

O n o r a O'Neill

Kant: Racjonalność jako rozum praktyczny

Kant znany jest z tego, że przeprowadził krytykę rozumu i że jego dwie najważniejsze prace to *krytyki rozumu*¹. Podejrzane to tytuły. Czy Kant naprawdę krytykuje rozum, podając przez to w wątpliwość sam proces, dzięki któremu może mieć miejsce jakakolwiek rozumna myśl bądź działanie, nie wyłączając krytyki rozumu? Czy może też nadaje te pretensjonalne tytuły dziełom, które zamiast rozum krytykować, właściwie się na nim opierają? Czy w ogóle można by cokolwiek rzeczywiście uznać za poważną *krytykę* rozumu lub jego uprawomocnienie? Czyż sama idea, że moglibyśmy *dowieść*, iż pewne sposoby myślenia lub działania są rozumne, nie jest absurdalna? Przecież dowód ten musiałby albo opierać się na założeniach, którym brak rozumowego uprawomocnienia, albo na argumentach, które zakładają jako uprawomocnioną samą tę koncepcję rozumu. Dowód ten będzie więc albo nie oparty na rozumie, albo kolisty – w żadnym przypadku nie zdoła uprawomocnić rozumu. Mamy powody podejrzewać, że nie istnieją sposoby porządkowania myślenia bądź działania, które miałyby autorytet bezwarunkowy – i że Kant *nie mógł* uprawomocnić rozumu.

Kantowska próba sformułowania ujęcia rozumu praktycznego, który podawałby bezwarunkowe racje do działania i dostarczał podstawy racjonalnie uzasadnionego ujęcia obowiązków człowieka, jest wyjątkowo ambitna: nawet jeżeli, pod pewnymi względami, jest nieudana, to zasługuje na największą uwagę. W tym artykule zamierzam zaprezentować możliwie najbardziej spójne ujęcie tej próby, chociaż nie przedstawię związków, jakie Kant wskazuje pomiędzy praktycznym i teoretycznym rozumem (zob. Neimann, 1994; O'Neill, 1989, rozdz. 1, i 1992; Guyer 2000, rozdz. 2). Rozumowanie praktyczne ma na celu kształtowanie i wybór działań, dlatego zacznę od krótkiego przedstawienia poglądów Kanta na działanie.

¹ Cytaty z Kanta oznaczone są skrótami rozwiniętymi w bibliografii oraz paginacją według wydania Pruskiej Akademii Nauk. W przypisach tłumacza podane są paginacje wydań polskich, z których zaczerpnięto cytaty.

1. Rozumowanie praktyczne i perspektywa podmiotu działającego

Podmioty kształtują swoje przyszłe działanie i kierują nim za pomocą rozumu praktycznego. Rozum praktyczny musi wpływać na działanie, które dopiero ma zostać dokonane, dlatego nie może dotyczyć poszczególnych działań, ponieważ w czasie, gdy dokonuje się rozumowanie praktyczne odpowiednie, poszczególne działania nie istnieją. Rozumowanie praktyczne musi więc dotyczyć typów działań (w tym i typów postaw). Może służyć dostarczeniu racji, aby sądzić, że pewne typy działań lub postaw są wymagane bądź zakazane, zalecane bądź odradzane.

Według Kanta typy działań są określone przez opisy działań, postulaty normatywne są zaś wyrażone w zasadach, które zawierają opisy działań. Działający mogą rozważać, badać, testować, przyjmować lub odrzucać zasady praktyczne. Kant mówi o zasadzie przyjętej przez podmiot, że determinuje ona wolę podmiotu. Ustala ona – w sensie czynienia określonymi, a nie spowodowanymi – pewne aspekty działania czy postawy. Bardziej doniosłe determinacje woli podmiotu Kant nazywa maksymami. (*U* 4:402 n., 4:421 n.; *KPR* 5:19). Uważa maksymy za praktyczne odpowiedniki przekonań. W danym czasie jednostki mogą uznawać pewną tezę lub sąd teoretyczny i tak samo mogą w danym czasie uczynić sąd praktyczny swoją maksymą. Podobnie jak przekonania – maksymy mają budowę i treść sądeniową, nadają się więc do rozumowań. Zasadnicza myśl Kanta, jeżeli chodzi o rozum praktyczny, głosi, że rozumowanie praktyczne może wpływać na działanie, ponieważ jest uformowane czy ukształtowane przez maksymy, które mają strukturę i treść właściwą sądom.

Klasyfikując te bardziej ogólne zasady, które podmioty przyjmują jako maksymy, Kant jest wierny etymologii pojęcia maksymy. Maksyma to *maxima propositio*, sąd wysokiego lub najwyższego poziomu, wiążący w pewnym czasie wolę podmiotu. Maksyma, jaką przyjmuje podmiot, będzie wpływać na inne bardziej szczegółowe decyzje i aspekty jego działań lub postaw. Na przykład ktoś, kto przyjął maksymę niezwodzenia innych, prawdopodobnie będzie ją realizował, unikając kłamania, ograniczając się w plotkowaniu, dokładnie sprawdzając fakty – i na wiele innych sposobów. Maksymy mogą być stosowane długoterminowo bądź krótkoterminowo; mogą być głęboko zakorzenione w charakterze działającego czy w strukturze podmiotu zbiorowego (*R* 6:89) lub też przyjęte w obliczu konkretnej sytuacji na krótki okres. Kant zwykle pisze, że podmioty w danym czasie przyjmują cały zestaw maksym, ale w kilku fragmentach sugeruje też, że możemy mówić o *najgłębszych* czy też *fundamentalnych* zasadach należących do charakteru osoby jako o pojedynczej maksymie, która, często przez dłuższy czas, kieruje przyjmowaniem innych, bardziej szczegółowych maksym i przez to całym życiem². Jed-

² Zobacz rozważania na temat uznania prawa moralnego lub też miłości własnej za najbardziej fundamentalną maksymę i przez to ustalenie najbardziej podstawowej dyspozycji jednostki (*R* 6:22ff).

nak zawsze maksymy się przyjmuje, a można je też odrzucać, przez co są czymś, za co podmioty są odpowiedzialne i co mogą zmieniać.

Istnieje wiele omówień sposobów rozpoznawania Kantowskich maksym (Hermann 1993; O'Neill, 1989, 1996; Timmerman 2000). W niektórych interpretacjach Kanta podmioty są świadome przyjmowanych maksym i znają je z introspekcji. Ta interpretacja jest jednak trudna do pogodzenia z jego poglądami na granice ludzkiej znajomości samego siebie. Kant twierdzi, że nie jesteśmy przezroczystości dla samych siebie (*U* 4:406–412). Stąd liczne fragmenty, w których wskazuje, że nie możemy *wiedzieć*, czy był kiedykolwiek *prawdziwie* lojalny przyjaciel lub też czy działaliśmy *tylko* w imię obowiązku. (*U* 4:407, 408; Baron, 1995). W innych interpretacjach Kanta maksymy przypisuje się podmiotom na podstawie pewnego zasobu faktów, wśród których doświadczenie introspekcyjne pełni najważniejszą rolę. Zarówno introspektywne, jak i askrytywne [przypisujące] poglądy na znajomość maksym skupiają się na *retrospekcyjnym*, zwykle realizowanym przez *kogoś trzeciego*, zadaniu rozpoznania maksymy (maksym), na podstawie której dokonuje się działania. Koncentrując się na metodach, przy pomocy których możemy odkryć, jakie maksymy uznaje podmiot w pewnym czasie, stanowiska te przecozają fakt, że główne zadanie rozumu praktycznego dotyczy przyszłości. Namyślając się nad działaniem, dające się przyjąć maksymy uznajemy za zasady czy przepisy, dla których przyjęcia można – lub nie można – znaleźć racje. Podkreślające nakierowanie na przyszłość i preskrytywne ujęcie maksym dostarcza podstaw nie do odkrywania, którymi maksymami kieruje się podmiot w danej sytuacji, ale do określania, w stosunku do której maksymy działający ma racje, aby ją przyjąć. Podstawowym zadaniem namysłu praktycznego jest kierowanie działaniem, a nie ocenianie przeszłych działań.

Ponieważ Kant przyjmuje w stosunku do rozumowań na temat działania podejście praktyczne i zorientowane na przyszłość, w większości wypadków może on uniknąć problemu wykazywania, jak mamy odkrywać maksymy podmiotu działającego na podstawie „istotnego” opisu dowolnego działania. Próbuąc ocenić przeszłe działanie, musimy ustalić, które z opisów i zasad spełnianych przez dany akt są dla tej oceny istotne. Jeżeli oceny dokonuje się dla jakiegoś konkretnego celu, takiego jak audyt finansowy czy rozstrzygnięcie prawne, wówczas można ustalić zgodność lub niezgodność z opisem istotnym. Jeżeli zaś głównym celem moralnej oceny byłoby retrospektywne wykrywanie maksym podmiotów działających, to najpewniej potrzeba by ogólnego sposobu wykrywania, jakie maksymy podmiot przyjął „naprawdę”. W rozważaniach na temat sądów refleksyjnych³ Kant sporo mówi o ocenie przeszłych działań, ale w przeciwieństwie do niektórych wiodących autorów piszących o oglądzie moralnym, ocenie czy sądzeniu (Wiggins,

³ W sądzeniu refleksyjnym należy „od tego, co w przyrodzie szczegółowe, wznosić się do tego, co ogólne” *KWS*, 5:180.

1987; McDowell, 1996) pierwszeństwo przyznaje namysłowi praktycznemu nakierowanemu na przyszłość – a nie na przeszłość, czyli działaniom i etyce widzianym z perspektywy obserwatora.

Potencjalne maksymy, na które może wpływać rozumowanie praktyczne działających, mogą być wielu rodzajów. Nie muszą być moralnie godne podziwu. Kant rozważa na przykład kilka cynicznych maksym dotyczących politycznego oportunistu⁴. Właściwy jest neutralny pogląd na moralny status maksym: jeżeli rozumowanie praktyczne ma pokazać, dlaczego powinniśmy przyjąć te, a nie inne zasady jako maksymy, to ustanawianie wcześniejszych ograniczeń co do tego, które z zasad można przyjąć jako maksymy, przesądzałoby sprawę z góry. Kant nie proponuje też jakiegś metody, która zapewniałaby, że działający wezmą pod uwagę wszelkie możliwe maksymy. Podmioty mogą nie rozważyć pewnych zasad, pomimo że mogą mieć rację, aby zasady te przyjąć jako maksymy. Kant uważa jednak, że jest nieprawdopodobne, by działający systematycznie nie zauważali najważniejszych zasad obowiązku, które cyklicznie są istotne dla decyzji i działań.

2. Imperatywy hipotetyczne

Niektórzy komentatorzy wyobrażali sobie, że skoro Kant uważa, iż rozumowanie praktyczne może nakładać bezwarunkowe wymogi (takim jest *Imperatyw Kategoryczny*), to musi też przeczyć temu, że rozumowanie to może narzucać obowiązki warunkowe. Takie stanowisko byłoby oczywiście absurdalne. Rozumowanie nie może kierować działaniem – nie może być *praktyczne* – bez brania pod uwagę związków między rodzajami działań a skutkami, pomiędzy środkami a celami oraz pomiędzy działaniem a światem.

Kantowski opis rozumowania instrumentalnego pasuje do jego poglądu, że rozumowanie ma przede wszystkim wpływ na potencjalne determinacje woli, czyli maksymy, a dopiero przez to na działanie. Podstawową zasadę rozumowania instrumentalnego nazywa Kant *Zasadą Imperatywów Hipotetycznych* i formułuje abstrakcyjną zasadę racjonalnego chcenia. Imperatywy Hipotetyczne „przedstawiają praktyczną konieczność możliwego czynu jako środka prowadzącego do czegoś innego, czego chcemy (albo przynajmniej możemy chcieć)”^a (*U* 4:414; także *U* 4:414–19; *KPR* 5:19, 20; Hill, 1992 rozdz. 1 i 7; Wood, 1999 rozdz. 2). Zasada ta wymaga przywiązania do maksymy: „Kto chce celu, ten chce także (o ile rozum wywiera na jego czyny stanowczy wpływ) niezbędnie do niego potrzebne-go środka, będącego w jego mocy”^b (*U* 4:417).

⁴ W tym *Fec et Excusa*, *Si fecisti, nega* i *Divide et impera*; *WP*, 8:374, 375.

^a Cytat według wydania polskiego I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Antyk, Kęty 2001, s. 31.

^b Tamże, s. 34.

Kant przekonuje, że imperatywy hipotetyczne, które domniemanie kierują dążeniem do szczęścia, ściśle mówiąc, nie wyznaczają działaniu wymogów. Szczęście jest nieokreślonym ideałem – „ideałem wyobraźni” (U 4:418) – a wobec tego rozumowanie w poszukiwaniu środków do szczęścia daje co najwyżej przybliżone *imperatywy pragmatyczne* lub *radę mądrości*. Wskazują one sposoby życia, na przykład „diety, oszczędności, uprzejmości, ostrożności itd.”^c (U 4:418), które na ogół prowadzą do szczęścia. Inne imperatywy hipotetyczne opierają się na wymogach technicznych i kauzalnych. Ustanawiają one autentyczne wymogi, ale tylko w osiąganiu konkretnych celów. Kant określa te wymogi jako *imperatywy techniczne* albo *prawidła zręczności*. Prawdła zręczności są moralnie neutralne – znajomość skutków działania trucizn jest użyteczna zarówno dla lekarzy, jak i dla trucicieli (U 4:415).

Kantowskie ujęcie myślenia o środkach i celach jest zdecydowanie mniej ambitne niż ujęcia proponowane w wielu współczesnych koncepcjach racjonalnego wyboru. Kant nie zakłada, że możemy stworzyć wyczerpującą listę „opcji”, że mamy pełną albo nawet bardzo szeroką wiedzę o związkach przyczynowych i prawdopodobieństwach, ani że istnieje miara służąca porządkowaniu i sumowaniu wartości celów. Kantowski opis rozumowania instrumentalnego nie wystarcza do dokonywania czegoś w rodzaju sądów o efektywności i mówi niewiele o rozróżnieniu między chceniem środków koniecznych i wystarczających. Kant nie opiera też całości rozumowania praktycznego na rozważaniach o środkach i celach.

3. Imperatywy kategoryczne: Prawa powszechne

W każdej dziedzinie życia, rozumowanie instrumentalne podejmuje się, aby osiągnąć wybrane cele: wybory te ukierunkowują i wymagają myślenia w kategoriach celów i środków. Jednak w ujęciu Kanta ściśle moralne rozumowanie wymaga więcej niż tylko połączenia wybranych celów z myśleniem w kategoriach celów i środków. Ci, którzy mają nadzieję na sukces na takiej podstawie, będą bronić jakiejś formy „etyki heteronomicznej”^d. Wybierają oni pewne, wewnętrznie arbitralne cele jako podstawę rozumowania etycznego. Ich wybory mogą, na różne sposoby, wspierać lub odsuwać na bok interes własny, dogmat religijny, przyjętą ideologię, „wartości” wspólnoty lub też jakąś wersję rozwoju samego siebie. Nawet ci, którzy jako podstawę i kontekst rozumowania moralnego proponują koncepcję ludzkiej pomyślności i szczęścia, nie unikają tej arbitralności, ponieważ brak im wystarczająco określonego ujęcia ludzkiego szczęścia i pomyślności. Trud-

^c Tamże, s. 35.

^d Zobacz rozważania na temat heteronomii i autonomii w etyce w G 4:440–444 i te na temat publicznych i prywatnych użyć rozumu w O 8:35–42.

no nie docenić też Kanta o arbitralności etyki heteronomicznej. Jednak myśl, że można uniknąć heteronomii w etyce, wydaje się raczej wątpliwa. Jak możliwe są *jakiegolwiek* bezwarunkowe wymogi nakładane na działanie? Jakże raczej mamy, by sądzić, że istnieje coś, co można by uznać za odrzucenie heteronomii w etyce – za *autonomię w etyce*?

Odpowiedzi Kanta na te pytania można znaleźć głównie w *Krytyce praktycznego rozumu* i w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, jednak ważne dodatkowe analizy i komentarze pojawiają się także w późniejszych pismach o etyce, polityce, religii i historii. Jego myśli często trudno zrozumieć, między innymi dlatego, że przedstawia on kilka, zdawałoby się różnych (a przy tym domniemanie równoważnych), sformułowań najważniejszej zasady rozumowania praktycznego – Imperatywu Kategorycznego. Zacznę od kilku komentarzy do dobrze znanej Formuły Prawa Powszechnego [FPP], sformułowania najściślej powiązanego z Kantowską próbą uprawomocnienia rozumu praktycznego. Na koniec omówię niektóre inne sformułowania Imperatywu Kategorycznego i Kantowskie twierdzenie o ich równoważności.

FPP przedstawia podwójnie modalny wymóg jako podstawę rozumowania moralnego. Jego najlepiej znana wersja brzmi: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”^d (U 4:421). Wielu komentatorów – między innymi John Stuart Mill (1962: 254) – twierdziło, że to za mało i że mimo zaprzeczeń Kant musi w końcu przekroczyć wymóg modalny wyznaczony przez FPP, jeżeli jego koncepcja rozumu praktycznego ma kierować działaniem. Z pewnością niemal każda maksyma, którą *może* przyjąć indywidualny podmiot, *może* zostać też przyjęta przez wszystkie podmioty. Jedyne maksymy, których nie mogą przyjąć wszyscy, to, jak się zdaje, te, które są wewnętrznie niespójne, a więc nie mogą być naprawdę przyjęte przez pojedyncze osoby (np. maksyma bycia popularnym odludkiem). Nawet maksymy, które odnoszą się do dóbr porównawczych (np. maksyma zostania bogatszym niż wszyscy inni), mogą zostać *przyjęte* przez wszystkich, mimo że ich spełnienie jest niemożliwe dla wszystkich poza jednym najszcześliwszym podmiotem. Zdaje się, że wymóg, by działać tylko na podstawie maksym, których można chcieć jako prawa powszechne, daje niewielkie efekty.

Taka krytyka nadmiernie upraszcza Kantowskie rozumienie FPP. Kant uważa, że FPP wymaga, aby podmiot *mógł chcieć* maksymy, którą proponuje przyjąć „jako prawo powszechne”. Chcenie nie jest tylko sprawą *myślenia* lub *życzenia* *sobie* realizacji jakiegoś praktycznego postulat: jest to sprawa uczynienia pewnego postulat swoją maksymą, przyjęcia go jako determinacji swej woli, a to oznacza zastosowanie wymogów Zasady Imperatywów Hipotetycznych (U 4:394). Choć jest to tylko hipotetyczny sprawdzian (nie mogę bowiem *dostłownie* chcieć za in-

^d Tamże, s. 38.

nych), chcenie maksymy „jako prawa powszechnego” wymaga od działających podmiotów zbadania, czy każdy *może uczynić proponowaną maksymę determinacją swej woli*, a więc musi zastosować (hipotetycznie!) wymagania Zasady Imperatywów Hipotetycznych.

Kiedy chcę, by maksyma stała się prawem „powszechnym”, nie oznacza to, że chcę (choćby hipotetycznie!), by *każdy działał na podstawie tej maksymy* zawsze czy też w jakiejś chwili. Na podstawie wielu zasad praktycznych, w tym zasad i o wielkiej, i o znikomej wadze moralnej, nie mogą działać wszyscy w każdym czasie i miejscu. Jeżeli każdy będzie próbował pomóc tonącemu dziecku lub też przepłynąć rzekę równocześnie, nadmierny tłok i wzajemne przeszkadzanie sobie spowoduje, że niektórzy nie będą mogli działać. Pytanie Kanta dotyczy tego, czy wszyscy *mogą chcieć pewnej maksymy*. Nie ma nic niespójnego w tym, by wszyscy chcieli uratować tonące dziecko lub też przepłynąć przez rzekę, a nawet konkretną rzekę – ale nie każdy może działać na podstawie każdej z tych zasad w danym miejscu. (Każdy, kto chce uratowania dziecka, pozostanie na brzegu, gdyby wejście do wody miało utrudnić ratunek).

W tym miejscu może się здаwać, że wymóg, by podmioty działały wyłącznie na podstawie maksym, co do których mogą chcieć, by stały się prawami powszechnymi, nie może kierować działaniem z całkiem innego powodu. Polega on nie tylko na tym, że wymóg ten jest „zbyt szczegółowy”, że wyklucza każde określone działanie jako niedopuszczalne na tej podstawie, że niczego nie mogą robić wszyscy w danym czasie i miejscu. Problem polega na tym, że wymóg ten jest „zbyt ogólny,” ponieważ żąda jedynie, by działający mogli *przyjąć* maksymy, które mogą być przyjęte przez wszystkich, więc być może nie wyklucza niczego. Z pewnością jeżeli *każdy* może przyjąć zasadę praktyczną, to także mogą ją przyjąć wszyscy.

Kant uważa, że tak nie jest. Niektóre zasady mogą być łatwo przyjęte przez pewien podmiot czy nawet grupę podmiotów, *ale tylko przy założeniu, że nie zostaną przyjęte przez wszystkich innych*. Na przykład przyjęcie maksymy fałszywych obietnic zmusza podmiot do zachowania środków potrzebnych do fałszywego obiecywania, a więc do zachowania wystarczającego zaufania społecznego, by obietnice były przyjmowane. Chcenie, by fałszywe obiecywanie stało się „powszechnym prawem” (*per impossibile*), zmusza podmiot, by chciał konsekwencji powszechnego fałszywego obiecywania, a w tym załamania się zaufania, jest więc niezgodne z chceniem jakichkolwiek godnych zaufania środków potrzebnych (sobie lub innym) do składania fałszywych obietnic. Dlatego właśnie Kant uważa, że *nie możemy* chcieć fałszywych obietnic, wywierania przymusu i wielu innych rodzajów działania, które polegają na podporządkowywaniu sobie innych na zasadzie „prawa powszechnego”. Kant wskazuje, iż nawet nie udajemy, że tak robimy:

Zwracając przy każdym przekroczeniu obowiązku uwagę na siebie samych, spostrzegamy, że rzeczywiście nie chcemy, żeby maksyma nasza miała stać się ogólnym prawem, gdyż to jest dla nas niemożliwe, raczej jej przeciwieństwo ma pozostać prawem ogól-

nym; pozwalamy sobie tylko robić z tego dla nas lub (na ten raz tylko) gwoli naszej skłonności wyjątek⁶ (U 4:424).

Dlaczego jednak odrzucanie maksym, co do których nie można chcieć, by stały się „prawami powszechnymi”, jest przepisem na rozpoznawanie *obowiązków*? Nawet jeżeli zgodzimy się, że FPP wydaje się wskazywać, że niektóre maksymy fałszywego obiecywania nie mogą być „prawami powszechnymi” – nie mogą zostać uniwersalizowane – to czyż nie jest to jedynie ciekawostką? Dlaczego powinniśmy myśleć, że FPP wskazuje te zasady działania, których nie powinniśmy przyjmować? I nawet jeżeli tak się dzieje, to dlaczego powinniśmy myśleć, że FPP jest pewną wersją „najważniejszej zasady moralności”? A przede wszystkim, dlaczego, powinniśmy sądzić, że ta dziwna formuła to podstawowa zasada rozumu praktycznego? Dlaczego, co więcej, powinniśmy sądzić, że inne sformułowania Imperatywu Kategorycznego, które, jak Kant twierdzi, są równoważne FPP, są także wersjami najważniejszej zasady moralności i podstawowej zasady rozumu praktycznego?

4. Prawo powszechne jako zasada rozumu praktycznego

Zanim zajmę się innymi sformułowaniami Imperatywu Kategorycznego, chciałabym rozważyć, dlaczego Kant uważa FPP za podstawową zasadę rozumu praktycznego (jedną z jej wersji). Tezy Kanta o rozumie praktycznym wydają się pompatyczne: sformułowania takie jak „podstawowa zasada rozumu praktycznego” budzą podejrzenia. Mimo to Kant bardzo ostrożnie wypowiada się na temat tego, co rozum – w tym również w jego użytku praktycznym – może dać.

Ta ostrożność w sprawie autorytetu rozumu została wyraźnie sformułowana w przedmowach i wstępie do *Krytyki czystego rozumu*. Według Kanta nie wiemy nawet, gdzie i jak zacząć „zadania rozumu”. Rozum nie jest nam *dany*; nie jest „cały i kompletny w każdym z nas” jak sądził Kartezjusz (Descartes, 1985, t. I:112). Wciąż zauważamy, że używamy sposobów mówienia i działania, które charakteryzujemy jako rozumne, ale zauważamy też, że codzienne rozumowanie okropnie błądzi. Szczególnie gdy chcemy wykroczyć naszym rozumowaniem poza doświadczenie i osiągnąć wnioski metafizyczne, ciągle stwierdzamy, że:

Trzeba w nim niezliczoną ilość razy zawracać z drogi, ponieważ [rozum] jest raczej polem bitwy, tak mu jeszcze daleko do jednomyślności jego zwolenników w twierdzeniach⁷ (KCR B vx, zobacz także A viii; B xiv).

Jak powszechnie wiadomo, główna propozycja Kanta, służąca zakończeniu męczących batalii metafizycznych, polega na tym, że upiera się on, iż rozum ludzki

⁶ Tamże, s. 41.

⁷ Cytat według wydania polskiego I. Kant. *Krytyka czystego rozumu*, Antyk, Kęty 2001, s. 35.

nie może wskazać drogi do wiedzy, która wykracza poza możliwe doświadczenie i jego warunki.

Kant nalega, byśmy byli ostrożni, kiedy coś uznajemy za zdolności rozumu i by także i je poddać sprawdzeniu. Sam rozum musi być oceniany i sprawdzany:

...jest ona wezwaniem skierowanym do rozumu, żeby się na nowo podjął najuciążliwszego z wszelkich zadań, a mianowicie poznania samego siebie, i żeby ustanowił trybunał, który by go umocnił w jego sprawiedliwych wymaganiach, a natomiast mógł odrzucić wszelkie bezpodstawne uroszczenia [...] trybunałem takim jest tylko sama krytyka czystego rozumu⁸ (*KCR* A xii).

Jednak pomysł uprawomocnienia rozumu przez odwołanie się do „sądu” bądź „trybunału” może zdawać się absurdalny. Jakie procedury oceny mogłyby mieć władzę rozróżniania, co można zakwalifikować i uznać za rozumowanie? Skoro nie ma bardziej ogólnego i podstawowego autorytetu w porządkowaniu myślenia i działania niż odwołanie się do rozumu, jak można osądzić sam rozum? W jaki sposób może jakikolwiek „trybunał rozumu” mieć zdolność oceny kompetencji i ograniczeń rozumu? I jak, jeżeli rozum nie może zostać poddany osądowi, odwołania do rozumu mogą mieć jakąś wagę? Być może śmiała i ambitna myśl, że rozumowi brak uprawomocnienia, prowadzi do wniosku, z którym flirtują postmoderniści: może to, co uważamy za rozum, nie ma żadnej wagi? (O'Neill, 1989 rozdz. 1, 2).

Sposób postępowania Kanta⁶ w tej kwestii przybliżyli w ciągu ostatnich trzydziestu lat John Rawls, Jürgen Habermas, Thomas Scanlon i inni. Kant proponuje usprawiedliwienie czy też uprawomocnienie rozumu zamiast dowodu czy też fundamentów. Usprawiedliwienie różni się od dowodu tym, że jest skierowane do pewnego odbiorcy: bezwarunkowe usprawiedliwienie musi być skierowane do odbiorców bez przyjmowania, że spełniają oni jakieś konkretne warunki, a więc musi być skierowane do wszystkich podmiotów działających. Procedury, które mogą służyć dotarciu do określonego odbiorcy, dzielającego pewną wizję świata (wyrażającą się na przykład w przekonaniach lub przesądach, albo też we wspólnej społeczności czy obywatelstwie), mają ograniczoną moc przekonywania⁷. Co najwyżej mogą one zapewnić podstawę dla prowincjonalnego, warunkowego rozumowania. Natomiast rozumowanie bezwarunkowe muszą być zdolne osiągnąć „świata” (*O* 8:38 – w innych tłumaczeniach „szerokiego świata”), a nie tylko ogra-

⁸ Tamże, s. 25.

⁶ Kant robi to samo w swoim opisie wolności, gdzie przedstawia jej uprawomocnienie czy też obronę, ale nie przedstawia dowodu. Zobacz *U* 4:445–463.

⁷ Kant nie byłby przekonany przez koncepcję Johna Rawlsa rozumności jako formy publicznego rozumu podzielanego przez obywateli w ramach demokratycznego społeczeństwa. Uważałby to za nieadekwatne uprawomocnienie rozumu, ponieważ opiera się ona na założeniach i nie usprawiedliwia ograniczonych obszarów obywatelstwa czy demokracji.

niczonego odbiorcy, z którym podmiot akurat wiele łączy. Rozumowanie, które może dotrzeć do niektórych odbiorców, jest niepełne lub warunkowe: Kant nazywa je *prywatnym* lub *heteronomicznym*⁸. Rozumowanie, które może osiągnąć szerokiego świata, jest bezwarunkowe: Kant nazywa je *publicznym* lub *autonomicznym*. Fundamentalnym krokiem, na którym zasadza się Kanta obrona rozumu, jest wymóg, by rozum *był zdalny do użytku powszechnego*, a nie tylko dla ograniczonego kręgu odbiorców. Natomiast odwołanie do jakiegokolwiek lokalnego, ograniczonego konsensusu czy zgody dawałoby jedynie ograniczone i warunkowe racje do działania.

Ci, którzy chcieliby przedstawić uzasadnienia dla nieograniczonego odbiorcy – którzy więc nie przyjmują żadnych wcześniejszych warunków zapewniających zgodę – mają przed sobą trudne zadanie. Ich próby rozumowania zawiodą, jeżeli nie zatroszczą się o to, by ich propozycje były dostępne nieograniczonej publiczności⁹. Ci, którzy przedstawiają *racje do przyjęcia pewnych poglądów* dla „szerokiego świata”, muszą zadbać o to, aby wszyscy inni zasadniczo mogli *podążać* za ich krokami w prezentowaniu swoich myśli: muszą dążyć do zrozumiałości bez jawnego bądź też ukrytego zakładania wcześniejszej zgody. Ci, którzy wskazują *racje do działania* dla „szerokiego świata”, muszą dążyć nie tylko do zrozumiałości: muszą zaproponować zasady działania, które inni mogą nie tylko prześledzić w myślach, ale które mogą być przyjęte przez nich jako zasady działania. Nie proponuję powodów do działania dla wszystkich, jeżeli proponuję zasady działania, o których wiem, że niektórzy *nie mogą* ich przyjąć. Przedstawiając ten wymóg w inny sposób, można powiedzieć, że ci, którzy chcą proponować praktyczne racje dla każdego odbiorcy, muszą *działać zgodnie tylko z taką maksymą, dzięki której mogliby zarazem chcieć, by stała się prawem powszechnym*^h (U 4:421). FPP przedstawia podstawową zasadę rozumu praktycznego (czy jej pewną wersję), ponieważ przedstawia warunek decydujący o tym, by cokolwiek można było uznać za rację do działania dla odbiorców, co do których nie czynimy żadnych specjalnych, ograniczających założeń, jest więc rygorem podawania bezwarunkowych racji do działania, Imperatywem Kategorycznym w przyjmowaniu maksym. Podstawowym powodem, dla którego Kant uważa, że rozumowanie praktyczne musi wskazywać maksymy, które mogą być prawami powszechnymi, jest to, że *żadne inne maksymy nie mogą być w sposób spójny proponowane jako racje dla wszystkich*. Co najwyżej można je proponować ograniczonej grupie działających, którzy przyjmują *pewne dalsze, nieuzasadnione racjonalnie założenia czy postawy*.

⁸ Zobacz przypis 5.

⁹ Dostępność nie jest tym samym co skuteczność motywacyjna. By poznać rozważania Kanta na temat twierdzeń motywacyjnych jego koncepcji rozumu praktycznego, zobacz Korsgaard, 1996, rozdz. 11.

^h *Uzasadnienie metafizyki moralności*, wyd. cyt., s. 38.

5. Prawo powszechne i obowiązki moralne

Jeżeli rozum praktyczny ogranicza się do wymogu działania tylko według zasad, które mają formę praw, tj. mogą być zasadami dla wszystkich, to proponuje on tylko *pośredni* i *niepełny* standard moralności. W tej części rozważę konsekwencje *pośredniego* standardu moralności, zaś konsekwencje *niepełnego* standardu w części 6.

FPP zapewnia tylko *pośredni* standard dla kierowania działaniem, ponieważ wskazuje zasady, które należy odrzucić, zamiast zasad, które należy lub dobrze byłoby przyjąć. Już sama wiedza, że pewne zasady należy odrzucić, może kierować działaniem. Jeżeli wiem, że zasada zemsty nie może być powszechna, to dysponuję racją, by odrzucić maksymę zemsty. Jeżeli wiem, że zasada stosowania wobec innych przymusu nie może być powszechna, to dysponuję racją, by odrzucić maksymę stosowania przymusu.

Takie racje nie są jednak rozstrzygające. Czasem całkowite uniknięcie pewnych rodzajów działania, których maksymy mamy powody odrzucić, jest niemożliwe, a więc nie może być obowiązkiem. Na przykład Kant wątpił, co jest dobrze znanym faktem, czy może istnieć społeczeństwo ludzkie bez jakiejś formy przymusu: nie był on ani pacyfistą, ani anarchistą. Skłaniał się raczej ku temu, że nawet zasady odrzucenia przymusu nie można przestrzegać bez jakiejś formy przymusu. Sprawiedliwy system polityczny nie tylko *może*, ale i *musi* stosować przymus, by ograniczyć przymus; bardziej ogólnie mówiąc – ograniczać wolność – by zminimalizować ograniczenia wolności. (MM 6:230–233; Mulholland, 1990; Flikschuh, 2000; Timmons, 2002; Guyer, 2002). Działając zgodnie z maksymą odrzucania przymusu, musimy zastosować pewne specyficzne rodzaje przymusu. Rozpoznając zasady, których nie można uczynić powszechnymi, a więc takie, które mamy powody odrzucić, Kant nie ogranicza się do zasad obowiązku, ślepych na okoliczności i realia. Nie odrzuca też możliwości konfliktów między rozmaitymi roszczeniami (jednej lub kilku) zasad moralnych. (Hermann 1993; Baron, 1995, rozdz. 3; O'Neill, 2002a).

FPP można używać do rozpoznawania innych zasad działania, których nie można chcieć jako praw powszechnych. Zasad stosowania przemocy, znęcania się czy też pozbawiania innych możliwości działania inaczej nie można spójnie chcieć jako praw powszechnych, ponieważ ich powszechne przyjęcie (*per impossibile*) najprawdopodobniej podważyłoby możliwość przyjęcia tych zasad dla przynajmniej niektórych innych podmiotów (Hermann, 1993; Baron, 1995; O'Neill, 1989). Ci, którzy przyjmują takie zasady, w rezultacie uważają siebie za osoby o wyjątkowym statusie moralnym: nawet jeżeli wiedzą, że ich maksymy nie mogą być zasadami dla wszystkich, uważają to za nieistotne, ponieważ nie uznają wszystkich innych za siebie moralnie równych. W Kantowskim ujęciu powody dla odrzucenia zasad działania, które nie mogą być uogólnione, pozwalają nam rozpoznać podstawowe zasady obowiązku.

Kant dzieli podstawowe obowiązki na dwie klasy, wyróżniane, odpowiednio, przez to, co nazywa sprzecznością w zamyśle i sprzecznością w woli:

Trzeba móc chcieć, żeby maksyma naszego czynu stała się prawem ogólnym: oto kanon normujący moralną ocenę czynu w ogóle. Niektóre czyny są tego rodzaju, że maksyma ich nie da się bez sprzeczności nawet pomyśleć jako ogólne prawo przyrody; cóż dopiero, żebyśmy mogli jeszcze chcieć, izby ono miało się stać takim [ogólnym prawem]. Przy innych [czynach] nie znajdujemy wprawdzie tej wewnętrznej niemożliwości, ale niemożliwą rzeczą jest chcieć, żeby maksyma ich była wyniesiona do ogólności prawa przyrody, ponieważ wola taka zaprzeczałaby sama sobie¹ (U 4:424).

Test sprzeczności w myśleniu (lub też w zamyśle) wskazuje maksymy *obowiązków ścisłych (wąskich, doskonałych)*, w tym obowiązków sprawiedliwości. Wyróżnia maksymy działania, które nie mogą być spójnie pomyślane jako zasady dla wszystkich. Test sprzeczności w woli wyróżnia maksymy *obowiązków szerokich (niedoskonałych)*, w tym obowiązków cnoty. Wskazuje maksymy, które można spójnie *pomyśleć* jako zasady dla wszystkich, ale nie można ich *chcieć jako* zasad dla wszystkich w świecie podmiotów wchodzących w interakcje. Na przykład Kant uważa, że jeżeli rozważyć *osobno* maksymę wzajemnej obojętności lub też maksymę zaniedbywania rozwoju umiejętności czy talentów, to można by je uogólnić bez sprzeczności: przechodzą test *sprzeczności w zamyśle*. Jednak nikt nie może konsekwentnie chcieć, żeby te zasady zostały przyjęte powszechnie w świecie, w którym zachodzą relacje między podmiotami, które muszą (przez to, że są racjonalne instrumentalnie) chcieć otrzymywać pomoc od innych i polegać na umiejętnościach innych wtedy, gdy ich własne są niewystarczające: te zasady nie przechodzą testu sprzeczności w woli (Herman, 1993, rozdz. 3, 6 i 7; Baron, 1995).

Na test sprzeczności w woli można patrzeć na więcej sposobów. W najprostszej interpretacji jest to sprawa roztropności. Żaden rozsądny podmiot, który jest świadom *swojej* skończoności i słabości, a więc niezdolności do osiągnięcia wszystkich swoich celów bez cudzej pomocy, nie może spójnie chcieć być częścią świata, w którym podmioty są niewrażliwe na potrzeby innych lub też systematycznie zaniedbują rozwój ludzkich zdolności: czyniąc tak, podmiot naruszałby wymogi racjonalności instrumentalnej. W interpretacji szerszej – żaden rozsądny podmiot, który jest świadom skończoności i słabości *innych*, a więc wie, że nikt nie może osiągnąć wszystkich swoich celów bez cudzej pomocy, nie może chcieć powszechnej obojętności na ludzkie potrzeby czy na rozwój ludzkich sprawności. Chcenie świata powszechnej wzajemnej obojętności sprowadza się do chcenia świata, w którym niektórzy bądź wszyscy nie mogą działać i wykorzystywać swych zdolności, podważając przez to działanie. Z podobnych powodów żaden racjonalny podmiot nie może spójnie chcieć powszechnego zaniedbywania roz-

¹ Tamże, s. 41.

wijania zdolności. Chcenie powszechnego nierozwijania zdolności sprowadza się do chcenia świata, w którym zagrożone będą zdolności działania niektórych lub wielu jednostek. Kant oczywiście jest świadom, że niektóre *jednostki* mogą jakoś żyć, będąc bardzo obojętnymi lub też nie rozwijając swoich zdolności: pasażerom na gapę często się to udaje. Zaprzecza jednak przekonująco, że możemy chcieć, by któraś z postaci jazdy na gapę, stała się prawem powszechnym w świecie podmiotów wchodzących w interakcje ze sobą.

6. Zasady powszechne i poszczególne przypadki

Argumenty oparte na FPP i prowadzące do szerokich zasad obowiązku również proponują bardzo *niekompletny* standard moralności. We wciąż powtarzanym zarzucie, że Kantowski rozum praktyczny jest *zbyt abstrakcyjny* lub *zbyt formalistyczny*, uważa się tę niekompletność za poważną wadę (Mill, 1962, rozdz. 1). Zarzut *formalizmu* głosi, że Kant wyróżnia jedynie bardzo ogólne zasady obowiązku, a my potrzebujemy wiedzieć, co robić w konkretnych okolicznościach. Kant sam na to wskazuje:

Lekarz, sędzia, polityk może więc mieć w głowie wiele pięknych prawideł patologicznych, prawniczych lub politycznych, i to w tym stopniu, że może nawet zostać w ich zakresie gruntownym nauczycielem, a przecież łatwo popełni błędy w zastosowaniu, już to dlatego, że brak mu naturalnej władzy rozpoznawania (jakkolwiek nie intelektu) i umie wprowadzić zrozumieć *in abstracto* to, co ogólne, lecz nie potrafi rozstrzygnąć, czy pewien przypadek *in concreto* podeń podpada [...] (KCR A 134 i B 173).

Omówienia sądenia, w tym sądenia praktycznego, są w pismach Kanta wszechobecne. Nie przyjmuje on nigdy, że podmioty mogą przejść od zasad obowiązku, lub innych zasad działania, do wyboru bardzo konkretnego działania w konkretnych okolicznościach bez jakiegoś procesu sądenia. W twierdzeniu, że zasady działania nie są algorytmami i że nie pociągają za sobą swoich zastosowań, Kant jest tak samo niezłomny jak miłośnicy Arystotelesowskiej *phronesis*. Ostatnio pojawiło się wiele omówień szczegółów Kantowskich poglądów na sądenie praktyczne, w tym etyczne. (Herman 1993; Engstrom i Whiting 1996; O'Neill 2002a). Jego rozważania na te tematy są liczne, złożone i prawdopodobnie najlepiej wyrażone w *Die Metaphysik der Sitten*, w której odnosi się do różnych aspektów sądenia praktycznego, w tym do rozważań, kazuistyki i konfliktów zobowiązań.

Druga wersja zarzutu głoszącego, że Kantowska etyka jest poważnie niekompletna, wskazuje, że można stworzyć kunsztownie zaprojektowane maksymy, które mogą być chciane jako prawa powszechne, ale są moralnie odpychające (Wood

¹ Krytyka czystego rozumu, wyd. cyt., s. 180.

1999 rozdz. 7; Herman, 1993). Na przykład, zamiast testować ogólną maksymę zemsty lub fałszywych obietnic, jak czyni Kant, możemy testować maksymy pozwalające osobom szczególnego rodzaju lub o specyficznym statusie dokonywać zemsty lub fałszywie obiecywać, wiedząc, że podstęp czy zemsta przez wąsko określone kategorie podmiotów może być bez sprzeczności chciana jako powszechne prawo. Takie propozycje na obalenie konsekwencji etyki Kanta pomijają dwie sprawy. Po pierwsze, opiera się je na przyznaniu pewnym osobom wyjątkowego statusu moralnego, nienależnego innym, a więc odrzuceniu podstawowego w ujęciu Kanta poglądu, że ludzie są moralnie równi. Po drugie, ci, którzy przedstawiają te zarzuty, nie zauważają, że podstawowe zasady obowiązku nie znikają przy rozważaniu bardziej konkretnej linii działania. Ogólny obowiązek powstrzymywania się od zemsty nie znika tylko dlatego, że proponowany akt zemsty podpada pod bardziej konkretne opisy i zasady; ogólny obowiązek wierności nie znika, dlatego że działający staje przed pokusą popełnienia oszustwa dostępnego dla nielicznych.

7. Prawa powszechne i cele same w sobie

Być może najbardziej tajemniczą cechą Imperatywu Kategorycznego jest to, że Kant formułuje go na kilka sposobów, które wyglądają na dość różne, ale on sam twierdzi, że są równoważne (U 4:436; Hill, 1991 i 1992; Korsgaard 1996, rozdz. 2–4; O'Neill, 1989, rozdz. 7; Wood, 1999, zwł. rozdz. 4). Przyjęto się grupowanie różnych sformułowań Imperatywu Kategorycznego pod czterema lub pięcioma nazwami. Rozważę tutaj dobrze znaną *Formułę celu samego w sobie* (FCS) i *Formułę autonomii* (FA), nie powiem zaś nic konkretnego o *Formule prawa przyrody* (FPN) i *Formule Państwa Celów* (FPC). Są tego dwa powody, pomijając kwestię objętości tekstu. Po pierwsze, pomijam FPN, ponieważ jest pod wieloma względami podobna do FPP, a FPC, ponieważ można ją łatwo zrozumieć, jeżeli rozumie się FCS. Po drugie, co ważniejsze, FCS i FA to źródła doniosłych współczesnych ideałów moralnych *szacunku dla osoby* i *autonomii*. Mimo to nie jest oczywiste, w jakim sensie FCS czy FA jest równoważna FPP lub też jest podstawową zasadą moralności, a nie jeszcze jedną zasadą wśród innych. Jeszcze mniej wiadomo, dlaczego którąkolwiek z nich należy uważać za wersję podstawowej zasady rozumu praktycznego.

W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* zostaje wprowadzona FCS następującymi słowami: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”^k (U 4:429). Sam Kant uważa FCS za najbardziej intuicyjną wersję Imperatywu Kategorycznego; wiele współczesnych analiz Kantowskiej etyki idzie dalej

^k *Uzasadnienie metafizyki moralności*, wyd. cyt., s. 46.

i pomija FPP, koncentrując się na wynikającym z FCS wymogu szacunku dla osób. (G 4:436; Hill, 1992; Wood, 1999, rozdz. 4; krytyka w Regan, 2002). Z pewnością, FCS nie wygląda na równoważną lub nawet podobną do FPP. Jeżeli zatem nie można znaleźć żadnej równoważnej interpretacji, to Kantowska teoria etyczna się rozleci: najsilniejsze argumenty za Imperatywem Kategorycznym dotyczą FPP, dostarczają więc podstaw dla FCS tylko pod warunkiem, że można ją uznać za równoważną FPP (O'Neill, 1989, rozdz. 7).

Podstawowa różnica pomiędzy FPP i FCS polega na tym, że FPP nakłada ograniczenia na to, co działający powinni (co wolno im lub czego im nie wolno) robić, natomiast FCS nakłada ograniczenia na to, jak działający powinni być traktowani (jak wolno lub jak nie wolno ich traktować). Te dwie formuły rozpatrują wymogi nakładane na działanie, odpowiednio, z punktu widzenia podmiotu działającego i z punktu widzenia podmiotu będącego przedmiotem działania. FCS jednak, w bardziej wyraźny sposób niż FPP, dotyczy tych, których działanie dotyka. Wymaga ona właściwego traktowania *człowieczeństwa*¹⁰, podczas gdy FPP wymaga działania według maksym, które mogą być zasadami *dla wszystkich*. Jeżeli FPP i FCS mają być interpretowane jako równoważne, to jest sprawą zasadniczą, by odczytywać je, korzystając ze wspólnego zakresu względów etycznych. Na przykład często odczytuje się FPP jako wymagającą działania według maksym, które mogą być zasadami *dla wszystkich ludzkich podmiotów*, a więc z wykorzystaniem tego samego zakresu względów etycznych jak ten, który wyraźnie występuje w FCS. Zarówno FPP, jak i FCS można też interpretować jako nakładające wymagania na działanie dokonywane przez istoty racjonalne, ludzkie bądź nie, oraz ich traktowanie (Hill, 1992, rozdz. 2).

Nawet jeżeli FPP i FCS interpretować, używając tego samego poglądu na zakres względów etycznych, to ich równoważność i tak nie jest oczywista. Dlaczego działanie według zasad, które mogą być zasadami dla wszystkich, miałoby prowadzić się do traktowania innych jako celów, a nie tylko jako środków? Zmierzyć się z tym problemem można najlepiej, rozważając najpierw, co oznacza „traktowanie innych tylko jako środek”. Kant odróżnia takie wchodzenie w interakcje z innymi, które szanuje i zachowuje ich zdolności jako podmioty działające, w którym osoby wykorzystują się nawzajem jako *środki*, od takiego, w którym innych używa się wbrew ich woli jak *tylko środki*. Wykorzystujemy innych tylko jako środki wtedy, gdy traktujemy ich nie jak podmioty, ale jak rzeczy czy narzędzia – przedmiot, „którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania”¹¹ (U 4:428). Ci, którzy przyjmują takie maksymy, nie zawsze szkodzą pod-

¹⁰ Kant rozważa *człowieczeństwo* lub *naturę rozumną* (lub też *naturę świadomą*) w wielu fragmentach, m.in. U 4:448 i dalej oraz w *MM*. Rozważania na temat jego humanizmu i oskarżenia o gatunkowizm skierowane przeciw niemu można znaleźć w Allen W. Wood i Onora O'Neill, 1998.

¹¹ Tamże, s. 45.

miotowości innych (może im brakować to tego okazji lub możliwości), ale *typowe* skutki takiego działania szkodzą podmiotowości. Nie możemy chcieć żadnej z licznych maksym prześladowania jako prawa powszechnego: czyniąc tak, chcielibyśmy skutków, które odebrałyby środki dla podobnego działania niektórym lub wielu. Ci, którzy traktują innych *tylko jako środki*, działają według maksym, których *nie można* chcieć jako praw powszechnych. Ten argument nie dowodzi równoważności FPP i FCS, a tylko wskazuje, że pierwsza część FCS – *nie używaj innych tylko jako środka* – jest zgodna z FPP. Obowiązki ściśle można wyprowadzić albo przez zastosowanie wersji FPP – testu *sprzeczności w zamyśle*, albo przez zastosowanie części FCS, która zakazuje traktowania innych tylko jako środków.

Część druga FCS nakazuje traktowanie innych jako *celów samych w sobie* i koresponduje z obecnym w FPP testem *sprzeczności w chceniu*, przy pomocy którego maksymy są sprawdzane nie ze względu na wewnętrzną spójność, ale ze względu na ich zdolność do bycia prawami w możliwym świecie podmiotów działających. Traktując innych jako cele same w sobie, traktujemy ich jak osoby, istoty mające obiektywną wartość: wymaga to więcej niż tylko unikania traktowania ich jako samych środków. Traktujemy innych jako cele, działając w taki sposób, by przetrwał świat podmiotów: działając według maksym, które mogą składać się na system maksym, których można bez sprzeczności chcieć, który jest zgodny z wymogami niezbędnymi dla dalszego istnienia świata podmiotów (U 4:430, 431).

Przy założeniu, że FPP i FCS interpretuje się za pomocą wspólnego im zakresu względów etycznych, różnica między tymi formułami staje się kwestią perspektywy. FPP jest testem na *sposoby działania*, które mogą przyjąć wszyscy w świecie podmiotów; FCS jest testem na *sposoby bycia traktowanym*, które mogą przyjąć wszystkie podmioty w jakimś świecie podmiotów działających. W świecie takim perspektywy działającego i odbiorcy działania obejmują ten sam zestaw możliwych działań widzianych z różnych punktów widzenia. Obie formuły wskazują procedury umożliwiające odrzucanie maksym, których powszechne przyjęcie podważyłoby możliwości podobnego działania przynajmniej dla pewnych podmiotów.

8. Prawa powszechne i autonomia

Formuła autonomii (FA) jest pod wieloma względami bliższa FPP niż FCS. W *Uzasadnieniu* Kant pisze:

Zasadą autonomii jest [...] wybieranie tylko w taki sposób, że maksymy na których oparty jest wybór, są na mocy tego wyboru zawarte w prawie moralnym^m (U 4:439)¹¹.

^m Tłumaczenie własne z ang. – tłumaczenie standardowe nie dało się dobrze umieścić w tym kontekście. Standardowe tłumaczenie w: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, wyd. cyt., s. 56.

¹¹ Zobacz zestawienie wersji FA i argumentację za dość znaczną różnicą między FA i FPP w Wood, 1999, 163, 164.

Zagadka polega w mniejszym stopniu na tym, że Kant uważa FA za wersję Imperatywu Kategorycznego – w końcu jest ona dość bliska FPP (ale zobacz Wood, 1999, rozdz. 5) – a w większym na tym, jak zrozumieć to, dlaczego nazywa ją formułą czy też zasadą *autonomii*. Jak może Kant rozumieć autonomię jako podstawę moralności albo twierdzić, że „Moralność jest więc stosunkiem czynów do autonomii woli [...]” (U 4:439)¹².

Zagadkę tę można rozwiązać przez właściwe odróżnienie Kantowskiej koncepcji autonomii od koncepcji współczesnych. Większość dzisiejszych koncepcji autonomii uważa ją za własność poszczególnych podmiotów, którą mogą one mieć w mniejszym lub większym stopniu i która może się przejawiać w mniejszym lub większym stopniu w różnych obszarach życia. Współczesne koncepcje autonomii zwykle zrównują ją z osobistą niezależnością i wyrażaniem siebie lub też z działaniem według jakichś wyróżnionych, przypuszczalnie „autonomicznych”, wyborów (O’Neill, 2002b, rozdz. 2 i 4). Takie koncepcje indywidualnej autonomii szeroko się omawia i rozważa ich zalety etyczne. Dyskusje te nie mają jednak wpływu na zrozumienie autonomii Kantowskiej. Kant nigdy nie pisze o autonomicznych *ja* lub *osobach* czy *jednostkach*. Kant orzeka autonomię *rozumu*, *etyki*, *zasad*, *woli* (Hill, 1991, rozdz. 4). Co prawda współcześni autorzy głoszący koncepcję autonomii indywidualnej często powołują się na Kantowskie pochodzenie swoich idei, ale wynika to z zasadniczego zniekształcenia Kantowskiej koncepcji autonomii.

Dla Kanta idea autonomii ujmuje dwa główne aspekty jego ujęcia rozumu praktycznego i etyki: tego, że obowiązek polega na działaniu na podstawie zasad lub praw i że zasad czy praw nie wolno wyprowadzać z arbitralnie wybranych punktów wyjścia. Według Kanta zasady są autonomiczne nie dlatego, że wyrażają jakieś szczególnie istotne lub niezależne osobiste decyzje czy postawy, ale dlatego, że *nie pochodzą skądinąd*. „Własne prawodawstwo”, jak Kant o nim pisze, nie oznacza, że każde Ja i każdy podmiot wybiera czy „stanowi” moralne zasady dla wszystkich (spójne tylko wtedy, gdy istnieje jakieś zewnętrzne, a więc nie oparte na rozumie źródło koordynacji). Kant uważa samostanowienie prawa raczej za *stanowienie prawa przez rozum* niż *stanowienie prawa przez jednostki*. Zauważa, że: „[...] jest niezbędne dla prawodawstwa rozumu, by musiał on zakładać tylko siebie, ponieważ zasada jest obiektywnie i uniwersalnie ważna tylko wtedy, gdy utrzymuje się bez subiektywnych warunków, które odróżniają jedną istotę rozumną od drugiej” (KPR 5:20), i stwierdza, że autonomia wymaga „prawodawstwa samego w sobie po stronie czystej i, jako takiego, praktycznego rozumu [który] jest wolnością w pozytywnym sensie” (KPR 5:33).

¹² Tamże, s. 56.

¹² Co bardziej zaskakujące, przyrównuje autonomię do praktycznego rozumu: władza sądenia autonomicznego – autonomicznego, więc wolnego (zgodnie z zasadami myśli w ogóle) – jest nazywana rozumem (SF 7:27).

Dla Kanta część *samo* w pojęciu *samostanowienia* wskazuje na *zwrotne* twierdzenie, że prawodawstwo, a stąd zasady i maksymy, nie mogą być wyprowadzone „skądinąd”, a więc z arbitralnych założeń lub warunków. Kantowska autonomia nie polega na wyrażaniu siebie przez indywidualne istoty, które „stanowią prawo”, ale na wybieraniu przez podmioty maksym – „praw” – które nie są pochodne, a więc są nieuwarunkowane.

Ta koncepcja autonomii jako chcenia, które nie odnosi się do arbitralnych (fałszywych, a w najlepszym wypadku warunkowych) „autorytetów”, jest podstawą wskazywanej przez Kanta różnicy między *etyką autonomiczną* a stanowiskami przedstawiającymi *etykę heteronomiczną*. Zwolennicy heteronomii w etyce wprowadzają domniemane zasady moralne z „autorytetów” takich jak kościół czy państwo, ideologia czy prawa rynku, opinia publiczna, osobisty wybór lub preferencja, czy głos większości¹³. Namysł praktyczny stosowany w etyce heteronomicznej jest więc zasadniczo instrumentalny i warunkowy: jest tylko kwestią wyboru działania, które skutecznie i efektywnie wciela w życie standardy nałożone przez „autorytet”. Kant widzi to następująco:

Jeżeli wola szuka prawa mającego ją skłaniać w czymkolwiek innym niż w zdolności swych maksym do własnego powszechnego prawodawstwa, a więc jeżeli wychodząc poza siebie samą, [szuka go] we właściwości któregoś ze swych przedmiotów, to zawsze wpływa z tego heteronomia^o (U 4:441).

Jeżeli mamy przedstawić racje do działania, które są obowiązujące dla *wszystkich* innych, to musimy zacząć od zadbania o przedstawienie im racji, które oni *mogą* przedstawiać, rozważać bądź odrzucać. Nie możemy tego uczynić, relatywizując nasze racje działania do jakiegokolwiek „autorytetu”, w odniesieniu do którego niektórzy – albo wielu – mogą nie mieć racji, by go akceptować – i mogą go w rzeczywistości odrzucać. Zamiast próbować wbudowywać osobistą niezależność albo inną koncepcję indywidualnej autonomii w etykę, Kant przekonuje, że powinniśmy zadbać, by to, co proponujemy innym, było zbudowane na zasadach, które są *zdolne* być prawami, a więc na zasadach, które inni przynajmniej *mogą* przyjąć. Ten pozornie skromny modalny wymóg każe nam odrzucić wszelkie formy etyki heteronomicznej, a zamiast tego działać zgodnie z zasadami, które mogą być prawami powszechnymi, a wobec tego każe nam traktować innych nie tylko jako środki albo też jako mniej niż cele. Kant podsumowuje swoje poglądy na rozum i moralność w zwracającym uwagę twierdzeniu, że „prawo moralne nie wyraża niczego innego jak tylko autonomię czystego praktycznego rozumu”^p (KPR Twierdzenie IV, 5:33).

Z języka angielskiego przełożył Jakub Zawila-Niedźwiecki

¹³ Zobacz przypis 5.

^o Tamże, s. 57.

^p I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Antyk, Kęty 2002, s. 49.

Bibliografia

- Allison, H., 1990, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Baron, Marcia W., 1995, *Kantian Ethics Almost without Apology*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y.
- Descartes, René, 1637, *Discourse on the method of rightly Conducting One's Reason and Seeking the Truth in the Sciences, Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, tr. John Cottingham, Robert Stoothof and Dugald Murdoch, 1985, Cambridge University Press, Cambridge.
- Engstrom, S., Whiting, J. (eds.), 1996, *Aristotle, Kant and the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Flikschuh, Katrin, 2000, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guyer, Paul, 2000, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guyer, Paul, 2002, *Kant's Deductions of the Principles of Right*, w: Mark Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford University Press, Oxford, 23-64.
- Herman, Barbara, 1993, *The Practice of Moral Judgement*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Hill, Thomas E. Jr., 1991, *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hill, Thomas E. Jr., 1992, *Dignity and Practical Reason*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Kant, Immanuel, 1781, *Krytyka czystego rozumu [KCR]*, Antyk, Kęty 2001.
- Kant, Immanuel, 1784, *An Answer to the Question: What is Enlightenment? [Czym jest Oświecenie]*, tr. Mary J. Gregor, w: *Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Kant, Immanuel, 1785, *Uzasadnienie metafizyki moralności [U]*, Antyk, Kęty 2001.
- Kant, Immanuel, 1788, *Krytyka praktycznego rozumu [KPR]*, Antyk, Kęty 2002.
- Kant, Immanuel, 1790, *Krytyka władzy sądenia*, PWN, Warszawa 1964 [KWS].
- Kant, Immanuel, 1793, *Religion within the Boundaries of Mere Reason [Religia w obrębie samego rozumu – R]*, tr. George di Giovanni, w: Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, Allen W. Wood and George di Giovanni (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Kant, Immanuel, 1795, *Toward Perpetual Peace, [O wiecznym pokoju – WP]*, tr. Mary J. Gregor, w: *Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Kant, Immanuel, 1797, *The Metaphysics of Morals, [MM]*, tr. Mary J. Gregor, w: *Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

- Kant, Immanuel, 1798, *The Conflict of the Faculties*, [*Spór fakultetów – SF*], tr. Mary J. Gregor, Robert Anchor, in Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, Allen W. Wood and George di Giovanni (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Korsgaard, Christine, 1996, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge.
- McDowell, John, 1996, *Deliberation and Moral Development*, w: Stephen Engstrom and J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 19–35.
- Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, w: M. Warnock (ed.), *Utilitarianism and other works*, Fontana 1962,
- Mulholland, Leslie, 1990, *Kant's System of Rights*, Columbia University Press, New York.
- Neiman, Susan, 1994, *The Unity of Reason*, Oxford University Press, Oxford.
- O'Neill, Onora, 1989, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- O'Neill, Onora, 1992, *Vindicating Reason*, w: Paul Guyer (ed.), *A Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 280–308.
- O'Neill, Onora, 1996, *Kant's Virtues*, w: Roger Crisp (ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford University Press, Oxford, 77–97.
- O'Neill, Onora, 2002a, *Instituting Principles: Between Duty and Action* in Mark Timmons, ed., *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford University Press, Oxford, 331–47.
- O'Neill, Onora, 2002b, *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Regan, Donald E., 2002, *The Value of Rational Nature*, „Ethics”, 112, 267–291.
- Timmerman, Jens, 2000, *Kant's Puzzling Ethic of Maxims*, Harvard Philosophy Review, 39–52.
- Timmons, Mark (ed.), 2002, *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford University Press, Oxford.
- Wiggins, David, 1987, *Deliberation and Practical Reason*, w: tegoż, *Needs Values and Truth: Essays in the Philosophy of Values*, Blackwell, Oxford, 215–37.
- Wood, Allen W., O'Neill, Onora, 1998, symposium on *Kant on Duties Regarding Nonrational Nature*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, supp. vol. LXXII, 189–228.
- Wood, Allen W., 1999, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kant: Rationality as Practical Reason

Practical reasoning must provide other persons with reasons for action. It must, consequently, refrain from all presuppositions that are not available to them. This observation offers an insight into what Kant meant by the concept of legislation that is made by moral subjects. In Kant's philosophy autonomy should not be interpreted as self-expression exercised by persons who make law. Instead it is a practice of adopting maxims or „laws” that are in no way derivative or dependent on one's preferences. Practical reason imposes on practical maxims a certain modal demand which is to be found at the foundation of his criticism of heteronomy in ethics and which supports his arguments for various formulations of the categorical imperative to warrant its adequacy with respect to rationality, autonomy and obligation.