25.

W końcu ostatnią racją za znaczeniem etyki empirycznej dla całościowo ujętego systemu moralnego jest to, że „nieczysta etyka" stanowi łącznik (most) między naturą i wolnością za sprawą działania władzy sądzenia. Dając nam wiedzę empiryczną kim i czym jesteśmy, pozwala nam korzystać z naszej wolności, by skutecznie realizować w zmysłowym świecie cel ustanowiony przez prawo. Dzieje się tak po pierwsze dlatego, że „nieczysta" etyka dostarcza człowiekowi właściwą empiryczną podbudowę, ramę obszaru lub horyzont, w którym jego moralne starania mają się urzeczywistnić. Przede wszystkim jest to biologiczna i psychologiczna wiedza na temat ludzkiej natury, wiedza, która zawiera informacje o specyficznych dla gatunku przeszkodach i ułatwieniach odnośnie do działania na podstawie moralnej zasady[348]. Po drugie empiryczna etyka pomaga w przygotowaniu ludzi do suwerenności, w której sam rozum posiada autorytet[349]. Dzieje się tak dzięki ułatwianiu recepcji sztuki i osiągnięć nauki, które same w sobie są pomocą w ustanawianiu moralności. Po trzecie, w swej roli edukacyjnej uzdalnia podmioty do tego, by zauważały rozwój swej władzy sądzenia doskonalonej dzięki analizie kazusów moralnych. Po czwarte w końcu, w odniesieniu do Kanta filozofii historii, pomaga dostarczyć długoterminowego ukierunkowania ludzkiego działania dzięki wskazywaniu ścieżki moralnego rozwoju i dzięki pokazaniu nam, jakie specyficzne kroki należy podejmować, by zmieniać świat naturalny w taki sposób, aby odpowiadał moralnym wymaganiom[350].

Nie mniej ważne są praktyczne aspekty, dla których empiryczna psychologia wydaje się konieczna dla moralności[351]. W *Metafizyce moralności* Kant pisze, że dyscyplina, to znaczy „rozwijanie, rozpowszechnianie i wzmacnianie zasad moralnych", jest „niezbędna"[352]. Filozof z Królewca podaje przykłady rozwijania naturalnej emocjonalności w służbie dobroczynności. Jak już wielokrotnie wspominaliśmy, w *Metafizyce moralności* pisze on o konieczności odwiedzania osób przebywających w szpitalach lub więzieniach[353] oraz o obowiązku kultywowania uczuć[354]. Idea, która się za tym kryje jest taka, że jeśli istnieją jakieś środki do zwiększenia efektywności moralności, nie można ich ignorować[355]. Szczególnie edukacja moralna jest obszarem, gdzie te dwa porządki: natury i wolności spotykają się i gdzie etyka empiryczna ma szerokie zastosowanie dla celów *stricte* moralnych. W *Pedagogice* Kant określa proces wychowania jako swoisty most między naturą a moralnością, ponieważ łączy on

[348] MS 217.
[349] KU 433.
[350] Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 25-27.
[351] Zob. P. Kleingeld, *Debunking Confabulation: Emotions and and the Significance of Empirical Psychology for Kantian Ethics* [w:] *Kant on Emotion and Value. Philosophers in Depth*, red. A. Cohen, Palgrave Macmillan, London 2014, s. 146-165.
[352] MS 217.
[353] Tamże 456-7.
[354] Tamże 457.
[355] Kleingeld, *Debunking Confabulation…*, s. 159.

empirycznym i inteligibilny charakter człowieka[356]. W jaki jednak sposób jest możliwe, by przez kształtowanie charakteru empirycznego wpłynąć na charakter inteligibilny, jeśli moralność miałaby być produktem nagłej rewolucji i każdy czyn miałby być całkiem nowym początkiem? Kant tak bowiem twierdzi, pisząc w *Religii* o konieczności rewolucji, a nie reformy w osiągnięciu cnoty[357]. Choć filozof z Królewca nigdzie nie udziela jasnej i wyczerpującej odpowiedzi na to pytanie, próbuje jednak zmierzyć się z problemem. Zwróćmy uwagę, że w *Pedagogice* odwołuje się *explicite* do „moralnej kultury" a niemieckie terminy *Bildung* i *Kultur* są przez niego używane synonimicznie w tym tekście. Opisując moralną kulturę, Kant pisze: „Moralna kultura musi być ufundowana na maksymach, nie na dyscyplinie. Ostatnia przeciwdziała złym nawykom, pierwsza formuje [*bildet*] sposób myślenia (*Denkungsart*)"[358] i dalej, że „pierwszy wysiłek w moralnej edukacji [*moralische Erziehung*] jest gruntowaniem charakteru"[359]. Jak widzimy, Kant jednak znajduje miejsce na „moralną formację" (która nawet wykracza poza samą dyscyplinę). Filozof wierzy, że istnieje taki rodzaj edukacji, który może w jakiś sposób przekroczyć naturalne przyczyny i czasowe okoliczności i przeniknąć do sposobu myślenia, moralnego charakteru i podmiotu. Moralna edukacja jest wystarczająca tylko o tyle, o ile rozwija ten cel[360]. Jak pisze Kant, ta metoda (edukacji) nie może „działać wbrew naturze", ale raczej być „mądrze wydobyta z natury"[361], co znów ukazuje w pewien sposób naturalizujące podejście Kanta do rozwoju moralnego[362]. Tak jak inne dziedziny „nieczystej" etyki, edukacja moralna pomaga ustanowić podstawę dla moralnego życia dzięki doskonaleniu empirycznego charakteru na takie sposoby, które są analogiczne do tych, wymaganych przez cnotliwą moralną dyspozycję (na przykład przez wzmaganie naszego współczucia lub przez przyzwyczajanie nas do zachowań zgodnych z zasadami). Kant również wierzy, że skuteczna moralna edukacja jest to taka edukacja, która w jakiś sposób przecina sieć przyczynowych uwarunkowań, by ugruntować moralny charakter. Tego, w jaki sposób przebiega ten proces, człowiek nie może w pełni zrozumieć, gdyż nie możemy znać inteligibilnego charakteru, ani nigdy nie możemy z pewnością wiedzieć, że nasze próby doskonalenia go i wpływu nań są efektywne. Możemy jednak przyjąć, że wysiłki te mogą się powieść i w związku z tym to przypuszczenie jest dla Kanta konieczną presupozycją jakiegokolwiek programu moralnej edukacji[363].

[356] Höffe, *Immanuel Kant,* s. 161.
[357] Rel 47.
[358] P 480.
[359] Tamże 481.
[360] Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 46.
[361] Tamże.
[362] Tamże.
[363] Tamże, s. 59.

Biorąc pod uwagę dotychczasowe analizy, można stwierdzić, że Kant nie jest skrajnym antynaturalistą. Louden twierdzi nawet, że filozof jest umiarkowanym naturalistą[364]. Jego zdaniem przeciwstawienie natura – wolność w wielu pismach Kanta nie stanowi tak nieprzekraczalnej przepaści, jak się to czasami wydaje[365]. Louden opiera się tu na wspominanym już stwierdzeniu z wykładów *Collinsa*: „etyka nie może istnieć bez antropologii, dlatego też najpierw ktoś musi wiedzieć o podmiocie, czy jest również zdolny robić to, co jest wymagane od niego. (…) Głosi się zawsze o tym, co ludzie powinni robić, a nikt nie myśli o tym, czy to może być zrobione"[366]. Odwołuje się też do cytatu z *Uzasadnienia*: moralna filozofia wymaga części empirycznej, by formułować skutecznie prawa „woli człowieka, o ile wola podlega wpływom przyrody"[367]. Trudno jednak uznać te twierdzenia za twierdzenia naturalistyczne, nawet w słabej wersji tego stanowiska. Kant nie wywodzi wszak norm moralnych z faktów naturalnych, a jedynie dostosowuje wymagania do możliwości człowieka.

Louden definiuje słaby naturalizm jako stanowisko, które głosi, że fakty empiryczne o ludzkiej naturze, chociaż nie mogą same w sobie ustanawiać lub uprawomacniać normatywnych moralnych zasad, także nie mogą przeczyć tym zasadom. Nie możemy mieć moralnego obowiązku robić czegoś, co jest dla nas fizycznie niemożliwe. Wiedza zaś, co jest fizycznie niemożliwe jest empiryczna – pochodzi z drugiej części Kantowskiej etyki[368]. Louden pisze, że wprawdzie w wielu miejscach swoich tekstów Kant nie wygląda na zwolennika naturalizmu, na przykład w pierwszej *Krytyce*[369], podobnie w wykładach *Moralphilosophie Collins*, gdzie pisze, że „moralne prawo nie może być dostosowane do ludzkiej słabości, ma doprowadzać człowieka do perfekcji. Moralne prawo musi być czyste"[370], to nie ma tu sprzeczności, gdy bierze się pod uwagę rozróżnienie na obowiązki zupełne (obowiązek wykonania specyficznego czynu, na przykład dotrzymania obietnicy) i niezupełne (promowania ogólnego ideału lub celu). Etyka jest „pobłażliwa" w przypadku obowiązków niezupełnych, których zasady nie stawiają nam wysokich wymagań. Natomiast przy formułowaniu obowiązków zupełnych konieczne są bliższe wytyczne, co podmiot może fizycznie wykonać[371]. Wydaje się jednak, że Louden miesza tu dwa porządki. Czym innym jest istnienie obiektywnych zasad, niezależnie od możliwości ich spełnienie przez konkretny podmiot, a czym innym wymagania odnośnie do tego poszczególnego człowieka, który z różnych względów może nie być w stanie im podołać.

[364] Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 8.
[365] Tamże.
[366] VM 244, tłumaczenie własne.
[367] Gr 387.
[368] Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 8.
[369] KrV 319.
[370] VM 301.
[371] Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 9.

Zdaniem Loudena etyka Kanta jest bardziej naturalistyczna niż antynaturalistyczna jednak jeszcze w innym znaczeniu: jest mocno skoncentrowana na tym, by czynić moralne zasady skutecznymi w ludzkim życiu. Filozof z Królewca wciąż pyta o to, jacy są ludzie w porównaniu do innych możliwych racjonalnych istot, by zbadać, czy podążanie za czystymi zasadami moralnymi będzie dla nich trudne czy łatwe[372]. Kant nie zaleca w tym celu rewidowania zasad, ale zaleca, by myśleć, jak je wcielać w ludzkie życie[373], wykorzystując do tego też emocjonalne uposażenie człowieka. Ważne jest tu jednak, by pamiętać, że w analizach tych założone są podstawowe zasady moralne i założona jest moralna podmiotowość, której te emocje służą. Uczucia nie pomagają moralności jako pozamoralne substytuty podmiotowości ani nie czynią moralnej podmiotowości zbędną[374]. Problem, jaki może się tu pojawić, dotyczy tego, czy korzystając z tej empirycznej wiedzy o ludzkiej psychice, o tym, co pomaga, a co przeszkadza w spełnianiu obowiązków, nie zastępujemy motywacji z obowiązku inną, pozamoralną motywacją. Być może „idziemy na skróty", ułatwiając sobie działanie przez wykorzystywanie naturalnych mechanizmów psychologicznych zamiast robić to, co jest słuszne po prostu „z obowiązku", jak na przykład maratończyk, który jedzie autostopem przez najtrudniejsze odcinki trasy[375]. Jak zauważa Pauline Kleingeld, nie można się jednak zgodzić z tym zarzutem, ponieważ nadal taki podmiot dbający o swoją emocjonalną wrażliwość kieruje się moralnym rozumowaniem. Nie postępuje on jak wspomniany nieuczciwy maratończyk, ponieważ nie istnieją dodatkowe reguły moralne analogiczne do zasady maratońskiej, głoszącej, że trasa ma być pokonana biegiem i tylko biegiem. W przypadku moralności działanie ma być wykonane z obowiązku, ale nie ma dodatkowej reguły, że ma być wykonane bez udziału uczuć. Możemy działać z obowiązku i w tym celu angażować emocjonalny mechanizm – nadal działając z obowiązku. Jeśli struktura wolicjonalna jest dobra, to moralnie motywowane użycie emocji w służbie moralnemu celowi wpasowuje się w tę wolicjonalną strukturę[376]. Niektórzy mogą jednak nadal zarzucać temu rozumowaniu, że wprowadza dodatkowy, zapasowy motyw. Jest to jednak niesłuszne, jak wskazuje Klaingeld, ponieważ jeśli motyw obowiązku jest tym, co napędza działanie, to psychiczny impuls nie ma takiego samego motywacyjnego statusu. Motyw obowiązku pozostaje wystarczający, przewodzi[377]. Wydaje się, że jeśli tylko nie traktujemy pomocy ze strony empirii jako dodatkowego, wspierającego motywu moralnego działania (bo takie ujęcie motywacji, jak widzieliśmy w poprzednich paragrafach tego rozdziału nie jest ujęciem Kantowskim), a jedynie jako przydatną wiedzę ułatwiającą spełnianie obowiązku, takie

[372] MS 217, Gr 387.
[373] Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 9.
[374] Kleingeld, *Debunking Confabulation…*, s. 160.
[375] Tamże, s. 160.
[376] Tamże, 161.
[377] Tamże, 161.

ujęcie faktycznie nadal wpisuje się w założenia Kantowskiej etyki. Innym przykładem, jaki podaje Louden, gdzie Kant pisze o obowiązku pośrednim kultywowania empirycznych emocji dla moralnego celu jest ten, w którym filozof z Królewca postuluje zabezpieczanie własnej szczęśliwości, ponieważ w innym przypadku łatwiej uchybiać obowiązkom[378]. Znów mamy tutaj potwierdzenie, że wiedza empiryczna powinna być traktowana poważnie i ma implikacje dla tego, jak powinniśmy postępować. Oczywiście dzieje się to na poziomie aplikacji, a nie formułowania zasad[379].

Można jednak zapytać, czy rzeczywiście ta „empiryczna etyka" to część Kantowskiej etyki w sensie ścisłym. Według klasycznych interpretatorów, takich jak Paton czy Gregor „moralna antropologia" Kanta nie jest „etyką empiryczną", czy „etyką stosowaną", ale po prostu psychologią, nie filozofią praktyczną, ale jedynie teoretyczną[380]. Jednak w różnych tekstach, między innymi w *Uzasadnieniu*[381] pojawia się podział na szerszą i węższą koncepcję praktyczności. Kant pisze tam, o czym już wspominaliśmy, że etyka, tak jak fizyka, musi mieć też część empiryczną[382]. Ta cześć empiryczna jest praktyczna w szerszym sensie. Kant, używając terminu „praktyczny" we wspomnianych dwóch różnych znaczeniach, raz odnosi go ściśle do moralności (węższe znaczenie praktyczności), a raz w ogóle do tego, co jest związane z ludzkim działaniem (szersze znaczenie praktyczności)[383]. Jednym ze sposobów odpowiedzi na nasze pytanie o praktyczność Kantowskiej moralnej antropologii mogłoby być stwierdzenie, że etyka empiryczna jest praktyczna tylko w szerszym sensie. Jednakże dopóki węższy sens jest tym ogólnie przyjętym, gdy mówimy o Kantowskiej etyce, to należy sprawdzić, czy etyka empiryczna może być praktyczna w węższym sensie – a jeśli tak, to jak powinno się to rozumieć[384]. Zdaniem Loudena empiryczna etyka jest teoretyczna o tyle, o ile składa się ze studium naturalnych fenomenów, które uczestniczą w rozwoju moralności w ludzkim życiu lub ten rozwój utrudniają (tak też sądzą Paton i Gregor). Jest też jednak praktyczna w tym sensie, że użytek, jaki człowiek robi z tych zasad, jest wolny, ugruntowany w praktycznym rozumie a nie zdeterminowany naturalnymi przyczynami[385]. Ponadto antropologia moralna jest zdaniem Loudena praktyczna w wąskim sensie też w tym rozumieniu, że mamy moralny obowiązek uczyć się, jak natura pomaga w urzeczywistnianiu moralności. Kant w *Metafizyce moralności* pisze: „(…) a jeśli sprawność wyboru zgodnego z prawami wolności w przeciwieństwie do [praw] przyrody miałaby się tutaj nazywać także sztuką, wówczas tę ostatnią trzeba by rozumieć

[378] Gr 399, s. 16
[379] Kleingeld, *Debunking Confabulation…*, s. 161
[380] Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 17.
[381] Gr 388.
[382] Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 18.
[383] Tamże, s. 18.
[384] Tamże, s. 16-19.
[385] Tamże, s. 18; por. MS 456-57.

jako taką sztukę, która umożliwia system wolności na kształt systemu przyrody; byłaby to zaiste boska sztuka, gdybyśmy z jej pomocą byli zdolni w pełni urzeczywistnić to, co przepisuje nam rozum, i wcielić w czyn jego ideę"[386]. Mamy się więc uczyć o naturze ludzkiej i świecie, w którym żyjemy, by stwarzać moralny świat. Te zalecenia są już praktyczne w wąskim sensie. Część pracy praktycznego rozumu wymaga takiej wiedzy. Pojęcie wolności powinno realizować w zmysłowym świecie cel nadany przez prawa tejże wolności[387]. Może to zaistnieć tylko wówczas, jeśli podmiot używa swojej wiedzy o naturze i kulturze do promowania moralnych celów[388]. We wstępie do *Antropologii* Kant pisze, że traktuje tę naukę, antropologię, „w ujęciu pragmatycznym", to znaczy „bada, czym on sam jako istota działająca w sposób wolny siebie czyni lub też może i winien siebie uczynić"[389] i zaznacza, że jest to ujęcie inne niż fizjologiczne. Antropologia pragmatyczna ma być więc praktyczna, gromadzić wiedzę o człowieku, by, między innymi, pozwalać mu doskonalić swe władze. Ma być zatem uprawiana w jakichś konkretnych celach[390]. Zauważmy jednak, że nadal fakty empiryczne nie wyznaczają nam tu zasad moralnych, a jedynie sposoby ich realizacji.

Ostatecznie nie można uznać, by powyżej analizowane kwestie przemawiały za zakwalifikowaniem stanowiska Kanta do naturalizmu, przynajmniej w znaczeniu, które jest najczęściej spotykane w literaturze. Naturalizm etyczny jest to bowiem stanowisko, wedle którego własności moralne są własnościami naturalnymi. Przez „naturalne" z kolei rozumie się to, co jest przede wszystkim badane przez nauki przyrodnicze lub jest jakoś redukowalne do tego, co jest badane przez nauki przyrodnicze, ale też zawarte w czasoprzestrzeni i wchodzi w relacje przyczynowo-skutkowe[391]. U Kanta nie ma jednak tego utożsamienia naturalnego z moralnym. Emocje nie są same w sobie dobre moralnie. Mogą być takie o tyle, o ile nadają im wartość własności nienaturalne, związane z wolnością. Wydaje się więc, że stanowisko Kanta możemy określić jako co najwyżej słaby antynaturalizm, ponieważ uzasadnienie moralności odnosi się w pierwszej kolejności do prawa ustanawianego przez rozum, a emocje są wprawdzie oceniane, ale właśnie w świetle tego rozumowego prawa. Nie są dobre lub złe same z siebie.

3.3. Natura i wolność: Kantowski teleologizm

Problem tego, jak pogodzić świat wolności ze światem natury, jak pokonać „głęboką przepaść"[392] oddzielającą pojęcie natury od pojęcia wolności jest głównym celem *Krytyki władzy*

[386] MS 218.
[387] Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 16-19.
[388] Tamże, s. 16-19.
[389] A 119.
[390] Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 16-19.
[391] Janikowski, *Naturalizm etyczny*…, s. 33.
[392] Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*…, s. 27; KU 176.

sądzenia. Kant stara się pokazać tam, jak prawo moralne łączy się z prawem natury. Już w pierwszej *Krytyce* pisze, że musimy wierzyć w to, iż możemy przemienić świat naturalny w świat moralny[393]. Nie są to więc światy niezależne, jedynie w jakiś bliżej nieokreślony sposób paralelne[394].

Mimo tego, że wolność i przyroda są w systemie Kanta dwoma odrębnymi porządkami, to jednocześnie filozof pisze w *Krytyce władzy sądzenia*, że „(…) jednak ten drugi [świat wolności] powinien wpływać na pierwszy [świat przyrody], a mianowicie pojęcie wolności powinno urzeczywistnić w świecie zmysłów cel, wytknięty przez prawa tego pojęcia"[395]. Filozof z Królewca pisze zatem, że wzajemna relacja między tymi dwoma światami jest możliwa, a nawet powinna mieć miejsce. Kant próbuje łączyć te dwa różne porządki konceptualne, angażując pojęcie celowości. Wbrew częstym opiniom, nie odcina się on bowiem od tradycji myślenia zorientowanego na cele. Elementy teleologiczne nie są niezamierzoną pozostałością przedkrytyczną, ale stanowią integralną część Kantowskiej filozofii transcendentalnej[396].

Kant stwierdza, że zakłada się, iż ludzie wykorzystują swoją wiedzę o świecie, by tworzyć moralny porządek[397]. Zatem muszą też przyjmować, że przyroda może poddawać się ich działaniu, jeśli mają realizować ów projekt kreowania moralnego świata[398]. Kanta stosowana filozofia moralna skoncentrowana jest właśnie na projekcie tworzenia moralnego świata z natury[399]. Pomocą w tym zadaniu jest władza sądzenia. Jak już wspominaliśmy, zdaniem Kanta (refleksyjna) władza sądzenia pośredniczy między światem przyrody i światem moralnym (światem wolności). Stanowi bowiem ogniwo miedzy intelektem a rozumem[400]. Władza sądzenia jest według filozofa z Królewca władzą „myślenia o tym, co szczegółowe, jako o czymś podporządkowanym temu, co ogólne"[401] i przybiera dwie formy: determinującej i refleksyjnej władzy sądzenia. Pierwsza subsumuje to, co szczegółowe pod istniejące już dane, a to co ogólne pod zasadę, druga zaś do danego już tego, co szczegółowe pozwala znaleźć to, co ogólne[402]. Kant w trzeciej *Krytyce* analizuje, w jaki sposób za pośrednictwem spontaniczności czysta refleksyjna władza sądzenia podporządkowuje pod powszechnie ważne i niezależne od doświadczenia określenie dane pochodzące ze zmysłowości[403].

---

[393] KrV A 808-9.
[394] Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom*…, s. 1-2.
[395] KU XIX.
[396] Höffe, *Immanuel Kant*, s. 243.
[397] MS 218.
[398] Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 7; KU 455.
[399] Louden, *Kant's Impure Ethics…,* s. 7-8.
[400] Höffe, *Immanuel Kant*, s. 244.
[401] KU 24.
[402] Höffe, *Immanuel Kant*, s. 245.
[403] Tamże, s. 245.

Władza sądzenia umożliwia przejście od czystego teoretycznego do czystego praktycznego rozumu, od prawodawstwa pierwszego do ostatecznego celu drugiego – w pojęciu celowości natury. Celowość ta jest odkrywana przez władzę sądzenia na podstawie jej własnej spontaniczności, jako że nie jest dana empirycznie, a odnosi się do specyficznej czynności refleksyjnej władzy sądzenia oraz jej zadania doprowadzenia do zgodności i pojednania pomiędzy przyrodą i wolnością. Tam bowiem, gdzie orzeka się o czymś celowość, traktuje się określone zjawiska jako pewną całość i całości tej przypisuje się cel[404]. W sądach celowościowych przyroda, czyli to, co jest dane zmysłowo, oraz wolność, czyli to, co spontanicznie ustanowienie, tworzą pierwotną jedność[405]. Dzięki pojęciu celu ostatecznego widzimy, że choć nie znajdujemy w przyrodzie podstawy dla zaistnienia wolnych działań i praktycznych praw, które owa wolność zawiera[406], to skutek tych praw powinien mieć miejsce w świecie[407].

Guyer uważa, że moralna teoria Kanta jest teleologiczna na cztery sposoby. Po pierwsze, zdaniem autora, filozof z Królewca rozpoznaje, że racjonalność przestrzegania moralnego prawa zakłada, iż zabiegi te muszą służyć ostatecznemu celowi. Tym celem jest człowieczeństwo w sobie. Jest to jednak tylko cel formalny. Jego treść możemy rozwinąć (to po drugie), uznając, że człowieczeństwo to zdolność wolnego ustanawiania partykularnych celów. Po trzecie, Kant zakłada moralny wymóg, by zachowywać i promować ludzkie zdolności do wybierania i realizowania szczegółowych celów. Po czwarte, rozpoznaje on, że oba powyższe: podtrzymywanie wolności w wyborze celów i realizowanie ludzkich celów w systematycznej i wspólnej formie, czyli to, co Kant nazywa dobrem najwyższym, muszą być pojmowane jako możliwe do realizacji w przyrodzie[408]. Guyer wydaje się jednak mieć w tej kwestii rację jedynie częściowo. Mimo faktycznej obecności elementów teleologii w etycznej koncepcji Kanta, nie jest to jednak etyka teleologiczna. Guyer trafnie wskazuje na sposoby manifestowania się pewnej myśli teleologicznej w systemie Kanta, ponieważ faktycznie Kantowska doktryna cnoty zakłada przyjmowanie celów będących jednocześnie obowiązkami, a racjonalność świata, zdaniem filozofa z Królewca wymaga, by ludzkie cele były realizowalne w świecie. Jednak to nie ostateczny cel, jakim jest człowieczeństwo w sobie, wyznacza powinność działania, ale formalna zasada będąca wyrazem racjonalnej woli. Jeśli twierdzimy, że w systemie Kanta racjonalność przestrzegania moralnego prawa wiąże się z ostatecznym celem, to tylko w takim znaczeniu, że,

[404] Tamże, s. 245-246.
[405] Tamże, s. 246.
[406] KU 51-52.
[407] Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, s. 27.
[408] Guyer, *Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant's Ethics*, „The Journal of Value Inquiry" 36(2002), s. 161–186.

jak zakłada filozof, w przyrodzie zawarta jest pewna celowość, dzięki której nasze moralne starania mają szansę się urzeczywistnić i ostatecznie, w całościowym rozrachunku, przynieść szczęśliwość i spełnienie sprawcy.

Choć, jak pisaliśmy w II. rozdziale, pojawiają się w ostatnich dekadach próby interpretowania filozofii moralnej Kanta w duchu teleologii etyki cnót, nie znajduje to jednak wystarczającego uzasadnienia. Jak się wydaje, nie można na Kantowskiej koncepcji teleologii wybudować współczesnej etyki cnót w wersji kantowskiej. Cnota w systemie etycznym filozofa z Królewca nie posiada prymatu ontologicznego wobec wartości działania, a taki prymat jest elementem charakterystycznym czystej etyki cnót[409]. Przedstawiciele tej koncepcji definiują dobro moralne jako to, co jest charakterystyczne dla działania cnotliwego podmiotu i właśnie dzięki temu, że przynależy do tego podmiotu. Słuszność działań zależy od tego, kto je podejmuje, jest definiowana w kategoriach właściwych stanów wewnętrznych podmiotu (jak pisze Slote, „działanie szlachetne – np. odważne – jest takie właśnie, ponieważ wybiera je osoba posiadająca cnoty"[410]). Nawet jeśli założyć za O'Neil, że kategoria maksym jest dla Kanta kategorią bardziej znaczącą od kategorii prawa lub że obowiązek samodoskonalenia jest dla tego filozofa najważniejszym spośród obowiązków etycznych, jak uważa Louden, to założenia te nie są równoznaczne z przyznaniem prymatu ontologicznego cnocie czy charakterowi wobec słuszności działania. Żeby to wyraźniej dostrzec, przyjrzyjmy się prezentowanemu w II rozdziale (paragraf 4.3.) rozumowaniu Johnsona, ukazującemu, pod jakimi warunkami można uznać prymat cnoty nad słusznością działania. Przypomnijmy to rozumowanie: jeśli rzeczywiście etyka Kantowska wpisywałaby się w schemat etyki cnót („słuszne działanie to takie działanie, którego spełnianie jest właściwe pewnemu podmiotowi *P*"), to oprócz określenia słusznego działania jako charakterystycznego dla podmiotu *P,* podmiot *P* musiałby być podstawą, źródłem słusznego działania. Jeśli podmiotem *P* byłaby np. dobra wola, jak w interpretacji Herman, nasz schemat przyjąłby następującą formę: „słuszne działanie to takie działanie, którego spełnianie jest właściwe dobrej woli". Wówczas to, co po prawej stronie definicji (dobra wola) musiałoby być podstawą dla imperatywu kategorycznego. Z pozoru może się wydawać, że zaprezentowany schemat jest kompatybilny z etyką Kantowską, ponieważ naszym obowiązkiem jest dostosowywać się do zasady, jaką przyjmuje dobra wola. Nie występuje jednak drugi istotny tu element – element, który czyni prawą stronę naszej definicji podstawą. Jeśli prawa strona

[409] Wprawdzie słaba wersja współczesnej etyki cnót nie wymaga prymatu ontologicznego cnoty nad działaniem a jedynie prymatu poznawczego, to jak się wydaje, jedynie wersja mocna (czysta etyka cnót) wpisuje się w całkiem nowy paradygmat współczesnej etyki cnót. Wersje słabe kontynuują jedynie tradycję budowania teorii cnót jako części systemu etyki np. deontologicznej. Tradycyjni interpretatorzy kantyzmu również nie odmawiają znaczenia kategorii cnoty u Kanta. Nowy paradygmat stanowi tu dopiero współczesna etyka cnót w wersji radykalnej, czystej (jest to „etyka cnót odwołująca się do podmiotu" w przeciwieństwie do „etyki cnót skupionej na podmiocie").

[410] M. Slote, *Etyka cnót – odwołanie się do podmiotu*, [w:] *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtal, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2004, s. 166.

definicji byłaby podstawowa, Kant musiałby być w stanie charakteryzować dobrą wolę niezależnie od zasady obowiązku, a określenie dobrej woli jest niemożliwe bez zastosowania idei imperatywu kategorycznego[411]. Sposób przedstawienia dobrej woli w *Uzasadnieniu* jako czegoś, co w pełni i jasno potrafimy uchwycić intelektualnie, to tylko zabieg retoryczny. Kant w ten sposób przedstawia, jak to się dzieje, że odkrywamy fundamentalną zasadę moralności. Filozof jest bowiem pewien, że jest to zasada, której każdy człowiek używa, kiedy rozważa, co musi zrobić[412]. Ten porządek odkrycia nie jest jednak porządkiem ontologicznego prymatu. W porządku odkrycia fundamentalna zasada obowiązku jest – jak pisze Kant – tą samą, co zasada dobrej woli. Stwierdzenie to jednak opiera się na idei, że tym, co czyni dobrą wolę dobrą jest jej zdolność do rozważania i decydowania z pomocą fundamentalnej zasady moralności, co należy czynić. Autorytet imperatywu kategorycznego (to, że wzbudza nasz szacunek) nie tkwi w fakcie, że jest on zasadą dobrej woli, ale jest właśnie odwrotnie[413].

Jak zauważa Johnson, fragment z *Uzasadnienia*, w którym Kant argumentuje, że cel w sobie (człowieczeństwo w osobie) jest podstawą imperatywu kategorycznego (podobnie jak i wartość dobrej woli)[414] wydaje się przeczyć generalnemu spojrzeniu filozofa z Królewca na moralną wartość. Tylko z pozoru Kant twierdzi tam, że istnieje unikatowa wartość, która jest podstawą moralnego prawa. Posiadać wartość w rozumieniu filozofa, to znaczy być obiektem racjonalnego chcenia[415]; mieć absolutną wartość, to być absolutnie (w każdych możliwych okolicznościach) obiektem racjonalnego chcenia. Więc choć odkrycie czegoś, co posiada absolutną wartość jest dowodem, że istnieje imperatyw kategoryczny (imperatyw, który koniecznie obliguje wszystkie racjonalne podmioty), to owo odkrycie nie pokazuje, że kierunek ontologicznego prymatu w zaprezentowanej powyżej definicji Johnsona przebiega z prawej strony do lewej, czyli, że wartość racjonalnej natury czy dobrej woli jest źródłem imperatywu kategorycznego. Jak wskazuje Johnson, to, że nasze chcenia są związane przez imperatyw kategoryczny, jest powodem, że człowieczeństwo i dobra wola posiadają wartość. To nie istnienie celu, ale jego chcenie jest tym, co ustanawia prawo. Bycie celem samym w sobie nie jest niczym innym dla Kanta, niż byciem samym w sobie obiektem racjonalnego chcenia. Powód, dla którego chcenie celu nadaje prawo, sprowadza się do tego, że racjonalne chcenie jest autonomiczne, o czym pisaliśmy w rozdziale I. Racjonalna wola musi, ze względu na fakt bycia racjonalną wolą, być związana z uniwersalnym prawem. Twierdzenie, że musi istnieć jakaś wartość, która by była podstawą dla uzgodnienia woli z moralnym prawem, to przyznanie, że

[411] Johnson, *Was Kant a Virtue Ethicist?*, s. 69.
[412] Gr 403.
[413] Johnson, *Was Kant a Virtue Ethicist?*, s. 69.
[414] Gr 428.
[415] KpV 58-65.

racjonalna wola jest heteronomiczna[416]. Jeśli chodzi o koncepcję Herman, to jak podkreśla Johnson, Kant nie potrzebuje uzasadnienia dla imperatywu kategorycznego (dla wymogów moralności) w jakiejś dodatkowej wartości. Ostateczny cel, cel w sobie nie jest niczym więcej niż tylko tym, czego chce racjonalna wola. Szacunkiem darzymy cel sam w sobie z tego powodu, że jesteśmy racjonalni[417].

Prawo jest zatem w systemie Kanta kategorią bardziej pierwotną niż cnota, choć trudno też zarzucać Kantowi, że koncentruje się jedynie na słuszności działań jako kategorii całkowicie odrębnej od konsekwencji działań czy cech podmiotu. Nie jest to zatem taki sam deontologizm, jak u brytyjskich racjonalistów-intuicjonistów. Nie słuszność poszczególnych czynów jest dla Kanta najważniejsza, ale raczej zasady[418]. Kant bardziej koncentruje się na zasadach niż ideale, choć w pewnym sensie wydaje się sytuować poza sztywnym podziałem na etykę czynu i etykę cnoty. Z jednej strony bowiem podstawowy jest dla jego etyki system obowiązków, ale z drugiej strony nazywa się on doktryną cnoty[419]. Z jednej strony pisze o imperatywie działania, z drugiej strony o dobrej woli i właściwej motywacji podmiotu. Znaczącą rolę w systemie etycznym Kanta pełni też kategoria maksym, a jeśli chcielibyśmy zapytać, czy maksymy są charakterystyką działań, do których się odnoszą, czy podmiotów, które je przyjmują, należy odpowiedzieć, jak wskazuje Wood, że do obu[420]. Zauważmy też przy tym, że Kantowska charakterystyka struktury podmiotu *de facto* nie do końca wpisuje się w sygnalizowany w rozdziale II. podział na strukturę przekonaniową i emocjonalno-wolicjonalną. Choć, jak pamiętamy, przypisuje się systemowi Kanta tę pierwszą strukturę, to wydaje się, że Kantowska koncentracja na motywacji właśnie łamie ten schemat przeciwstawiający zewnętrzne działanie podmiotowi. Woli (choć rozumnej) nie da się zredukować do samych przekonań. Ponadto choć podstawową oceną etyczną jest dla Kanta ocena działania a nie osoby, to wartościując działanie, bierzmy też pod uwagę elementy podmiotowe (motywacja, maksymy). Jak zaznacza w *Pedagogice*, „zasady muszą wyrastać z samego człowieka”[421].

Choć teleologia stanowi dla Kanta z zasady odrębny porządek od moralności, to jednak przenika w pewnej mierze do jego systemu etycznego. O tym, że perspektywa naturalnych celów człowieka, jego spełnienia i szczęśliwości ma dla filozofa z Królewca niebagatelne znaczenie, świadczy Kantowska koncepcja dobra najwyższego. Kwestię tę rozwiniemy w kolejnym paragrafie.

[416] Johnson, *Was Kant a Virtue Ethicist?*, s. 70.
[417] Tamże, s. 71-74.
[418] Wood, *Kantian Ethics*, 142-143.
[419] Tamże, s. 143.
[420] Wood, *Kantian Ethics*, 143.
[421] P 480.

3.4. Szczęście i moralność: summum bonum

Kantowska koncepcja fundamentalnej zasady moralności wprowadza radykalny rozłam między ludzką moralnością a naturą: celem moralności jest doskonałość naszej zdolności wyboru, a nie doskonałość naszej naturalnej kondycji lub zaspokojenie naturalnych pragnień. Siła ludzkiego wyboru jest ponadto dla Kanta wolna od determinacji historycznej i przyrodniczej oraz jest ekspresją naszego noumenalnego charakteru a nie uczestniczenia w fenomenalnym, przyczynowym porządku natury. Filozof z Królewca nie ignorował jednak naturalnego celu człowieka, szczęśliwości, osiąganego przez doskonalenie naszej kondycji, ani nie pozostawiał rozłamu, który stworzył miedzy wolnością a naturą, całkowicie niezasklepionym[422].

Jak pisze filozof w *Krytyce praktycznego rozumu*: „nie jest rzeczą niemożliwą, że moralność usposobienia posiada jako przyczyna (…) pośrednią (…) konieczną łączność ze szczęśliwością jako skutkiem w świecie zmysłowym"[423]. Dalej dobitnie to podkreśla, odwołując się już do kluczowego tu pojęcia najwyższego dobra (*summum bonum*), którego jednym składnikiem jest cnota, a drugim szczęśliwość: „Jednak w zadaniu praktycznym czystego rozumu, tj. w koniecznej pracy nad najwyższym dobrem, wymaga się koniecznie takiej łączności – powinniśmy się starać pomnażać najwyższe dobro (które zatem musi być przecież możliwe). A więc wymaga się również istnienia różnej od przyrody przyczyny całkowitej przyrody, która zawierałaby podstawę tej łączności, a mianowicie dokładnej zgodności szczęśliwości z moralnością. Ta zaś naczelna przyczyna powinna zawierać podstawę zgodności przyrody nie tylko z prawem woli istot rozumnych, lecz także z przedstawieniem tego prawa, o ile te istoty ustanawiają je sobie jako naczelny wyznacznik woli, a zatem nie tylko z moralnością odnośnie formy, lecz też z moralnością jako pobudką, tj. z usposobieniem moralnym. Najwyższe dobro jest więc możliwe w świecie tylko o tyle, o ile przyjmiemy naczelną przyczynę przyrody, która posiada przyczynowość, odpowiadającą usposobieniu moralnemu"[424]. Jeśli powinniśmy

[422] Guyer, *Kantian Perfectionism* [w:] *Perfecting Virtue. New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*, red. L. Jost I J. Wuerth, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 210.
[423] KpV 115.
[424] Tamże 125. Kanta teleologia prowadzi więc ku teologii. Filozof, rozwijając teorię najwyższego dobra, wskazuje, że należy zakładać, iż tylko wówczas działanie zgodnie z wymaganiami obowiązku jest racjonalne, gdy uwierzymy, że jest co najmniej prawdopodobne, by przedmiot naszego działania z obowiązku został zrealizowany, lub gdy możemy wierzyć, że prawa natury są co najmniej kompatybilne z realizacją celu naszego działania z obowiązku. Możemy w to wierzyć tylko wtedy, gdy wierzymy, że „najwyższy rozum, który nakazuje w zgodzie z moralnym prawem" jest „w tym samym czasie przyczyną natury" (KpV A810 B838), lub jeśli „przyjmiemy naczelną przyczynę przyrody, która posiada przyczynowość, odpowiadającą usposobieniu moralnemu" (KpV 125; Guyer, *Kantian Perfectionism*, s. 212). Kant czyni jasnym w dwóch pierwszych *Krytykach*, że wiara w istnienie Boga zrodzona przez ten argument jest kwestią praktycznej wiary, a nie teoretycznej wiedzy (Guyer, *Kantian Perfectionism*, s. 212; KpV 143). Dla Kanta naszym jedynym uprawomocnieniem dla przypisania Bogu tych cech, które wychodzą poza doświadczane w przyrodzie, jest to, że musimy myśleć o Bogu w takich kategoriach, by traktować Go jako grającego zasadniczą rolę w podtrzymywaniu możliwości, iż szczęście wprowadzone przez cnotę może być właśnie realizowane w przyrodzie (Guyer, *Kantian Perfectionism*, s. 212). W *Krytyce praktycznego rozumu* czytamy: „Do obowiązku należy tu tylko praca nad wytworzeniem i pomnażaniem w świecie najwyższego

pomnażać najwyższe dobro, które łączy moralność ze szczęśliwością, to taka łączność musi być możliwa.

Mimo krytyki starożytnych koncepcji moralnych i krytyki używania w etyce pojęcia ostatecznego celu, filozof z Królewca włącza tenże ostateczny cel do swojej własnej doktryny właśnie pod nazwą najwyższego dobra, jako „nieuwarunkowan[ej] całoś[ci] przedmiotu czystego praktycznego rozumu"[425] (właśnie całość, kompletność, jest istotną cechą tego dobra i ważnym kryterium jego obecności)[426]. Jak zauważa Guyer, Kanta argument za koniecznością najwyższego dobra jako jedności cnoty i szczęśliwości oraz za koniecznością praktycznej wiary w postulaty czystego rozumu praktycznego jako warunków możliwości tego ostatecznego celu pozostaje faktycznie kulminacyjnym argumentem w każdej z jego trzech *Krytyk*[427]. Wagę, centralność tej koncepcji dla Kanta widzimy też w jego wykładach z etyki, które zazwyczaj rozpoczyna, pokazując, jak żadna z antycznych teorii najwyższego dobra nie ujmowała właściwie relacji między cnotą i szczęśliwością oraz podkreślając tym samym, że jednym z celów moralnej filozofii, lub nawet jej celem fundamentalnym, musi być odpowiednie uchwycenie tego związku[428].

Jak zauważa Guyer, Kant, usuwając na początku wszelki związek między moralnością i przyrodą, rekonstruuje następnie dwojaki związek między nimi. Po pierwsze, choć szczęście, zaspokajanie naturalnych potrzeb, nie może być ani motywem moralności ani jej bezpośrednim celem, to może być jej przedmiotem pośrednim. Po drugie, jeśli szczęście może być zdobyte jedynie przy udziale natury a ten pośredni przedmiot moralności, o który się staramy dla celów moralnych powinien być dla nas osiągalny, by starania te były racjonalne, to musimy wierzyć, że prawa natury są co najmniej kompatybilne z ludzkim szczęściem[429]. Choć Kant pisze, że ludzka wolność wybierania słusznych działań nie może nigdy być produktem natury, to możemy i musimy widzieć naturę jako zmierzającą do wytworzenia w nas dyscypliny lub kontroli nad naszymi pragnieniami. Potrzebujemy tego, by czynić nasz wolny wybór działania z obowiązku efektywnym w świecie przyrody[430]. Kant zatem umieszcza ludzkość na centralnej pozycji w systemie przyrody, ale inaczej niż ma to miejsce np. w teorii Christiana Wolffa. Cała natura może być widziana jako system zmierzający do rozwoju ludzkiej wolności czy autonomii, ale natura nigdy nie może sama z siebie stworzyć ludzkiej autonomii. Może co najwyżej stworzyć

---

dobra; możliwości jego możemy więc wymagać, nasz rozum jednak uważa ją za możliwą do pomyślenia tylko przy założeniu najwyższej umysłowości" (KpV 126).

[425] KpV 108.

[426] L. Denis, *A Kantian Conception of Human Flourishing* [w:] *Perfecting Virtue. New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*, red. L. Jost I J. Wuerth, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 171.

[427] Guyer, *Kantian Perfectionism* , s. 210.

[428] Tamże, s. 210-211.

[429] Guyer, *Kantian Perfectionism* , s. 212-213.

[430] Tamże, s. 213; KU 429-34.

konieczny warunek do ćwiczenia ludzkiej autonomii, to znaczy dyscyplinę nad naszymi pragnieniami i możliwości do realizacji pośredniego przedmiotu ludzkiej autonomii – szczęścia. Obraz natury jako zgodnej z naszą moralnością jest to zatem postulat czystego praktycznego rozumu[431].

Należy przy tym zauważyć, że w perfekcjonistycznej tradycji od Arystotelesa do wolffistów doskonałość i szczęście są bezpośrednio połączone ze sobą. U Arystotelesa ludzka doskonałość przynosi największe szczęście, u Wolffa doskonałość wewnętrznych i zewnętrznych ludzkich uwarunkowań prowadzi bezpośrednio do szczęścia[432]. U Kanta takiego prostego przełożenia nie znajdziemy. Mimo to w koncepcji Kantowskiej sfera szczęśliwości, celów naturalnych wbrew pozorom jest bardzo istotna. Filozof, włączając ją do koncepcji dobra najwyższego, przyznaje, że jest ona ważnym elementem tego dobra, jego elementem koniecznym. Cnota jest najwyższym, nieuwarunkowanym elementem najwyższego dobra, szczęście zaś – warunkowym elementem; jednakże oba te elementy są konieczne[433]. Cnota wyraża ludzką godność bycia szczęśliwym, szczęście – konieczny skutek moralności[434]. Zależne od inklinacji cele, które konstytuują szczęście w najwyższym dobru, są harmonizowane i porządkowane nie tylko między sobą, ale również, i to bardziej fundamentalnie, przez ich relację do moralności. Dzięki tej organizacji stają się obiektywnie dobre[435].

Najwyższe dobro jako cel przedstawiany nam przez czysty praktyczny rozum, musi być przez nas promowane[436]. Choć należy zauważyć, że zazwyczaj Kant utożsamia promowanie najwyższego dobra z przestrzeganiem priorytetu moralnych wymagań, co sugeruje, że promowanie go nie nakazuje przyjęcia go jako oddzielnego celu[437]. Ponadto najwyższe dobro Kant traktuje jako cel, który rozwijany jest przez moralność, a nie odwrotnie (nie jako cel wcześniejszy niż moralność)[438]. Rozpoznanie tego celu prowadzi nas do „specjalnego punktu odniesienia dla ujednolicenia wszystkich celów"[439], czego z kolei szuka ludzki rozum[440].

Mamy jednak też obowiązek dbać o naszą szczęśliwość – ze względu na to, że służy ona moralności[441]. Kant pisze o tym m.in. w *Uzasadnieniu*: „Zabezpieczyć swą własną szczęśliwość jest obowiązkiem (przynajmniej pośrednio), albowiem brak zadowolenia ze swego

[431] Guyer, *Kantian Perfectionism*, s. 213.
[432] Tamże, s. 213-214.
[433] Por. KpV 110
[434] Por. Tamże 119, 110.
[435] Denis, *A Kantian Conception …*, s. 172-173.
[436] Por. KpV 113, 119, 122, 125.
[437] Por. R 5, 97-98.
[438] Por. KpV 109, Rel 5.
[439] Rel 5, KpV 108.
[440] Denis, *A Kantian Conception …, s.* 171-172.
[441] Choć, zauważmy, tutaj promowanie szczęścia ma trochę inne uzasadnienie niż odniesienie do nakazu promowania dobra najwyższego, czyli pośrednio do nakazu promowania szczęścia: sprowadza wartość szczęśliwości do wartości instrumentalnej.

stanu w natłoku wielu trosk i wśród niezaspokojonych potrzeb łatwo mógłby się stać wielką pokusą do *uchybienia obowiązkom*"[442]. Choć należy zabiegać o szczęśliwość tylko z pobudek moralnych. Różnica miedzy systemem Kanta a systemami eudajmonistycznymi leży bowiem właśnie w motywacji: mamy dbać o naszą sferę naturalnych pragnień nie z pobudek egoistycznych, ale moralnych.

Szczęśliwość nie może więc pozostawać celem samym w sobie. Dodatkową ważną racją za tym jest fakt, że w pełni pojawia się jedynie jako skutek uboczny cnoty. Zdaniem autora *Krytyk* cnota ma swój wymiar estetyczny, bezpośrednio związany ze szczęśliwością. Istnieje tak zwany właściwy temperament cnoty: pogoda[443]. Kant, wchodząc w *Religii* w dyskusję z Schillerem, najpierw zaprzecza takiemu empirycznemu ujęciu, ale potem przyznaje, że „gracje idą w parze z cnotą". Dodatkowo w *Metafizyce moralności* we fragmencie o etycznej ascetyce, czyli praktykowaniu cnoty, oprócz jej części negatywnej – znoszeniu przeciwności, wyróżnia też część pozytywną, którą jest wesołość w spełnianiu swych obowiązków. To „nieustannie wesołe serce" (czy też „ochocze": *fröhlich, hilaris*)[444] jest dla Kanta „stanem czysto moralnym". Przyczyną tej wesołości jest między innymi to, że mamy czyste sumienie, wesołość bowiem „towarzyszy cnocie"[445]. Podobnie pisze w *Religii*, że „pogodne serce w przestrzeganiu swego obowiązku (…) jest znakiem autentyczności cnotliwego usposobienia"[446]. Bez tego pogodnego nastroju, jak pisze, nigdy nie jest się pewnym „że umiłowało się dobro, tj. że przyjęło się je do swojej maksymy"[447]. Również w *Pedagogice* podkreśla, że „jedynie radosne serce jest zdolne do znajdowania przyjemności w tym, co dobre"[448], a „wesołość serca pochodzi z tego, że nie ma się sobie nic do zarzucenia"[449]. Kant zatem trochę po arystotelesowsku widzi tu harmonizowanie pragnień i uczuć z dobrym działaniem – pogodę i wesołość – jako znak cnoty.

Ta „wesołość" ma też jednak swą stronę transcendentalną[450]: wyrasta przynajmniej częściowo ze „świadomości odzyskanej wolności" po tym jak udało się przezwyciężyć przeciwne moralności skłonności[451]. Kant wielokrotnie podkreśla, że na cnotliwą dyspozycję, „stan moralnego zdrowia" wskazuje radość w wykonywaniu obowiązków. Według Ameriksa[452] twierdzenie takie wymagane jest przez jego koncepcję wolności: prawdziwie cnotliwy podmiot,

[442] Gr 399; podkreślenie oryginalne.
[443] Rel 24 przypis.
[444] MS 484-86.
[445] Tamże 484-5.
[446] Rel 23-24, przypis.
[447] Tamże.
[448] P 484.
[449] Tamże 488.
[450] Louden, *Kant' impure..*, s. 51.
[451] MS 485; por. KpV 160-161.
[452] K. Americs, *Kant on the Good Will,* [w:] *Gründlegung zur Metaphisik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*, red. O. Höffe, s. 40, [za:] Allison, *Kant's…*, s 163.

charakteryzujący się samokontrolą, to raczej osoba, która odczuwa niewiele lub nie odczuwa żadnych pokus, niż ktoś zaangażowany w stałe i heroiczne zmagania z pokusami. Tak właśnie wyraża się brak otwartości na pokusy podejmowania działań przeciwnych wobec tego, co czyni możliwym radość w wykonywaniu obowiązków[453]. Ponadto sama racjonalność świata wymaga, by cnota ostatecznie przyniosła szczęśliwość.

Możliwość szczęśliwości (podporządkowanej oczywiście ograniczeniom moralności) jako możliwość spełniania się w naturalnych rolach, relacjach i aktywnościach jest pochodną dbania o moralność usposobienia. Wówczas jesteśmy „godni" szczęścia i do niego zdolni (szczęścia jako najpełniejszej realizacji swej ludzkiej natury). Szczęście w najwyższym dobru nie jest bowiem rozumiane przez Kanta jako „samolubna" emocja ale „powszechna szczęśliwość", nie jako niezależny, jedynie naturalny, cel samej moralności, ale jako realizowanie w pozytywny sposób szacunku dla innych osób, czyli promowanie ich dobra, ich celów. To zadanie wpisuje się w obowiązek promowania uniwersalnej szczęśliwości[454]. Jednakże ważne jest w tym kontekście to, że tak długo, jak ten pochodny, ale pozytywny obowiązek ma mieć moralną wartość, nie może być motywowany przez pożądanie szczęścia – własnego czy czyjegoś, ale jedynie przez nasz szacunek do moralnego prawa[455]. Jak pisze Kant w *Krytyce czystego rozumu*: „Wolność bowiem, po części pobudzana, po części ograniczana przez prawa etyczne, byłaby sama przyczyną powszechnej szczęśliwości"[456]. Można stwierdzić w związku z tym, że wartość tego, co pozostaje poza ściśle rozumianą moralnością w ujęciu Kanta (np. obszar naszych relacji, naturalnych pragnień) pochodzi z poziomu wyższego. Sfera teleologii, szczęśliwości, nie podlega ocenie moralnej jako taka, ale ponieważ mamy obowiązek promować dla celów moralnych ową szczęśliwość jako element dobra najwyższego, zyskuje taką wartość pośrednio.

Kantowska koncepcja dobra najwyższego może też, jak się zdaje, rzucić nowe światło na zarzut fetyszyzacji moralności. Krytycy koncepcji Kanta pytają, czy nie lepszą jest osoba, która szczerze pragnie dobra innych, cieszy się wraz z nimi i emocjonalnie solidaryzuje z cierpiącymi, a martwi ją zło na świecie niż osoba, która jedynie właściwie postępuje z poczucia obowiązku; czy nie lepiej też czasem mieć motywację inną niż moralna, np. pomagając żonie lub służąc Bogu raczej z miłości niż z obowiązku. Kantowska koncepcja dobra najwyższego daje nam pewne rozwiązanie: ocena osoby nie ogranicza się do obszaru jedynie wąsko rozumianej moralności (tak, jak ją rozumie Kant w sensie ścisłym), ale o dobroci człowieka możemy mówić w szerszym znaczeniu – w odniesieniu do dobra najwyższego. Skoro najwyższe dobro to suma

[453] Allison, *Kant's…*, s 163.
[454] Guyer, *Kantian Perfectionism* , s. 210-211.
[455] Tamże, s. 211-212.
[456] KrV A809 B837.

dobra moralnego i szczęśliwości, to patrząc z takiej całościowej perspektywy, lepszym człowiekiem (to znaczy bliższym ideałowi człowieka – łączącemu moralności i teleologię, czyli doskonałość też sfery naturalnej), jest ten, który zarówno ma wolę postępowania z obowiązku jak i inne cechy, od których zależy spełnienie człowieka, tj. pielęgnuje relacje z innymi, dba o rozwój duchowy, intelektualny itd., a więc jest mądry, wrażliwy, czuły i współczujący. Człowiek spełniający się jako człowiek czasem działa z czysto moralnej motywacji, a czasem po prostu z przyjaźni czy sympatii i z punktu widzenia teleologii można oceniać go wyżej niż tego, który pozbawiony jest ludzkich odruchów a całe swoje życie widzi tylko jako ciąg działań, które powinien spełnić, często czyniąc to z największą niechęcią. Te cechy i motywacje choć sytuują się poza tym, co należy do wąsko rozumianej Kantowskiej moralności, podpadają pod obszar antropologii, szerzej teleologii i składają się na obraz człowieka zbliżającego się do osiągnięcia dobra najwyższego, którego tylko częścią jest dobro moralne i do którego realizowania jesteśmy moralnie zobowiązani[457]. W tym obszarze mamy też miejsce na motywację emocjonalną i cały bagaż właściwych pragnień, które możemy oceniać z tej właśnie perspektywy jako przynależne osobie, która osiąga pełnię swojego rozwoju jako człowiek.

Jest to perspektywa ważna o tyle, że motywowanie obowiązkiem *stricte* moralnym zdaje się być właściwe bardzo wąskiej grupie ludzkich działań. Przypomnijmy sobie próby obrony motywacji emocjonalnej z rozdziału drugiego (3.2.2). Zwróćmy uwagę, że w przypadku rozważanej sytuacji pomocy przyjacielowi / małżonkowi możemy wyróżnić aż trzy, a nie dwa typy motywacji. Po pierwsze osoba może być motywowana do działania klasycznie czystym uczuciem sympatii do przyjaciela. Pomaga mu wówczas jedynie dlatego, że miło jest mu pomagać osobie, którą lubi. Jest to przykład Kantowskiego filantropa. Drugim przypadkiem jest klasyczne Kantowskie działanie z moralnego obowiązku, czyli z szacunku do moralnego prawa. Ale może być jeszcze jeden typ motywacji. Kerstein pisał, jak wspominaliśmy w drugim rozdziale, że nie wydaje się budzić naszego oporu motywowanie obowiązkiem w sytuacji, gdy np. żona ratuje swego męża-alkoholika, z którym jest głęboko pokłócona. Możemy jednak pytać, czy rzeczywiście działa ona wówczas z klasycznej Kantowskiej motywacji moralnej, to znaczy z szacunku do moralnego prawa, z poczucia, że jest to moralnie powinne, że tego wymaga moralność, czy raczej z poczucia obowiązku innego typu: zobowiązania wobec męża, poczucia odpowiedzialności za niego. Jest to nadal motywacja rozumowa, ale jednak nie motywacja *stricte* płynąca z poczucia powinności spełnienia wymagań moralności – raczej płynąca z wymagań miłości. Wspomniana żona nie powie, że ratuje tego człowieka, ponieważ jest to moralnie słuszne, tylko że ratuje tego człowieka, dlatego, że jest za niego odpowiedzialna, nadal go kocha jako swego męża, a miłość wymaga pomagania kochanej osobie. Podobnie

[457] Por. KpV 129-130.

w przypadku przyjaźni, nawet gdy przytłoczą mnie własne zmartwienia i pokłócę się z przyjacielem, nadal w imię tej przyjaźni pójdę mu pomóc, bo tego wymaga przyjaźń. Nie kieruje mną już w tej sytuacji uczucie sympatii, tylko rozumna motywacja, ale nie wprost i bezpośrednio po Kantowsku moralna. Działam nie z poczucia moralnej słuszności tego aktu, ale z poczucia odpowiedzialności za osobę, z obowiązku miłości czy przyjaźni. Choć też nie z samej przyjemnej emocji, a z poczucia, że relacja ta ode mnie tego wymaga. Zatem takie działanie żony czy przyjaciela nie zawiera się w ściśle pojętym obszarze Kantowskiej moralności, ale jednocześnie ocena tej osoby może być prowadzona z perspektywy teleologii[458]. Oczywiście wykluczywszy, że żona faktycznie nie działa z pobudek po kantowsku czystko moralnych, to znaczy gdy ma świadomość, że relacja już faktycznie nie funkcjonuje i rzeczywiście pomaga mężowi z czystego poczucia, że tego wymaga moralność.

Uwzględnienie perspektywy dobra najwyższego usprawiedliwia też wydzielenie antropologii poza obszar wąsko rozumianej etyki (problem zasygnalizowany w poprzednim paragrafie tego rozdziału), nie ujmując tej pierwszej właściwej jej wartości i miejsca pośród nauk o tym, co najważniejsze dla człowieka. Możemy traktować antropologię jako obszar różny od sfery ściśle moralnej odnoszącej się do powinności działania bez uszczerbku dla naszych intuicji moralnych, ponieważ stanowi ona obszar komplementarny wobec ściśle moralnego. Antropologia jako część teleologii dopełnia Kantowski projekt systemu szeroko pojętej etyki.

*

Jak widzimy, emocje empiryczne należą według Kanta jedynie do szeroko rozumianej dziedziny moralności. Dla filozofa z Królewca etyka w szerokim rozumieniu obejmuje też antropologię i teleologię jako obszary ludzkiego spełniania się i obszary właściwe jednej z części najwyższego dobra. Wąsko rozumiana moralność, czyli sfera normatywnej powinności działania, jest to zaś to, co Kant konceptualnie wyseparował z tego szerszego obszaru pod postacią działania z obowiązku. Moralności w sensie wąskim emocje empiryczne jedynie służą.

Rozdzielnie tych dwóch sfer – etyki w wąskim, ścisłym sensie i teleologii (by znów w koncepcji dobra najwyższego się spotkały) to niewątpliwie jeden z najważniejszych kroków milowych w historii etyki. Zarzucanie Kantowi, że przez to wyeliminował emocje z moralności jest niezrozumieniem tego, jakie w systemie filozofa pełnią one funkcje, jakie miejsce zajmują,

[458] Na podobnej zasadzie można poprowadzić obronę moralności motywacji *de re* w kantyzmie (przeciwstawianej motywacji *de dicto*), tzn. motywowania nie samym przekonaniem, że coś jest słuszne, ale konkretnymi powodami, dla których owo działanie jest słuszne.

że składają się na pełny obraz człowieka i jego wizji spełnienia właśnie jako przynależne do obszaru teleologii w postaci antropologii praktycznej.

Jak należałoby ponadto zauważyć, to nie problem obecności w moralności uczuć samych w sobie wydaje się najważniejszą trudnością systemu etycznego Kanta. Sedno zarzutu powinno być skierowane gdzie indziej. Kant nie wyklucza bowiem z obszaru ściśle rozumianej moralności emocji jako takich (*vide* szacunek do prawa), ale jedynie emocje, które nie są nakierowane wprost na moralność, czyli, jak by powiedział Kant, nie wyrażają zainteresowania w czynie a jedynie zainteresowanie przedmiotem czynu. To jest już jednak inny zarzut, zarzut fetyszyzacji moralności. Tu zaś odpowiedzią może być właśnie koncepcja *summum bonum*.

Ostatecznie rekapitulując ten rozdział, należałoby stwierdzić, że możemy bronić udziału emocji w strukturze moralnego działania w etyce Kanta. Część z tych emocji zdaje się zawierać rys kognitywny. Dodatkowo, rozwijając pragmatyczną antropologię w służbie moralności i ideę najwyższego dobra, dobitnie przełamuje Kant przypisywany mu skrajny dualizm i antynaturalizm.

Zakończenie

Wielu z nas zapewne zgodzi się, że dystynkcje są pożyteczne – z jednej strony porządkują obszary, które badamy, z drugiej – pokazują złożoność i wieloaspektowość świata. To, co jest powinne niezależnie od naszych pragnień i to, do czego popycha nas wewnętrzna emocjonalna skłonność to dwa porządki niezaprzeczalnie doświadczane przez nas w codzienności. Oczywiście w życiu łady te mieszają się w najróżniejszych konfiguracjach, ale żeby je dostrzec, trzeba je najpierw wyseparować. Kant pisał, że jest jak chemik, który wydziela konkretne czynniki z większych mieszanin. To, że pijąc wodę, nie widzimy atomów tlenu i wodoru, z których zbudowana jest jej substancja, nie znaczy, że atomów tych nie można z niej wyodrębnić, choćby konceptualnie.

Jak mają się do siebie te dwie wydzielone (konceptualnie) przez Kanta dziedziny? Czy emocje, sfera empirii, mogą partycypować w moralności? Kant zdawał sobie jednak sprawę z wagi porządku natury w ludzkim życiu i moralności. Współczesne interpretacje jego myśli starają się to wydobywać. Po pierwsze podkreśla się, że emocje nie są z natury przeszkodami dla moralnego działania, a nawet, że mogą jej służyć. Po drugie niektórzy twierdzą, że emocje są wręcz konieczne, by zaistniało dobre moralnie działanie. Po trzecie w końcu, najbardziej radykalni komentatorzy Kanta dowodzą, że w systemie filozofa empiryczne emocje mają wartość wewnętrzną.

W rozprawie tej pytaliśmy, czy przedstawione ujęcia nie są sprzeczne z założeniami etyki samego Kanta. Teoria moralności autora *Krytyk*, jak widzieliśmy, jest niewątpliwie teorią racjonalistyczną w tym sensie, że Kant w rozumie widzi źródło moralności, motywacja moralna jest dla niego motywacją racjonalną a warunkiem moralnego działania – istnienie (rozumnej) wolności. I. rozdział prezentował trzy główne powody przyjęcia przez Kanta racjonalistycznych założeń w etyce. Filozof z Królewca chciał w ten sposób zapewnić moralności przede wszystkim obiektywną obowiązywalność, absolutny charakter i zagwarantować wolność moralnych podmiotów. Czy wobec powyższego poszukiwanie w Kanta wizji moralności miejsca dla emocji jest nieporozumieniem? Jak mogliśmy się przekonać, niekoniecznie, ponieważ emocje nie muszą być całkiem irracjonalne i niepodlegające żadnej kontroli ze strony moralnego podmiotu. Rozwijane współcześnie kognitywne koncepcje emocji podkreślają związek przeżyć psychicznych z wydawaniem sądów i ocen, wykazują, że możemy mówić o adekwatności i nieadekwatności emocji oraz że poddają się one do pewnego stopnia naszemu wpływowi.

Uświadomienie sobie, że emocje to nie bezrozumne siły targające podmiotem rozwiązuje problem pogodzenia Kantowskiego racjonalizmu (akcentującego autonomię moralnego podmiotu) z tezą o znaczącej roli emocji w moralności jednak tylko częściowo. Kant

powszechnie jest uważany za filozofa, który emocje traktował jako właśnie irracjonalne. Przypisuje się mu bowiem koncepcję emocji akcentującą ich odczuciowy charakter. Jak jednak widzieliśmy, jego wizji emocji nie można jednoznacznie utożsamić z tzw. *feeling theory*. Należy się wprawdzie zgodzić, że jest do niej bardziej zbliżona niż do koncepcji kognitywnej, gdyż uzasadnianie tezy, że jest to koncepcja kognitywna przez odwołanie do banalnego stwierdzenia, iż emocje zawsze jakoś (w mniejszym lub większym stopniu) wiążą się z tym, co istnieje na zewnątrz podmiotu i pobudzają do działania w odpowiedzi na pewne rozpoznanie, nie jest wystarczającym uzasadnieniem, a wiele wypowiedzi Kanta akcentuje odczuciowy charakter przynajmniej tzw. władzy uczucia. Nie jest to też jednak teoria, która wszystkie stany emocjonalne (we współczesnym rozumieniu terminu emocja), traktuje jako jednoznacznie pasywne i niekontrolowalne. Przede wszystkim bowiem to, co dziś określamy mianem emocji lub emocjonalnego stanu obejmuje zarówno Kantowską władzę uczucia jaki i elementy władzy pożądania, tj. inklinacje czy namiętności, które możemy rozumnie w sobie kształtować. Wobec tego znajdujemy ugruntowanie dla Kantowskich zaleceń formowania w sobie sfery emocjonalnej w służbie moralności. Emocje mogą zatem pełnić co najmniej instrumentalną rolę w sferze moralności. Takie stwierdzenie nie zagraża też Kantowskiej wizji autonomicznego sprawcy moralnego, gdyż jak widzieliśmy, dla Kanta podmiot działający nie ograniczą się do samego czystego rozumu.

Czy wobec tego, jeśli założymy, że w koncepcji Kanta sfera empirii nie jest obojętna moralnie, jest to koncepcja naturalistyczna? Na pewno nie mam podstaw, by określać ją jako skrajny antynaturalizm. Antropologia jest ważną, choć tylko podporządkowaną właściwej filozofii moralnej, częścią szeroko rozumianej etyki Kanta. Nie jest to też jednak koncepcja naturalistyczna, ponieważ autor *Krytyk* mimo wszystko odróżnia porządek moralności i porządek natury. Ten pierwszy obejmuje ściśle rozumianą moralność, drugi teleologię, w tym antropologię i ten drugi nie wytycza standardów ściśle rozumianej moralności, a same empiryczne emocje nie mogą wyznaczać moralności działań.

Czy zatem najnowsze ujęcia etyki kantowskiej, traktujące emocje jako ważny element moralnego działania, nie są sprzeczne z założeniami etyki samego Kanta? Podsumowując nasze analizy, należy stwierdzić, że takimi (sprzecznymi) są przede wszystkim te interpretacje, które widzą w emocjach empirycznych element cnoty. Interpretacje te przyznają emocjom empirycznym wartość moralną, po pierwsze jako koniecznym elementom definicji niektórych obowiązków (interpretacja Sherman i Baxley), po drugie jako uczuciom moralnym motywującym do słusznego działania (jak współczucie u Baxley), po trzecie jako reakcje właściwe moralnemu uposażeniu podmiotu (interpretacje Schallera, Wooda, Loudena, Bensona i Baxley) – w tym (w interpretacjach w duchu etyki cnót) wyznaczające również wartość

moralną działania. Do interpretacji sprzecznych z założeniami etyki Kanta możemy zaliczyć też interpretacje, które pozwalają emocjom empirycznym być motywem wspierającym działania moralne – albo motywem kooperującym albo nawet motywem pierwszego stopnia (np. interpretacje Sherman czy Bensona oraz Baron i Herman przy określonym tychże interpretacji rozumieniu). Zatem to, co proponują ci komentatorzy myśli filozofa z Królewca, to tylko pewna swobodna kontynuacja jego doktryny, niekoniecznie taka, na którą zgodziłby się sam Kant.

Autor *Krytyk* pozostawia jednak miejsce na emocje w innych obszarach swego systemu. Zgodne z założeniami Kanta są bowiem następujące z zaprezentowanych w pracy interpretacji. Po pierwsze te, wskazujące, że emocje aprioryczne, tj. przede wszystkim szacunek do prawa moralnego są dla filozofa emocjami *stricte* moralnymi (interpretacje Sullivana i Walschotsa). Po drugie te, przypisujące niektórym postawom emocjonalnym (związanym z aktywnością na rzecz innych) status obowiązku (szacunek i miłość), czyli interpretacja Baxley. Po trzecie te, które widzą emocje empiryczne, nawet mimo pozostawania ich poza obszarem etyki pojmowanej w sensie ścisłym, jako służące moralności w trzech następujących wymiarach: zachęty i inspiracji do właściwego działania (interpretacja Korsgaard); w wymiarze epistemicznym, nakierowując naszą uwagę na wymagające moralnego zainteresowana sytuacje (interpretacje Sherman, Baron i Baxley); a także jako przeciwwaga dla radykalnego zła (interpretacje Allison i Baxley). Po czwarte te, które dostrzegają, że w związku z powyższym *stricte* moralnym obowiązkiem jest pielęgnować uczucia pozostające w służbie moralności (interpretacje Sherman i Wuertha). Ponadto, jak zauważyliśmy, w relacjach uczuciowych i naturalnych altruistycznych skłonnościach Kant również widzi pewne dobro – jako przynależne szczęśliwości, części dobra najwyższego. Zatem należy stwierdzić, że przynajmniej część ujęć przyznających emocjom znaczącą rolę w realizacji działań moralnych jest zbieżna z założeniami etyki Kanta, czego chcieliśmy w tej pracy dowieźć.

Analizy prowadzone w rozprawie pokazują jednak coś jeszcze. Po pierwsze, jak widać, nie jest możliwe stworzenie teorii etycznej całkowicie ignorującej emocje. Nawet wychodząc z założeń racjonalistycznych, nie unikniemy umieszczenia w ramach takiego systemu elementów ludzkiej uczuciowości. Drugim wartym odnotowania spostrzeżeniem, wiążącym się bezpośrednio z poprzednim, jest to, że linia podziału między czynnikami, które mogą stanowić część obszaru ściśle rozumianej moralności, a tymi, które Kant chce pozostawić poza tym obszarem, zdaje się przebiegać jednak trochę inaczej niż można się było tego spodziewać: nie pomiędzy nadawaniem znaczenia moralnego emocjom a nienadawaniem jego, ale raczej między nadawaniem moralnego znaczenia z jednej strony uczuciom empirycznym i pobudkom materialnym a z drugiej – uczuciu apriorycznemu i zainteresowaniu samym moralnym działaniem. Wobec pobudek emocjonalnych nakierowanych na moralność (czystych,

apriorycznych) Kant nie ma zastrzeżeń. Zatem aprioryczne uczucia mogą uczestniczyć w powstawaniu moralnego działania. Empiryczne zaś mogą służyć jedynie jako pomoc w tym zakresie (instrumentalnie). Materia działania znajduje jednak miejsce w Kantowskiej antropologii i teleologii, a wraz z nią w dobru najwyższym. Pytanie, jak być dobrym człowiekiem i kim w istocie jest dobry człowiek – czy powinien odpowiednio czuć, czy wystarczy jedynie, gdy dobrze postępuje, należy bowiem stawiać raczej w kontekście teleologii, a nie wąsko pojętej etyki. Etyka, tak, jak ją rozumie Kant, podpowiada nam, jak działać, żeby nasze postępowanie było wartościowe moralnie, natomiast na pytanie, jak sami mamy stać się dobrymi, prostej recepty nie powinniśmy oczekiwać. Możemy przypuszczać, że należałoby dobrze czynić, w zgodzie z zaleceniami etyki, rozwijać się, dbać o wrażliwość, pielęgnować sferę emocjonalną oraz relacje z ludźmi i mieć nadzieję, że dobro naszej osoby pojawi się samoczynnie, jako pochodna takiego życia.

Problem podjęty w pracy prowadzi zatem ku dalszym pytaniom. Najważniejszym z nich wydaje się pytanie o istotę moralności i stosunek wartości moralnych do innych istotnych, zdawałoby się, dla człowieka wartości, jak te związane z relacjami międzyludzkimi czy wartości religijne. Jest to fundamentalne zagadnienie, którego tylko dotknęliśmy w tej dysertacji.

Bibliografia

Allison Henry E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Allison Henry E., *Idealism and Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

Alston William P., *Emotion and Feeling*, [w:] *Encyclopedia of Philosophy*, red. J. Edwards, Macmillan / Collier, New York 1972, s. 479-486.

Anscombe Elisabeth, *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy" 33(1958), s. 1-19.

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Ayer Alfred J., *Language, Truth and Logic*, Dover Publications, inc., New York 1952.

Bagnoli Carla, *Introduction*, [w:] *Morality and the Emotions*, red. C. Bagnoli, Oxford University Press, New York 2011, s. 1-36.

Barcz Michał, *Mechanika działań. Filozoficzny spór wokół przyczynowej teorii działania*, PWN, Warszawa 2020.

Baron Marcia, *Kantian Ethics Almost without Apology*, Cornell University Press, New York 1995.

Baxley Anne M., *Kant's Theory of Virtue*, Cambridge University Press, New York 2010.

Ben-Ze'ev Aaron, *The Subtlety of emotions*, MIT Press, Cambridge, MA 2000.

Bennett Jonathan, *The Conscience of Huckleberry Finn*, „Philosophy", 49(1974), s. 123–34.

Benson Paul, *Moral worth*, „Philosophical Studies" 51(1987), s. 379-80.

Blum Lawrence A., *Wola, uczucie, podmiot*, tłum. A. Sierszulska, [w:] *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Aletheia Warszawa 2001.

Broiles David R., *The moral philosophy of David Hume*, M. Nijhoff, The Hague 1964.

Dancy Jonathan, *Necessity, Universality, and the A Priori in Ethics*, [w:] *Reason, Morality, and Beauty: Essays on the Philosophy of Immanuel Kant*, red. B. Puri i H. Sievers, Oxford University Press, Delhi 2007, s. 40-54.

Davidson Donald, *Action, Reasons and Causes*, „The Journal of Philosophy" 60(1963), s. 685-700.

Deihght John, *Concepts of Emotions in Modern Philosophy and Psychology* [w:] *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, red. P. Goldie, Oxford University Press, New York 2010, s. 17-40.

Denis Lara, *A Kantian Conception of Human Flourishing* [w:] *Perfecting Virtue. New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*, red. L. Jost, J. Wuerth, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 164-193.

DePaul Michael, Hicks Amelia, *A Priorism in Moral Epistemology*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/moral-epistemology-a-priori/, dostęp 10.10.2017.

DeWitt Janelle, *Feeling and Inclination: Rationalizing the Animal Within* [w:] *Kant and the Faculty of Feeling*, red. K. Sorensen i D. William son, Cambridge University Press, Cambrigde 2018; http://www.academia.edu/34170776/Feeling_and_Inclination_ Rationalizing_the_Animal_Within, dostęp 02.02.2018.

Emotion, [w:] *A Dictionary of Psychology*, red. A. M. Colman, Oxford University Press, New York 2009, s. 248

Falk Werner D., *„Ought" and Motivation*, „Proceedings of the Aristotelian Society" 48(1947), s. 111 – 138.

Foot Philippa, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, "The Philosophical Review", 81 (1972), s. 305-316

Frankfurt Harry G., *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. J. Nowotniak, [w:] *Filozofia moralności I. Postanowienie i odpowiedzialność moralna. Fragmenty filozofii analitycznej*, red. J. Hołówka, Aletheia, Warszawa 1997, s. 21-39.

Frankfurt Harry G., *Identyfikacja i zewnętrzność*, tłum. S. Stecko, [w:] *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Aletheia, Warszawa 2001, s. 363–375.

Galewicz Władysław, *Wstęp tłumacza* [w:] I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo ANTYK – Marek Derewiecki, Kęty 2005, s. 7-38.

Górnicka-Kalinowska Joanna, *Tożsamość, wola, działania moralne*, Wydawnictwo Naukowe Semper, 2012.

Górnicka-Kalinowska Joanna, *Racje, motywy, tożsamość moralna*, „Analiza i Egzystencja" 8(2008), s. 5-12.

Green Thomas H., *Lectures on the Philosophy of Kant*, [w:] *Works of Thomas Hill Green*, red. R. L. Nettleship, Cambridge University Press, New York 2011, t. 2, s. 2-156.

Greene Joshua D., *The Secret Joke of Kant's Soul*, [w:] *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease, and Development*, red. W. Sinnott-Armstrong, MIT Press, Cambridge 2007.

Greenspan Patricia S., *Emotions and Reasons. An Inquiry into Emotional Justification*, Routledge, New York-Abingdon 1993.

Grzeliński Adam, *Kategorie „podmiotu" i „przedmiotu" w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005.

Guyer Paul, *Kant and the Experience of Freedom. Essays on Aesthetics and Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Guyer Paul, *Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant's Ethics*, „The Journal of Value Inquiry" 36(2002), s. 161–186.

Guyer Paul, *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*, Oxford University Press, New York, 2005.

Guyer Paul, *Kantian Perfectionism* [w:] *Perfecting Virtue. New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*, red. L. Jost I J. Wuerth, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 194-214.

Haidt Jonathan, *The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment*, „Psychological Review", 108(2001), s. 814-834.

Herman Barbara, *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.

Hildebrand Dietrich von, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, W drodze, Poznań 1985.

Hill Thomas E. Jr., *Kant's Argument for the Rationality of Moral Conduct*, "Pacific Philosophical Quarterly" 66 (1985), s. 3-23.

Hobbes Thomas, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2009.

Holberg Erica A., *The Importance of Pleasure in the Moral for Kant's Ethics*, "The Southern Journal of Philosophy" 54(2016), s. 226-246.

Höffe Otfried, *Immanuel Kant*, tłum. A. M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

Hume David, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963.

Hursthouse Rosalind, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1999.

Hutcheson Francis, *Illustrations Upon the Moral Sense*, [w:] *British Moralists, being Selections from Writers principally of the Eighteenth Century*, red. L.A. Shelby-Bigge, t. 1, Clarendon Press, Oxford 1897.

Janikowski Wacław, *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Naukowe *Semper*, Warszawa 2008, s. 39.

Jaśtal Jacek, *Natura cnoty*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.

Johnson Robert N., *Was Kant a Virtue Ethicist?*, [w:] *Kant's Ethics of Virtue*, red. M. Beltzler, s. 61-76.

Judycki Stanisław, *Wiedza a priori*, [w:] red. R. Ziemińska, *Przewodnik po epistemologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 344-380.

Kant Immanuel, *Kant's Gesammelte Schriften* „Akademieausgabe", Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900.

Kerstein Samuel J., *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Kleingeld Pauline, *Debunking Confabulation: Emotions and the Significance of Empirical Psychology for Kantian Ethics* [w:] *Kant on Emotion and Value. Philosophers in Depth*, red. A. Cohen, Palgrave Macmillan, London 2014, s. 146-165.

Korsgaard Christine M., *Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant*, „The Journal of Ethics" 1999, t. 3, s. 1–29

Korsgaard Christine M., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

Korsgaard Christine M., *The Normative Constitution of Agency*, [w:] *Rational and Social Agency: Essays on the Philosophy of Michael Bratman*, red. M. Vargas i G. Yaffe, Oxford University Press, New York 2014, http://www.people.fas. harvard.edu/~korsgaar/CMK.NCA.pdf, s. 3; dostęp: 05.01.2019 r.

Kripke Saul, *Identity and necessity*, [w:] red. M. Munitz, *Identity and Individuation*, NYU Press, New York 1971.

Kripke Saul, *Nazywanie a konieczność*, tłum. B. Chwedeńczuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

Libet Benjamin , Gleason Curtis A., Wright Elwood W., Pearl Denis K., *Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act*, „Brain" 106(1983), s. 623–642.

Libet Benjamin, *Are the mental experiences of will and self-control significant for the performance of a voluntary act?*, „Behavioral and Brain Sciences" 10(1987), s. 783-786.

Li Yuanyuan, Fu Qiliang, Yu Shun, Yan Min, Berglund Lars, *Optically Transparent Wood from a Nanoporous Cellulosic Template: Combining Functional and Structural Performance*, „Biomacromolecules", 17(2016), s. 1358–1364.

Louden Robert B., *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, New York 2000.

Louden Robert B., *Kant's Human Being. Essays on His Theory of Human Nature*, Oxford University Press, New York 2011.

Łuków Paweł, *Kanta odkrycie normatywności*, „Diametros", 1 (2004), s. 1-31.

Mackie John L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Londyn 1990, s. 15–49.

McCarty Richard, *Kant's Theory of Action*, Oxford University Press, New York, 2009.

Nisbett Richard E., Wilson Timothy D., *Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes*, „Psychological Review", 84(1977), s. 231-259.

Nowotniak Joanna, *Różne strony zmysłowości w filozofii Kanta*, Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa 2010.

Nussbaum Martha C., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994.

O'Neill Onora, *Kant After Virtue*, „Inquiry : An Interdisciplinary Journal of Philosophy" 26(1983), s. 387 – 405.

Paton Herbert J., *The Categorical Imperative*, University of Pensylvania Press, Philadelphia 1971.

Penelhum Terence, *Doniosłość tożsamości osobowej*, tłum. R. Wieczorek, [w:] *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Aletheia, Warszawa 2001, s. 137–150.

Plutchik Robert, *The Emotions: Facts, Theories, and a New Model*, Random House, New York 1962.

Pyka Marek, *O uczuciach, wartościach i sympatii David Hume, Max Scheler*, TAiWPN UNIWERSITAS, Kraków 1999.

Pyka Marek, *Action and Morality: A Reflection on Thomas Nagel's and Christine Korsgaard's Moral Thinking*, [w:] red. Georg Gasser, Christian Kanzian, Edmund Runggaldier, *Papers of the 29th International Wittgenstein Symposium 6-12 August 2006. Kulturen: Streit-Analyse-Dialog - Cultures: Conflict-Analysis-Dialogue*, ALWS, Kirchberg am Wechsel 2006, http://wittgensteinrepository.org/ojs/index.php/agora-alws/article/view/2594/2911, dostęp 01.02.2021.

Reath Andrew, *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory: Selected Essays*, Oxford University Press, New York 2006.

Radcliffe Elizabeth Schmidt, *How Does the Humean Sense of Duty Motivate?*, „Journal of the History of Philosophy" 34(1996), s. 383-407.

Rutkowski Mirosław, *Obowiązek moralny a motywacja*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2001.

Rutkowski Mirosław, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume'a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

Rutkowski Mirosław, *Dlaczego potrafimy działać moralnie?*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2010.

Sartre Jean-Paul, *Szkic o teorii emocji*, tłum. R. Abramciów, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

Scarantino Andrea, Sousa Ronald de, *Emotion* [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/emotion/, dostęp 19.09.2021.

Searle John R., *Rationality in Action*, MIT Press, Cambridge, MA 2001.

Schaller Walter, *Kant's Architectonic of Duties*, "Philosophy and Phenomenological Research" 48(1987), s. 299-314.

Scheler Max, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzycki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980.

Scheler Max, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.

Schlosser Markus, *Agency* [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/agency/, dostęp 01.02.2018 r.

Sherman Nancy, *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Sherman Nancy, The place of Emotions in Kantian Morality, *[w:]* Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology, *red. O. Flanagan i A. O. Rorty, The MIT Press, Cambridge 1990, s. 149-170.*

Sherman Nancy, *Cnota według Kanta: pedanteria czy namiętność?,* „Etyka" 40 (2007), tłum. J. Klimczak i P. Łuków, s. 21-48.

Sloman A. Steven, *Two systems of reasoning*, [w:] T. Gilovich, D. Griffin, D. Kahneman red., *Heuristics and biases: The psychology of intuitive judgment*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 379–396.

Slote Michael, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, Abingdon 2007.

Sobel Jordan H., *On Michael Smith's internalism*, „Erkenntnis", 54(2001), s. 345-373.

Solomon Robert C., *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, Oxford University Press, New York 2003.

Solomon Robert C., *Filozofia emocji*, [w:] *Psychologia emocji*, red. M. Lewis i J. M. Haviland-Jones, tłum. M. Kacmajor, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2008, s. 19-34.

Solomon Robert C., *Rationality and Its Vicissitudes* [w:] tegoż, *The Joy of Philosophy: Thinking Thin versus the Passionate Life*, Oxford University Press, Oxford–New York 2003, s. 65–87.

Sousa Ronald de, *The Rationality of Emotion*, MIT Press, Cambridge-London 1987.

Sousa Ronald de, *Emotional Truth*, Oxford University Press, New York 2011.

Stocker Michael, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, „The Journal of Philosophy", 73(1976), s. 453-466.

Sullivan Roger J., *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

Szutta Natasza, *Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007.

Tannenbaum Julie, *Acting with Feeling from Duty*, „Ethical Theory and Moral Practice" 5(2002), s. 321–337.

Taylor Charles, *Etyka autentyczności*, tłum. Andrzej Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.

Titchener Edward B., *Podręcznik psychologji*, tłum. A. Chojecki, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego - Instytutu Popierania Nauki, Warszawa 1929.

Tischner Józef, *Etyka a historia. Wykłady*, opracował D. Kot, Spadkobiercy Józefa Tischnera, Kraków 2008

Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, t. 10: *Uczucia*, tłum. J. Bardan, „Veritas", Londyn 1967.

Trzópek Joanna, *Na tropach podmiotu: Między filozoficznymi a empirycznymi ujęciami podmiotu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

Tversky Amos, Kahneman Daniel, *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases,* Science 4157(1974), s. 1124-1131

Tversky Amos, Kahneman Daniel, *Extensional Versus Intuitive Reasoning: The Conjunction Fallacy in Probability Judgment*, „Psychological Review", 90(1983), s. 293-315.

Walschots Michael, *Kant on Moral Satisfaction,* „Kantian Review" 22 (2017), s. 283- 284.

Weber Michael, *The Motive of Duty and the Nature of Emotions: Kantian Reflections on Moral Worth*, "Canadian Journal of Philosophy", 33(2003), s. 183-202.

Williams Bernard, *Emocje i moralność*, [w:] tenże: *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1999.

Wood Allan, *Kantian Ethics,* Cambridge University Press, New York 2009.

Wuerth Julian, *Sense and Sensibility in Kant's Practical Agent: Against the Rationalism of Korsgaard and Sidgwick*, „European Journal of Philosophy", 21(2010), s. 1-36.

Wuerth Julian, *Moving beyond Kant's account of agency in the* Grounding, [w:] *Perfecting Virtue. New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics,* red. L. Jost I J. Wuerth, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 147-163.

Wundt Wilhelm, *Grundzüge der physiologischen Psychologie,* Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1874.

Żuradzki Tadeusz, *Internalizm i eksternalizm w metaetyce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

Indeks osób

A

Allison, Henry E., 9, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 47, 56, 57, 59, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 91, 96, 97, 98, 101, 102, 127, 132, 134, 137, 138, 139, 148, 171, 172, 176, 177, 178, 182, 202, 203, 209, 211

Alston, William P., 10, 156, 157, 158, 159, 160, 211

Anscombe, Elisabeth, 6, 211

Arystoteles, 58, 158, 211

Ayer, Alfred J., 5, 211

B

Bagnoli, Carla, 68, 75, 76, 77, 78, 211

Barcz, Michał, 72, 211

Baron, Marcia, 9, 80, 83, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 114, 138, 139, 140, 142, 163, 164, 211

Baxley, Anne M., 49, 59, 80, 83, 86, 87, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 111, 112, 113, 114, 120, 179, 180, 208, 209, 211

Bennett, Jonathan, 159, 211

Benson, Paul, 97, 98, 103, 208, 211

Ben-Ze'ev, Aaron, 9, 10, 160, 211

Berglund, Lars, 21, 214

Blum, Lawrence, 9, 73, 74, 95, 211

Broiles, David R., 71, 72, 211

D

Dancy, Jonathan, 15, 21, 211

Davidson, Donald, 72, 211

Deihght, John, 156, 157, 211

Denis, Laura, 200, 201, 211, 214

DePaul, Michael, 15, 21, 34, 212

DeWitt, Janelle, 166, 167, 168, 169, 170, 212

F

Falk, Werner D., 35, 212

Foot, Philippa, 23, 212

Frankfurt, Harry G., 9, 73, 74, 134, 162, 212

Fu, Qiliang, 21, 214

G

Galewicz, Władysław, 57, 92, 107, 108, 212

Gleason, Curtis A., 75, 214

Górnicka-Kalinowska, Joanna, 61, 62, 63, 74, 75, 134, 211, 212, 215

Green, Thomas H., 32, 212

Greene, Joshua D., 77, 78, 212

Greenspan, Patricia S., 6, 9, 160, 212

Grzeliński, Adam, 71, 212

Guyer, Paul, 9, 44, 174, 187, 193, 194, 195, 199, 200, 201, 203, 212, 213

H

Haidt, Jonathan, 77, 213

Herman, Barbara, 9, 47, 48, 49, 82, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 95, 97, 118, 121, 138, 182, 186, 198, 213

Hicks, Amelia, 15, 21, 34, 212

Hildebrand, Dietrich von, 5, 213

Hill, Thomas E. Jr., 30, 32, 212, 213

Hobbes, Thomas, 158, 160, 213

Höffe, Otfried, 14, 17, 51, 79, 119, 172, 173, 187, 189, 194, 202, 213

Holberg, Erica A., 170, 213

Hume, David, 5, 22, 27, 35, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 151, 157, 162, 211, 212, 213, 215

Hursthouse, Rosalind, 6, 9, 50, 140, 158, 159, 162, 213

Hutcheson, Francis, 68, 71, 72, 213

J

Janikowski, Wacław, 35, 174, 193, 213

Jaśtal, Jacek, 159, 160, 196, 213

Johnson, Robert N., 121, 197, 198, 213

Judycki, Stanisław, 20, 21, 213

K

Kahneman, Daniel, 76, 216, 217

Kant, Immanuel, *passim*

Kerstein, Samuel J., 9, 25, 26, 27, 93, 126, 135, 136, 141, 146, 147, 204, 213
Kleingeld, Pauline, 188, 191, 192, 214
Korsgaard, Christine M., 9, 22, 61, 62, 63, 98, 111, 128, 132, 137, 138, 214, 215, 217
Kripke, Saul, 20, 21, 214

L

Li, Yuanyuan, 21, 214
Libet, Benjamin, 75, 214
Louden, Robert B., 9, 18, 19, 58, 60, 61, 64, 65, 66, 103, 118, 119, 120, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 202, 214

Ł

Łuków, Paweł, 22, 35, 36, 37, 59, 88, 214, 216

M

Mackie, John L., 68, 214
McCarty, Richard, 9, 124, 126, 128, 140, 141, 145, 150, 151, 152, 153, 155, 214

N

Nisbett, Richard E., 77, 214
Nowotniak, Joanna, 79, 134, 176, 212, 214
Nussbaum, Martha C., 6, 9, 160, 215

O

O'Neill, Onora, 9, 119, 215

P

Paton, Herbert J., 9, 15, 21, 43, 45, 47, 50, 51, 52, 53, 80, 126, 130, 131, 136, 192, 215
Pearl, Denis, 75, 214
Penelhum, Terence, 134, 215
Plutchik, Robert, 157, 215
Pyka, Marek, 69, 70, 72, 73, 215

R

Radcliffe, Elizabeth Schmidt, 71, 215
Reath, Andrew, 9, 32, 40, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 215
Rutkowski, Mirosław, 23, 36, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 139, 215

S

Sartre, Jean-Paul, 5, 215
Scarantino, Andrea, 156, 215
Schaller, Walter, 103, 104, 107, 216
Scheler, Max, 5, 69, 70, 72, 73, 160, 215, 216
Schlosser, Markus, 134, 216
Searl, John R., 152, 215
Searle, John R., 215
Sherman, Nancy, 9, 45, 46, 49, 54, 55, 87, 88, 89, 90, 95, 96, 104, 105, 107, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 161, 163, 172, 174, 176, 179, 181, 209, 216
Sloman, Steven A., 76, 216
Slote, Michael, 6, 9, 95, 196, 216
Sobel, Jordan H., 35, 216
Solomon, Robert C., 6, 9, 159, 160, 216
Sousa, Ronald de, 6, 9, 156, 160, 161, 215, 216
Stocker, Michael, 6, 9, 93, 95, 216
Sullivan, Roger, 9, 18, 24, 25, 27, 55, 67, 80, 84, 115, 116, 117, 216
Szutta, Natasza, 119, 120, 217

T

Tannenbaum, Julie, 180, 217
Taylor, Charles, 133, 217
Tischner, Józef, 34, 35, 217
Titchener, Edward B., 157, 217
Tomasz z Akwinu, 158, 217
Trzópek, Joanna, 76, 133, 217
Tversky, Amos, 76, 217

W

Walschots, Michael, 117, 118, 217
Weber, Michael, 45, 217
Williams, Bernard, 9, 73, 74, 95, 217
Wilson, Timothy D., 77, 214
Wood, Allan, 9, 16, 21, 24, 40, 41, 54, 56, 58, 59, 103, 104, 106, 107, 108, 198, 217

Wright, Elwood W., 75, 214
Wuerth, Julian, 111, 124, 125, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 199, 200, 211, 213, 217
Wundt, Wilhelm, 157, 217

Y

Yan, Min, 21, 214
Yu, Shun, 21, 214

Ż

Żuradzki, Tadeusz, 35, 217