

Paweł Łuków

Kanta odkrycie normatywności

Jedną z uderzających cech prac Kanta z filozofii moralności jest koncentracja na obowiązku. Typowe wyjaśnienie tego faktu głosi, że Kant wierzył, iż naczelną rolę w życiu jednostki odgrywa obowiązek mający bezwzględne pierwszeństwo przed przyjemnością, zadowoleniem i szczęściem. Interpretacja ta służy następnie do krytyki, według której przypisując nadmierną wagę obowiązkowi, Kant przedstawia zbyt ubogą teorię moralności niepozostawiającą miejsca dla takich ważnych aspektów moralności jak np. więzi między ludźmi i supererogacja, a moralność traktuje jak ciężar alienujący działającego¹. Konkluzję tę zdaje się dodatkowo wzmacniać podkreślanie przez Kanta różnicy między moralnością a zmysłowością i między dobrem moralnym a szczęściem.

Jest wielce prawdopodobne, że w swojej teorii Kant wyraził własne przekonania moralne. Gdyby jednak była to cała prawda o jego etyce, to teoria ta nie zasługiwałaby na uwagę, jaką się jej faktycznie poświęca. Ograniczanie interpretacji teorii Kanta do jego poglądów moralnych nie pozwala dostrzec teoretycznych racji, dla których Kant skupił się na pojęciu obowiązku.

Ponieważ Kant nie posługiwał się słownikiem łatwo dostępnym współczesnemu odbiorcy, uwadze czytelników na ogół umyka fundamentalne dla wkładu Kanta w rozwój teorii etycznej rozróżnienie między opisem a normą. Nie chodzi tu jednak o tezę, że z faktów nie wynikają powinności, którą zgodnie z przyjętą opinią miał zawrzeć Hume w drugiej części *Traktatu o naturze ludzkiej*², a potem precy-

¹ Oskarżenie o zbyt ubogie rozumienie moralności przez Kanta można znaleźć np. w następujących pracach: J.O. Urmsen, *Saints and Heroes*, w: *Essays In Moral Philosophy*, A.I. Melden (red.), University of Washington Press, Seattle 1958, R. Chisholm, *Supererogation and Offence: A Conceptual Scheme for Ethics*, „Ratio” 5 (1963): 1–14, M. Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, „Journal of Philosophy” 73 (1976): 453–466, B. Williams, *Osoby, charakter i moralność*, w: *Ile wolności powinna mieć wola?* przeł. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1999. Kwestię alienacji szczególnie podkreślają Williams i Stocker. Krytycznie zarzuty te omawia M. Baron, *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Cornell University Press, Ithaca 1995.

² D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, t. 2, s. 259–260.

zynnie sformułować G.E. Moore³. Nie chodzi też o to, co Hume, jak sądzę, rzeczywiście zauważył, tj. że kształt logiczny wypowiedzi o faktach i stosunkach jest inny od logicznego kształtu wypowiedzi o dobru i cnocie, a łączenie ich w argumentach wymaga wyjaśnienia. Odróżnienie, którym się posługuje i które wyraża Kant w podkreślaniu odmienności sfery doświadczenia od sfery rozumu oraz przyjemności od dobra, dotyczy specyfiki i potrzeby wyjaśnienia przekonań moralnych. Kant dostrzegł różnicę między sądami charakterystycznymi dla moralności a sądami właściwymi poznaniu – i to ona kazała mu podjąć określone decyzje terminologiczne i skoncentrować się na obowiązku.

Kant był przekonany, że definiującą własnością przekonań moralnych jest ich normatywność, tj. to, że wiąże się z nimi pewnego rodzaju roszczenie do uczynienia im zadość⁴. Mieć przekonanie normatywne to nie tylko uznawać je za trafne, ale także twierdzić, że to, co przekonanie to charakteryzuje, powinno mieć miejsce dzięki temu, że ktoś, kto może zdecydować, co zrobić, właśnie to wybierze.

Jak świadczą o tym zmagania jego poprzedników, Kant z pewnością nie był ani pierwszym, ani jedynym filozofem, który dostrzegł normatywność. Odkrycie, którego dokonał, to normatywność jako problem dla filozofii moralnej. Kant dostrzegł, że bez jasności w sprawie specyfiki normatywności nie można zbudować zadowalającej teorii moralnej, a uświadomienie sobie normatywności wymaga specjalnego podejścia do problematyki moralnej i nowego programu metodologicznego.

Przedstawiając Kanta odkrycie normatywności jako problemu dla filozofii moralności, najpierw skupię się na trudnościach, na jakie narażone były przedkantowskie stanowiska filozoficzne, w których nie doceniano normatywności. Ponieważ prezentowały one mocny internalizm w kwestii motywacji, brakowało im zasobów pojęciowych niezbędnych do ujęcia i wyjaśnienia normatywności. Mogły one co najwyżej opisywać ideały moralne i/lub wyrażać przymus (prawny), lecz nie mogły ująć roszczenia charakterystycznego dla przekonań moralnych. Następnie pokażę, że Kant rozpoznaje normatywność przekonań moralnych, osłabiając internalizm motywacyjny i odrzucając naturalizm etyczny, korzystając z odróżnienia dobra naturalnego od pozanaturalnego czy moralnego. Krok ten wymaga zasadniczej zmiany programu filozofii moralnej, co u Kanta znajduje wyraz w odróżnieniu tego, co rozumowe, obowiązkowe (normatywne), od tego, co empiryczne, czy od konstatacji. Na koniec pokażę, jak ten program realizuje się w jego tezach o obowiązku i szacunku dla prawa moralnego i jak wiedzie go do uogólnialności i autonomii.

³ G.E. Moore, *Zasady etyki*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1919, s. 16–25.

⁴ Pojęcia normatywności używam w sensie charakteryzowanym przez Ch.M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 8–9. Inaczej rozumiem jednak „pytanie o normatywność” i odpowiedź na nie, zwłaszcza odpowiedź Kanta. Objasnienie normatywności można znaleźć również w: P. Railton, *Normative Force and Normative Freedom: Hume and Kant, but not Hume Versus Kant*, w: *Normativity*, Jonathan Dancy (red.), Malden, Blackwell 2000.

Paradoks mocnego internalizmu

Stanowiska moralne znane Kantowi reprezentowały internalizm motywacyjny, zgodnie z którym przekonanie o dobru – jak będę nazywał wszelkie przekonanie o tym, że coś jest dobre, słuszne, wartościowe, obowiązkowe, pożądane, godne pożądania itd., oraz ich przeciwieństwa – z konieczności dostarcza motywu czy racji motywacyjnej (w odróżnieniu od racji uzasadniającej, którą jest przekonanie o dobru⁵) do postępowania zgodnego z tym przekonaniem⁶. W mocnej wersji stanowisko to głosi, że przekonanie o dobru zawsze dostarcza wystarczającego motywu do odpowiedniego działania, w postaci słabej zaś, że motyw ten nie musi wystarczać do podjęcia tego działania i może – choć nie musi – wymagać wspomnienia z innych źródeł motywacji⁷. Eksternalizm tezie tej przeczy: posiadanie przekonania o dobru to jedna rzecz, a posiadanie motywu inna. Zrobienie tego, co się uważa za dobre, wymaga motywu odrębnego od tego przekonania, chociaż zbieżnego z nim⁸.

⁵ Odróżnieniem racji uzasadniających od motywujących posługuje się W.F. Frankena (*Obligation and Motivation In Recent Moral Philosophy*, w: *Essays In Moral Philosophy*, A.I. Melden (red.), University of Washington Press, Seattle 1958, s. 44–45), który, idąc za Hutchesonem, odróżnia racje uzasadniające od racji pobudzających. W dalszym ciągu będę używał słowa motyw jako odpowiednika *Bewegungsgrund*, które obejmuje wszelkie elementy „uruchamiające” działanie (nie tylko pragnienia).

⁶ Pojęcie internalizmu motywacyjnego wprowadził do literatury filozoficznej W.D. Falk, „*Ought*” and Motivation, „Proceedings of the Aristotelian Society” 48 (1947–48): 492–510. Choć dystynkcja ta wydaje się teoretycznie użyteczna, to istnieją rozbieżności w klasyfikowaniu poszczególnych teoretyków. Np. we wspomnianym artykule Falk zalicza Kanta do internalistów, podczas gdy korzystający z tego samego odróżnienia Frankena (*Obligation and Motivation In Recent Moral Philosophy*, wyd. cyt.) uznaje go za eksternalistę. Podział ten należy odróżnić od proponowanego przez B. Williamsa (*Internal and External Reasons*, w: *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981) podziału na racje zewnętrzne i racje wewnętrzne. Falk pisał o motywacyjnej mocy przekonania o dobru natomiast Williams pyta, czy można mieć przekonanie o dobru niezależnie od posiadania wcześniejszego, zgodnego z nim pragnienia.

⁷ Odróżnienie słabego internalizmu od mocnego nie dotyczy natury związku („mechanizmu”) łączącego przekonanie o dobru z motywem stosownego działania (różne koncepcje związku między przekonaniem o dobru a motywem w internalizmie przedstawia S.L. Darwal, *Internalism and Agency*, „Philosophical Perspectives” 6 (1992): 155–174), lecz modalności zależności między motywem a przekonaniem o dobru. Mocny internalizm głosi, że motyw działania zgodnie z przekonaniem o dobru jest związany z tym przekonaniem w sposób *konieczny*; słaby internalizm tezę tę odrzuca.

⁸ Eksternalistą motywacyjnym był, jak się wydaje, J.S. Mill (*Utylitaryzm*, przeł. M. Ossowska, w: *Utylitaryzm. O wolności*, PWN, Warszawa 1959), który twierdzi, że postępowanie zgodne z zasadą użyteczności wymaga motywacji wytworzonych w procesie wychowania (s. 57–59 i 70) i że motyw popychający do działania nie wpływa na jego wartość (s. 32). Uwagi te pozwalają sądzić, że rozpoznanie zasady użyteczności nie dostarcza zdaniem Milla motywów postępowania zgodnych z tą zasadą.

Naturalistyczną wersję mocnego internalizmu przyjmował Arystoteles, a jego chronologicznie najbliższym odpowiednikiem był dla Kanta Francis Hutcheson⁹. Kiedy Arystoteles twierdzi, że konkluzją w rozumowaniu praktycznym jest działanie¹⁰, to oznacza to, że nie ma przepaści między przekonaniem o dobru a działaniem. Człowiek był dla Arystotelesa szczególny w tym, że ludzkie dążenie do dobra, choć spontaniczne, wymaga przygotowania w procesie wychowawczym, w którym pragnienia kształtuje się tak, aby czynienie dobra stało się samowynagradzającą się aktywnością. Przekonanie o dobru to zatem posiadanie wybranych pragnień. Dzięki temu dla Arystotelesa nie może dojść do rozdzwisku między przekonaniem o dobru a motywami.

W mocno internalistycznym duchu argumentuje też Platon, którego najbliższym chronologicznym odpowiednikiem był dla Kanta Christian Wolff¹¹. U Platona jednak pojawia się teza o koniecznym związku między przekonaniem o dobru a pragnieniami, co nadaje jego stanowisku charakter antynaturalistyczny. Teoretyczne poznanie dobra z konieczności prowadzi tu do pojawienia się motywu działania w imię tego dobra ze względu na jego wewnętrzną atrakcyjność¹². Platon rozpoznaje odrębność przekonań o dobru od motywu działania zgodnie z tymi przekonaniem, lecz zarazem wskazuje na „prawo,” które łączy przekonanie o dobru z motywem.

Mocny internalizm ma dwie cechy charakterystyczne. Po pierwsze, skoro przekonanie o dobru wystarcza do stosownego postępowania, to nie ma możliwości niezrobienia tego, co się uważa za dobre. Nie można też krytykować czyjś postępowania jako niespełniającego rygorów racjonalności, ponieważ racjonalność i nieracjonalność można tu orzekać tylko w relacji do pragnień i przekonań działającego¹³. Z perspektywy swych przekonań o faktach jednostka zawsze postępuje trafnie. Można jej zarzucić złe postępowanie, ale zarzut ten nie będzie tożsamy z oskarżeniem o nieracjonalność. Po drugie, mocny internalizm nie wymaga wyróżniania dobra moralnego. Skoro motyw dobrego działania jest takim samym pragnieniem jak każde inne, to – nawet jeśli wyróżnia je jego przedmiot lub przedmioty – mechanizmy motywacyjne pozostają te same w moralności i w innych sferach.

⁹ Korsgaard, *The Sources of Normativity*, wyd. cyt., s. 45–46.

¹⁰ Arystoteles, *O ruchu zwierząt*, przeł. P. Siwek, w: *Arystoteles. Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 1996, t. 4, s. 46–47; por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: *Arystoteles. Dzieła wszystkie*, wyd. cyt., tom 5, s. 216.

¹¹ Korsgaard, *The Sources of Normativity*, wyd. cyt., s. 45–46.

¹² Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957, s. 111; por. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 364.

¹³ Tezę tę, lecz w odniesieniu do racjonalności instrumentalnej, stawia Ch.M. Korsgaard, *Skepticism About Practical Reason*, w: *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 319.

Mocny internalizm motywacyjny przedstawia życie moralne jako spontaniczne dążenie do dobra. Moralność może być źródłem cierpień, lecz działającemu nie jawi się jako ciężar. Ceną za ten kuszący obraz moralności są jednak trudności teoretyczne. Po pierwsze, stanowisko to nie może wyjaśnić akrazji czyli nieopanowania, tj. świadomego działania wbrew przekonaniu o dobru¹⁴. Jeżeli bowiem poznanie dobra pociąga za sobą stosowne postępowanie, to niezrozumiałe będzie postępowanie złe z punktu widzenia przekonań o dobru działającego. Jeśli wyjaśnienie to ma przyjąć, jak u Sokratesa¹⁵, postać intelektualizmu etycznego, to teoria moralności oparta na mocnym internalizmie motywacyjnym staje się niewywrotna, co widać w nieudanych próbach wyjaśnienia nieopanowania podjętych przez Arystotelesa¹⁶. Próby te kwestionują założenia, na których opiera się obserwacja o istnieniu akrazji, a więc negują istnienie tego zjawiska¹⁷.

Drugi problem z mocnym internalizmem motywacyjnym zawiera się w pytaniu: jak można adresować normy moralne do tych, którzy nie znają czy nie uznają dobra? Skoro nie (u)znają dobra, to nie mogą podążać do niego, mając właśnie je na uwadze. W takich wypadkach rozwiązaniem jest prawo stanowione¹⁸. Jednostki, które nie chcą dążyć do dobra, poddaje się przymusowi prawnemu, który „ma moc zniewalającą, będąc regułą, która wynika z jakiejś mądrości praktycznej i rozumu”¹⁹. Ale jednostki poddane takiemu przymusowi nie działają dobrze

¹⁴ Akrazję, czyli nieopanowanie, należy odróżnić od braku panowania nad sobą (w polskim przekładzie „nieumiarkowanie”), które, jak wyjaśnia Arystoteles, polega na działaniu na podstawie postanowienia zaspokajania bieżących pragnień. Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, wyd. cyt., s. 214–215.

¹⁵ Platon, *Protagoras*, przeł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 107.

¹⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, wyd. cyt., s. 212–221.

¹⁷ Komentatorzy różnią się w szczegółach, lecz zwykle przyjmują, że osoba cierpiąca z powodu akrazji popełnia jakiś błąd poznawczy (w przesłankach tzw. sylogizmu praktycznego lub w przywiązaniu do jego konkluzji); zob. M.L. Homiak, *Aristotle on the Soul's Conflicts: Toward and Understanding of Virtue Ethics, w: Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 1997. Wyjaśnienie akrazji za pomocą błędu poznawczego kwestionuje samo to zjawisko, odrzucając tezę, że osoba cierpiąca z powodu akrazji wie, co jest dobre, a mimo to, tego nie robi; por. D. Davidson, *Jak jest możliwa słabość woli*, w: *Filozofia moralności: postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wybrał i wstępem opatrzył J. Hołówka, przeł. J. Nowotniak, W.J. Popowski, Spacja, Aletheia, Warszawa 1997.

¹⁸ Podobne rozwiązanie występuje u św. Tomasza, który, włączając do swej koncepcji moralności prawo, idzie tropem Arystotelesa. Prawo (naturalne) chrześcijan nie zostało jednak ustanowione przez człowieka, lecz, podobnie jak prawo prawego rozumu stoików (zob. np. Cycero, *O państwie*, w: *Pisma filozoficzne*, t. II, PWN, Warszawa 1960, s. 133–134, Epiktet, *Diatriby. Encheiridion*, przeł. i oprac. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1961, s. 232), jest wpisane w porządek świata i konstytucję człowieka. Prawo rozumie się tu jako rozporządzenie zwierzchnika, który dysponuje władzą ustanawiania prawa i wymierzania sankcji za odstępstwa od niego (św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Veritas, Londyn 1986, t. 13 (I–II, q. 90, aa. 1–4), s. 9–17).

¹⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, wyd. cyt., s. 297.

ze względu na dobro, a tylko w sposób zbieżny z dobrem. Arystoteles wyraża tę myśl, sceptycznie wypowiadając się o sile argumentów, które

zdają się [...] posiadać wprawdzie moc zachęcającą i pobudzającą tych młodzieńców, których sposób myślenia jest godny człowieka wolnego, i mogą charakter z urodzenia szlachetny i prawdziwego miłośnika piękna moralnego utwierdzić w posiadaniu dzielności etycznej, nie mogą jednak zachęcić szerokiego ogółu do doskonałości etycznej²⁰.

Niemożliwość wyjaśnienia akrazji i działania w imię dobra pod przymusem prawnym ujawnia, że w mocnym internalizmie nie ma normatywności. Tam, gdzie można działać dobrze dla dobra samego, posiadanie przekonania o dobru unie możliwia odstępianie od dobra (problem akrazji); tam zaś, gdzie istnieje możliwość odstępiania od dobra, właściwe postępowanie nie jest następstwem rozpoznania dobra przez działającego (problem przymusu prawnego). Jednostki, które znają dobro, zawsze działają ze względu na nie dlatego, że przekonanie o dobru stanowi część ich pragnień. Przyczyna tego paradoksu tkwi w silnym powiązaniu przekonania o dobru z motywem postępowania zgodnie z tym przekonaniem. W mocnym internalizmie motywacyjnym po prostu nie może dojść do sytuacji, w której z chwilą rozpoznania dobra działający nie pragnie zrobić tego, co rozpoznaje jako dobre.

Poza mocnym internalizmem i eksternalizmem: normatywność

Dążąc do teoretycznego ujęcia normatywności, Kant zmienia punkt wyjścia w badaniach. Problem, który rodzi teoria zwolenników mocnego internalizmu, on traktuje jako jeden z warunków trafności teorii moralnej. Jeżeli teoria ma zdawać sprawę z doświadczenia moralnego, a przy tym móc dostarczać pouczeń o działaniu, to nieopanowanie i jego mniej dramatyczne odmiany należy uznać za coś znanego, chociaż niekoniecznie zrozumiałego. Akrazja jest elementem życia moralnego, który od samego początku trzeba potraktować jako problem do wyjaśnienia, a więc jako powód do konstruowania teorii moralnej²¹. Zamiast więc, jak robili to jego poprzednicy, konstruować teorię, a potem podejmować próby wyjaśnienia akrazji na warunkach tej teorii, Kant traktuje nieopanowanie jako jeden z centralnych aspektów, które teoria ma uwzględnić w podawanym obrazie działania.

Z chwilą rozpoznania akrazji jako elementu życia moralnego Kant osłabia internalizm motywacyjny: przekonania o dobru mamy właśnie dlatego, że nie za-

²⁰ Tamże, s. 295.

²¹ Możliwe scenariusze akrazji *niezależne* od teorii moralnej przedstawia M. Stocker w *Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology*, „The Journal of Philosophy” 12, vol. 76 (1979): 738–753.

wsze postępujemy dobrze. Gdybyśmy zawsze spontanicznie robili to, co dobre, to nie byłoby nam potrzebne przekonania o tym, jak postąpić. Dążenie do dobra byłoby wpisane w naszą naturę. Możliwe tu są co najmniej dwa scenariusze: eksternalistyczny i mocno internalistyczny. W ich objaśnieniu pomocne będzie skorzystanie z terminologii dobra „w świecie” i dobra „poza jego obrębem” wprowadzonej na początku *Uzasadnienia metafizyki moralności*.

W scenariuszu eksternalistycznym, który Kant omawia w znanym argumencie z teleologii (*Gr* 394–397; 13–16)²², dobro jest w świecie. Gdyby dobrem było zaspokojenie potrzeb i pragnień, to wystarczyłyby instynkty maksymalizujące szanse zaspokojenia potrzeb i pragnień w długim terminie. Choć instynkty mogłyby nie maksymalizować satysfakcji w konkretnych przypadkach działań, to w długim terminie poleganie na nich dawałoby przewagę satysfakcji nad frustracjami. Wówczas po prostu robilibyśmy to, co byłoby wpisane w naszą naturę. Kant odrzuca tę możliwość dlatego, że nie wyjaśnia ona posiadania przekonań o dobru. Nawet abstrahując od teleologicznego kontekstu, w którym pojawia się ten argument, można twierdzić, że gdyby dobrem było maksimum długoterminowej satysfakcji i gdyby przekonania o dobru były zawsze zbieżne z tym, co dyktują instynkty, posiadanie tych przekonań byłoby osobliwym epifenomenem bez wpływu na działanie:

[...] gdyby nawet stworzenie uprzywilejowane otrzymało nadto rozum, to musiałby on służyć mu tylko do tego, żeby rozmyślało o swych szczęśliwych darach przyrodzonych, podziwiał je, cieszyło się nimi i dziękowało za nie dobroczynnej przyczynie, nie zaś żeby poddawało swą władzę pożądania pod panowanie owego słabego i zwodniczego kierownika [...]. (*Gr*, 395; 13–14)

Powiadając, że celem, który przyświecał naturze, gdy obdarzała ludzi rozumem, nie mogło być szczęście, lecz wytworzenie dobrej woli, Kant zmierza ku celom bardziej doniosłym niż odrzucenie hedonizmu psychologicznego lub przeciwstawienie szczęścia dobru. Jego celem jest przeciwstawienie dwóch rodzajów *dobra*. Jedno ma być w świecie i ono jest reprezentowane przez szczęście rozumu

²² Odsyłacze do tekstów Kanta umieściłem w tekście. Podają one skrót tytułu, po którym następuje numer strony w *Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Walter de Gruyter, Berlin 1902 (*AA*), a po średniku numer strony w wydaniu polskim pracy, jeśli jest dostępne. Skróty: *Gr.* – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*AA*, t. IV; *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984), *KpV* – *Kritik der praktischen Vernunft* (*AA*, t. V; *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984), *MS* – *Metaphysik der Sitten* (*AA*, t. VI); *UDG* – *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (*AA*, t. II; *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*, przeł. K. Rak, w: I. Kant, *Pisma przedkrytyczne*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999). Wszystkie fragmenty z *Metaphysik der Sitten* w przekładzie autora niniejszego artykułu.

miane jako satysfakcja, a drugie jest poza jego obrębem i jego reprezentantem jest dobra wola. Mówiąc, że szczęście nie wymaga rozumu, Kant twierdzi, że jeżeli istnieje dobro w świecie, to do jego pojawienia się wystarczą wyłącznie mechanizmy z tego świata. Jeżeli natomiast dobro jest poza obrębem świata, a więc jeżeli nie jest naturalne, czyli nie należy do ciągów przyczyn i skutków, to potrzebne są inne niż przyczynowo-skutkowe mechanizmy wytwarzania tego dobra.

Dobro „w świecie” to dobro naturalne, którego występowanie stanowi element porządku przyrody; do niego Kant odnosi się słowem *das Wohl*. Tak rozumiane dobro jest zawsze warunkowe, ponieważ jest następstwem odniesienia „do naszego stanu przyjemności lub nieprzyjemności, uciechy i bólu” (*KpV*, 59; 100), które zależą od cech podmiotu i okoliczności. Dobru naturalnemu Kant przeciwstawia dobro poza obrębem świata, dobro pozanaturalne, *das Gute* (tamże). Pojawienie się pozanaturalnego dobra nie zależy od warunków podmiotowych i okoliczności (od porządku przyrody), gdyż oznacza ono „odniesienie do woli, o ile ta zostaje zdeterminowana przez prawo rozumu do tego, aby uczynić coś swym przedmiotem” (*KpV*, 60; 101). Dobro pozanaturalne, czyli moralne, jest zatem bezwarunkowe, co znajduje wyraz w potocznym (jak sądził Kant) określeniu moralnie dobrych czynów jako dokonanych z dobrej woli.

Odrzucając naturalizm w etyce, Kant odrzuca też eksternalizm motywacyjny. Alternatywnym (dla eksternalistycznego naturalizmu w postaci maksymalizacji długoterminowej satysfakcji) wyjaśnieniem działania istot, które nie zawsze postępują zgodnie ze swoimi przekonaniem o dobru, jest teza o mocno internalistycznej specyfice motywacji: z chwilą pojawienia się przekonania o dobru z konieczności powstają motywy, które wystarczają do podjęcia działań zgodnych z tymi przekonaniem. Niezależnie od tego, czy dobro byłoby tu naturalne, czy pozanaturalne, posiadanie przekonania o dobru zawsze prowadziłoby do dobra. Przekonania te byłyby albo zawsze silniejsze od konkurencyjnych motywów, albo nie miałyby konkurencji w postaci pragnień działania niezgodnego z nimi. W pierwszym rozwiązaniu, czyli w mocno internalistycznym naturalizmie, nie ma – jak pokazuje przypadek Arystotelesa – miejsca na odstępstwo od dobra. Tym samym ignoruje ono wyjściowe założenie o zjawisku nieopanowania, a od naturalizmu eksternalistycznego różni je wyjaśnienie istnienia przekonania o dobru.

Kanta interesuje mocno internalistyczny antynaturalizm, w którym – jak to miało miejsce u Platona – dobro znajduje się poza przyrodą. Rozwiązanie takie Kant omawia w uwagach o woli świętej, która zawsze działa na podstawie przekonania o dobru. Wolę świętą opisuje jako taką, która ze swej natury postępuje dobrze, ponieważ może ona „być skłonią tylko przez przedstawienie dobra” (*Gr*, 414; 40; *KpV*, 81–82; 135–136; por. *KpV*, 32–33; 56–57). W jej postępowaniu nie ma zatem mechanizmu, lecz regularność, tj. dokonuje ona namysłu nad działaniem i namysł ten zawsze kończy się stosownym postępowaniem.

Ponieważ pojęcie woli świętej zakłada jej wolność lub całkowitą odporność na pobudzenia, w oczywisty sposób nie nadaje się ono na podstawę teorii moralnej, która trafnie stosowałaby się do istot takich jak ludzie. Teoria taka nie pozwalałaby wyjaśnić postępowania wbrew przekonaniu o dobru. Choć, w odróżnieniu od eksternalistycznego naturalizmu w postaci maksymalizacji długoterminowej satysfakcji, przekonania o dobru należałoby tu uznać za potrzebne do dobrego działania, to działanie według nich byłoby nieuniknione. Jak w mocno internalistycznym naturalizmie – przekonania o dobru tylko opisywałyby działania. Nie byłoby w nich normatywności.

Wprowadzając pojęcie dobra pozanaturalnego, tj. moralnego, i naturalnego oraz posługując się modelem woli doskonałej, czyli świętej, i zakładając możliwość akrazji (w przypadku woli niedoskonałej), Kant dysponuje zasobami pojęciowymi potrzebnymi do sformułowania problemu filozofii moralnej jako żądania wyjaśnienia normatywności poza eksternalizmem i mocnym internalizmem. Jeżeli dobro jest tylko naturalne, to przekonania o dobru nie są potrzebne do dobrego postępowania – o nie „zadbała” natura za pomocą instynktu. Jeżeli zaś dobro jest pozanaturalne, to jego realizacja wymaga środków innych niż mechanizm przyrody lub specyfika woli doskonałej.

Uznanie istnienia dobra pozanaturalnego zakłada praktyczność rozumu, lecz bez uwzględnienia możliwości odstępstwa od tego, co racjonalnie rozpoznane jako dobre, nie pozostawia miejsca na normatywność. Jeżeli zatem przekonania o dobru mają być czymś więcej niż epifenomenem i jeśli nie mają jedynie opisywać ludzkich działań, to należy je widzieć jako zdolne do kierowania działaniem w sposób, który nie przesądza o podjęciu stosownego działania. W tym celu przekonania o dobru trzeba rozumieć jako normatywne. Innymi słowy, przekonania te muszą umożliwiać działającym wybór tego, co dobre, i działanie zgodne z tą decyzją.

Rozpoznanie normatywności ma ważne następstwa metodologiczne. Należy do nich niemożliwość rozpoczynania badań od opisu dobra lub dóbr. Postępując tak, przesądzałoby się o tym, czy dobro jest w świecie czy poza jego obrębem. Do tego zaś, aby wiedzieć, co należy uznać za materiał badań, niezbędne jest kryterium czy zasada, „albowiem każdy przykład, który ma mi [moralność] przedstawiać, musi sam wprzód zostać oceniony według zasad moralności” (*Gr* 408; 32; por. *KpV*, 38, 63; 68, 105). Zaczynając od opisu dobra, teoretyk korzystałby z dowolnie ograniczonego materiału złożonego z obserwacji działań uznawanych za dobre bez dysponowania innymi „kryteriami” tego dobra niż wycucie. W ten sposób z góry przesądzałby, że dobro jest tylko naturalne i przez to negowałby możliwość bezwarunkowości dobra.

A ponieważ tylko na podstawie doświadczenia daje się stwierdzić, co jest odpowiednie dla uczucia rozkoszy, praktyczne prawo zaś ma przecież, jak podano, opierać się na nim jako na swym warunku, przeto możliwość praktycznych praw *a priori* byłaby wręcz wykluczona. (*KpV*, 63; 106)

Korzystając wyłącznie z materiału empirycznego i przez to ograniczając dobro do naturalnego, badania filozoficzne równałyby się konstatacji faktów, lecz nie zawierałyby bezwarunkowych norm postępowania.

Albowiem ogólność, z jaką [prawa moralne] 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. (*Gr*, 442; 81)

Obserwacje zaczerpnięte z doświadczenia potocznego, z badań natury ludzkiej (obydwie te sugestie w różnych miejscach wysuwa Arystoteles) lub też z innych źródeł (jak robi to św. Tomasz) podlegałyby teoretycznemu uogólnieniu, lecz nie wyjaśniłyby normatywności przekonań o dobru, jak by to miało miejsce, gdyby za podstawę moralności uznać szczęście:

Wszelkie pozorne aprioryczne rozumowanie [*Vernünfteln*] jest tutaj w zasadzie niczym innym jak doświadczeniem wyniesionym za pomocą indukcji do [rangi] ogólności, która to ogólność (*secundum principia generalia non universalia*) jest tak mizerna, że każdemu trzeba pozwolić na nieskończenie wiele wyjątków, aby swój wybór sposobu życia dostosował do swych szczególnych skłonności i wrażliwości na zaspokojenie, a roztropności w końcu i tak uczył się na własnych i cudzych niepowodzeniach. (*MS*, 215–216; por. *Gr*, 417–419; 45–48)²³

Właśnie ta niemożliwość ugruntowania normatywności w faktach leży u podłoża powracających zarówno w *Uzasadnieniu*, jak i w drugiej *Krytyce* uwag o tym, że nie można wyprowadzać moralności z doświadczenia i niechęci do opierania moralności na tym, co zmysłowe i empiryczne (*Gr*, 381, 407–410, 411, 419, 426, 431, 442, 443; 6, 30–34, 36, 48, 58, 65, 81, 83; *KpV*, 21, 27–28, 34–35, 35–39, 58, 84, 94; 34, 47–48, 59–61, 61–66, 97, 140, 155; *MS*, 216). Tezy te są następstwem ważnego odkrycia teoretycznego: normatywności ujętej w ramy antynaturalistycznego słabego internalizmu motywacyjnego.

Normatywność, obowiązek i autonomia

Wyjście poza naturalistyczne rozumienie dobra oraz poza właściwą woli świętej motywacyjną samowystarczalność przekonań o dobru staje się możliwe po przyjęciu, że przekonania o dobru są niezależne od tego, co dane (w jakkolwiek pojętej empirii) i oparcie badań na założeniu aprioryczności podstaw przekonań o dobru

²³ Kant dostrzegał normatywność przekonań o dobru już w okresie przedkrytycznym, uznając pojęcie zobowiązania za pierwsze, tj. naczelne, zadanie filozofii moralności (*UDG*, 298; 79), i już wtedy, tj. na dwadzieścia dwa lata przed ukazaniem się *Uzasadnienia*, był przekonany, że nie można wyprowadzić bezwzględnie normatywnych tez z konstatacji faktycznych (*UDC*, 299; 80).

(Gr, 381, 410–411, 419–420, 425–426, 427; 6, 34–36, 49, 57, 59). Dobro trzeba zatem pojąć nienaturalistycznie, a przekonania o dobru za pomocą słabego internalizmu.

Aby wyjaśnić normatywność, Kant korzysta z pojęcia obowiązku, bez którego nie potrafi zrozumieć nienaturalistycznego dobra²⁴.

Aby rozwinąć pojęcie woli [...] dobrej bez względu na dalszy cel [...], zajmijmy się pojęciem obowiązku, zawierającym w sobie pojęcie dobrej woli, chociaż z pewnymi subiektywnymi ograniczeniami i przeszkodami, które jej jednak wcale nie ukrywają i nie zmieniają nie do poznania, ale raczej przez kontrast podnoszą i w tym jaśniejszym przedstawiają ją świetle. (Gr, 397; 16)

Pojęcie obowiązku, którym posługuje się Kant, różni się od jego jurydycznego odpowiednika. Ten ostatni nie ujmuje normatywności, co ujawniło się u Francisco Suareza, który dostrzegłszy normatywność, próbował uniknąć realizmu (Grzegorza z Rimini) i woluntaryzmu (Wilhelma Ockhama) w sprawie prawa naturalnego²⁵. Według realizmu Bóg nie może dowolnie ustanawiać praw moralnych, lecz podlega pewnej rzeczywistości moralnej, ze względu na którą stanowi prawo. Wtedy jednak dobro jest niezależne od woli Boga i w pewnym sensie stanowienie przez niego prawa jest zbędne. Z kolei zgodnie z woluntaryzmem Bóg nie podlega żadnym ograniczeniom w swoim prawodawstwie i to, co jest dobre, jest takie dlatego, że Bóg tak zdecydował.

Suarez proponuje kompromis realizmu z woluntaryzmem. Bóg rozpoznaje dobro i wiedza ta ogranicza jego prawodawstwo, ale jego decyzja o ustanowieniu określonych praw jest całkowicie wolna. Bóg nakazał ludziom czynienie pewnych rzeczy dlatego, że jest wrażliwy na dobro, lecz moc zobowiązująca nakazów Boga wypływa z rozkazu zagrożonego karą potępienia wiecznego.

Rozwiązanie Suareza nie pozwala ująć normatywności, ponieważ posługuje się legalistycznym pojęciem zobowiązania, zgodnie z którym ktoś jest zobowiązany postąpić w określony sposób wtedy, gdy prawodawca nakaze mu tak postąpić i opatrzy to rozporządzenie sankcją, która dostarcza motywu postępowania. Jakość moralna samego działania ma więc drugorzędne znaczenie motywacyjne. Motyw jest odrębny od przekonania o dobru i dlatego przekonanie to nie motywuje. Legalistyczne pojęcie zobowiązania ma więc charakter eksternalistyczny pod względem motywacji. I z tego powodu nie nadaje się do wyrażenia normatywności.

²⁴ Por. P. Łuków, *Powinność i dobro. Wątpliwy deontologizm Kanta*, „Etyka” (35) 2002: 157–172.

²⁵ Poniższą rekonstrukcję stanowiska Suareza przedstawiam za K. Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1996, oraz J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 1998, s. 62–66; por. też F. Copleston, *Historia filozofii*, t. III, przeł. H. Bednarek, S. Zalewski, Pax, Warszawa 2001, s. 412–414.

Moralność taka, jak ją rozumie Kant, i związana z nią normatywność wymagają pojęcia obowiązku, które nie sprowadza się do przymusu prawodawcy, ale opiera się na konieczności (*Notwendigkeit*), która nie ma charakteru konieczności empirycznej, lecz wypływa z postawy wobec przekonania o dobru, co Kant nazywa szacunkiem dla prawa (*Gr*, 400; 21; *KpV*, 32; 56). Konieczność ta wskazuje na racjonalną relację przekonania o dobru z „układem motywacyjnym” działającego, który niekoniecznie robi to, co uznaje za dobre:

stosunek praw obiektywnych do woli niezupełnie dobrej przedstawiamy sobie jako określanie [*Bestimmung*] woli istoty rozumnej wprowadzić przez racje rozumowe, za którymi jednakże wola ta z natury swej niekoniecznie podąża. (*Gr*, 413; 38; przekład zmieniony; por. *MS* 379)

Relacja między zasadą a wolą niedoskonale dobrą nie jest przymusem (*Zwang*) prawa stanowionego (*MS*, 231, 233) lub boskiego ani koniecznością przyrodniczą (*Naturnotwendigkeit*) lub regularnością (jak u woli doskonałej), lecz ma charakter racjonalny wyrażany przez Kanta słowem *Nötigung*. Słowo to odnosi się do wymagania zawartego w przekonaniu o dobru. *Nötigung* nazywa przymus, który opiera się na rozpoznaniu autorytetu prawa moralnego, co Kant określa jako przymus wywierany przez podmiot na samym sobie (*Selbstzwang*) w następstwie przedstawienia prawa (*MS*, 397; por. tamże 394, 401). Przekonanie o dobru dostarcza działającemu rozstrzygającej racji odnośnie do tego, co należy robić, mimo że w praktyce racja ta może nie być efektywnie rozstrzygająca, tj. nie każdy, kto ma przekonanie o dobru, musi postępować zgodnie z nim.

U niedoskonałych istot rozumnych przekonanie o dobru jest rozpoznawane jako racja przemawiająca na rzecz zrobienia tego, czego przekonanie to dotyczy, w sposób dominujący, tak że pozostałe racje stają się przy niej mniej istotne lub wymagają podporządkowania jej. Owa dominacja przekonania o dobru jawi się w sposób *stricte* normatywny jako nakaz:

Przedstawienie obiektywnej zasady, o ile nakłada ona na wolę wymagania [*sofern es für einen Willen nötigend ist*], nazywa się nakazem (rozumu), a formuła nakazu zwie się *imperatywem* (*Gr*, 413; 38; przekład zmieniony).

Imperatyw to [...] prawidło, którego przedstawienie *sprawia*, że postępowanie, które jest subiektywnie przypadkowe, staje się koniecznym, a przez to przedstawia podmiot jako taki, który musi podlegać *wymogowi* [*genötigt*] (być poddanym konieczności; *necessitirt*), aby nastąpiła zgodność z tym prawidłem. (*MS*, 222)

Między *Notwendigkeit* a *Nötigung* zachodzi ścisły związek. Konieczność czynu z poszanowania prawa wyjaśnia relację między zasadą postępowania a postępowaniem, podczas gdy *Nötigung* nazywa relację między uznaniem tej zasady a wolą działającego, tj. motywacyjny aspekt przekonania o dobru bezwarunkowym. Relacja ta ujawnia się za pośrednictwem uczucia szacunku czy poszanowania pra-

wa. U istot niedoskonale rozumnych uczucie to wchodzi w skład „układu motywacyjnego” działającego z chwilą rozpoznania zasady jako prawa.

Koncepcja szacunku dla prawa wyjaśnia, jak przekonanie o dobru może stanowić rację do działania. Kant utrzymuje, że uczucie szacunku nie jest odpowiedzią działającego na pobudzenia z zewnątrz, tj. nie jest receptywne czy reaktywne, jak to dzieje się w zobowiązaniu prawnym, gdzie czynnikiem determinującym jest przymus (*Zwang*):

choć szacunek jest uczuciem, to nie jest on jednak uczuciem *nabytym*, lecz *samodzielnie* wywołanym przez rozumowe pojęcie, a więc różniącym się gatunkowo od wszystkich uczuć pierwszego rodzaju, dających się sprowadzić do skłonności lub bojaźni. (*Gr*, 401p; 22)

Przekonanie o dobru i związany z nim motyw szacunku pojawiają się w kontekście pragnień działającego. Ujawniają więc zarówno przekonanie działającego o tym, że słuszne jest działanie zgodne z jego przekonaniem, jak i jego przywiązanie do pragnień. Dlatego Kant charakteryzuje szacunek jako analogiczny – ale nie tożsamy – do strachu i skłonności (*Gr*, 401p; 23). Analogia do strachu wskazuje opór pragnień; analogia do skłonności ujawnia samodzielny autorytet przekonania o dobru. Przekonanie to ma dla działającego moc przekonywającą nie dlatego, że zaspokaja jego oczekiwania, ale ze względu na wewnętrzne własności przepisywanego w nim działania (*KpV*, 71–81; 119–134). Szacunek dla prawa wyróżnia spośród innych uczuć to, że jest samodzielnie wytworzony przez rozum²⁶.

Teza o rozumowym pochodzeniu szacunku może na pierwszy rzut oka wydawać się nieprzekonywająca. Kant zdawał sobie z tego sprawę, kiedy przypis, w którym charakteryzuje szacunek dla prawa w *Uzasadnieniu*, rozpoczyna następująco: „Można by mi zarzucić, że używając wyrazu szacunek uciekam się tylko do mglistego uczucia, zamiast za pomocą rozumowego pojęcia dać w tej kwestii wyraźne wyjaśnienie” (*Gr*, 401p; 22). Nie zrezygnował jednak z pojęcia szacunku dlatego, że jego zagadkowość pojawia się tylko w wyniku przyjęcia hume’owskiej w duchu tezy o zasadniczej odrębności przekonań poznawczych od przekonań o dobru czy (w innej stylizacji) przekonań od postaw. Istnieją jednak istotne racje, by kwestionować ostrą dychotomię przekonań i postaw.

Po pierwsze, pojawienie się szacunku dla prawa można przedstawić w analogii do uznawania przekonań poznawczych. Nie widzimy nic szczególnie tajemniczego – *pace* pragmatystom – w tym, że rozpoznanie prawdziwości przekonania

²⁶ Szczegółowo szacunek dla prawa moralnego omówiłem w *Wolność i autorytet rozumu. Racjonalność w filozofii moralnej Kanta*, WFiS, Warszawa 1997, s. 121–133. Zob. też A. Reath, *Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination*, „Kant-Studien” 80 (1989): 254–302.

o faktach jest racją rozstrzygającą o uznaniu tego przekonania. Normatywność wydaje się przysługiwać także przekonaniom poznawczym²⁷. Dlatego właśnie osoby nieuznające zdań, których dowody prawdziwości są im znane, oskarża się o racjonalizowanie, myślenie życzeniowe, uleganie samooszustwu i inne formy nieracjonalności. Po drugie, wbrew nawykom i doktrynom filozofów, pojawienie się pragnień w reakcji na bodźce nie jest mniej tajemnicze niż pojawienie się motywu w odpowiedzi na przekonanie o dobru, które nie daje się sprowadzić do pragnień. Nie jest np. oczywiste pojawienie się pragnienia zjedzenia jabłka tylko dlatego, że ma się przekonanie, że jest ono prawdziwym owocem, a nie modelem wykonanym ze styropianu (powiedzieć, że jest to reakcja na głód, ujawnienie się utajonego pragnienia itp. – przesądzałoby sprawę z góry). Jeśli powyższy przykład nie wydaje się niezwykły, to być może dlatego, że można pragnąć czegoś nawet wtedy, gdy wcześniej nie istniały stosowne pragnienia, a więc że można mieć zewnętrzne, a nie tylko wewnętrzne racje działania²⁸. Być może częściowe wyjaśnienie możliwości racji zewnętrznych tkwi w tym, że przekonania poznawcze również zawierają ładunek motywacyjny i nie są (w każdym razie nie wszystkie) aż tak inne od przekonań o dobru²⁹. Upieranie się przy motywacyjnej impotencji przekonań z góry przesądzałoby sprawę na korzyść eksternalizmu motywacyjnego.

Powód domniemanej zagadkowości motywującej mocy przekonań o dobru wydaje się tkwić w założeniu rozłączności przekonań i postaw, a nie w specyfice tych przekonań. Stawiając pytanie w rodzaju: „Jak samo przekonanie, że coś jest dobre, może dostarczać motywu do stosownego działania?”, z góry wyklucza się możliwość udzielenia rozsądnej odpowiedzi. Jeśli jednak odrzucimy tezę o rozłączności pragnień i przekonań, to należałoby pytać, co sprawia, że przekonanie ma wystarczający autorytet, aby być rozstrzygającą racją działania (choć niekoniecznie racją faktycznie prowadzącą do tego działania). U Kanta jest to pytanie o możliwość imperatywów (w odróżnieniu od Imperatywu Hipotetycznego i Imperatywu Kategorycznego)³⁰ i rozpada się na dwa, w zależności od rodzaju dobra, którego dotyczy zobowiązanie.

²⁷ Na co wskazuje tzw. paradoks Moore'a, który głosi, że jest czymś paradoksalnym powiedzieć: „X jest prawdą, ale nie jestem o tym przekonany” i „Jestem przekonany, że X, ale X jest fałszem”. Argumenty na rzecz normatywności przekonań poznawczych można znaleźć w P. Pettit, M. Smith, *Freedom in Belief and Desire*, „The Journal of Philosophy” 93 (1996): 429–449.

²⁸ Por. Williams, *Internal and External Reasons*, wyd. cyt. Williams przeczy powyższej tezie.

²⁹ Argumenty za zbliżoną tezą, że różnica między przekonaniem o dobru a przekonaniem poznawczym oraz między rozumowaniem teoretycznym a rozumowaniem praktycznym polega na odmienności celów, a nie natury motywacyjnej, podaje D. Velleman, *The Possibility of Practical Reason*, „Ethics” 106 (1996): 694–726. Por. też T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., London 1998, rozdz. 1.

³⁰ Chodzi o tu możliwość poszczególnych zobowiązań wyrażonych w imperatywach uprągowanych za pomocą Imperatywu Hipotetycznego i Imperatywu Kategorycznego. Kwestia

Zobowiązanie oparte na pragnieniach wyrażają imperatywy hipotetyczne³¹. Ich normatywność jest według Kanta względnie jasna, gdyż jest pochodną postanowienia działającego. Ponieważ sąd, że „kto chce celu, ten chce także [...] niezbędnie do niego potrzebnego środka będącego w jego mocy”, jest „co się tyczy woli” analityczny, rezygnacja z celu lub ze środków do niego unicestwienia postanowienie, gdyż „w chceniu przedmiotu jako mego skutku tkwi już moja przyczynowość jako działającej przyczyny” (*Gr*, 417; 45). Skoro więc chcenie środków jest alternatywnym sposobem chcenia celów, które są wybrane (dla realizacji pragnień lub dobra moralnego), to niechcenie jednego z członów tej pary pociąga za sobą niechcenie drugiego³². Myśl tę wyrażał Kant wcześniej, kiedy pisał, że „użytkowi środków nie przysługuje żadna inna konieczność prócz tej, jaka przysługuje celowi” (*UDG*, 298; 80).

Inaczej jest z normatywnością właściwą zobowiązaniu bezwarunkowemu. Jeżeli imperatywy kategoryczne wyrażają autentyczne zobowiązania, to ich normatywność nie może być pochodną czegoś, co tkwi poza nimi, np. swobodnego postanowienia. Bezwarunkowość normatywności rozumiana jako niezależność od *faktu* posiadania przez działających konkretnych pragnień wskazuje kierunek poszukiwań wyjaśnienia jej: zasady dobra bezwarunkowego podają przepisy, które zobowiązują nie ze względu na to, czego zasady te wymagają (nie ze względu na materię zasad), ale ze względu na *sposób*, w jaki wymagają (tj. ze względu na formę zasad; *KpV*, 27; 45).

Ponieważ [...] imperatyw [kategoryczny] prócz prawa zawiera tylko konieczność maksymy zgodności z tym prawem, prawo zaś nie zawiera żadnego warunku, do którego byłoby ograniczone, przeto nie pozostaje nic prócz powszechności prawa w ogóle, z którym maksyma czynu ma być zgodna, a którą to zgodność właściwie jedynie imperatyw przedstawia jako konieczną. (*Gr*, 420–421; 50)

możliwości Imperatywu Kategorycznego zajmuje się Kant w rozdziale III *Uzasadnienia* (który nie stanowi tematu niniejszego artykułu), a w rozdziale II podejmuje zagadnienie możliwości Imperatywu Hipotetycznego, imperatywów hipotetycznych i imperatywów kategorycznych.

³¹ Nie oznacza to, że imperatywy hipotetyczne zawierają tylko pouczenia odnośnie do pragnień. Mogą też wyrażać pouczenia osiągania celów moralnie wymaganych, wskazując czyny „pośrednio obowiązkowe” (por. np. *Gr*, 399; 19).

³² Klasyczne już interpretacje analityczności imperatywów hipotetycznych można znaleźć w H.J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1948, s. 123–127 i L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago 1960, s. 85–87. Powyższą interpretację tej tezy Kanta przedstawiłem w *Wolność i autorytet rozumu*, wyd. cyt., s. 168–174; podobnie argumentuje K. Cramer w *Hypothetische Imperative?*, w: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, M. Riedel (red.), Rombach, Freiburg 1972. W sprawie użycia przez Kanta pojęcia analityczności w etyce zob. G. Patzig, *Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik*, „Kant-Studien” 56 (1966): 237–252.

Zasadę, której zobowiązanie nie zależy od pragnień objętych nią jednostek, można nazwać prawem, wobec czego własnością przekonania o dobru bezwarunkowym będzie to, że może ono tak jak prawo regulować działania wszystkich swych adresatów niezależnie od ich faktycznych postanowień.

Zasada zawierająca przepis postępowania, który może być do przyjęcia niezależnie od faktycznych postanowień objętych nią jednostek, może stanowić rozstrzygającą rację postępowania dla każdego³³. To właśnie świadczy o bezwarunkowości zobowiązania. Możliwość powszechnej akceptacji zasady ze względu na jej formę nosi u Kanta nazwę autonomii.

Moralność jest [...] stosunkiem czynów do autonomii woli, to jest do możliwego powszechnego stanowienia prawa przez jej maksymy. [...] Wola, której maksymy zgadzają się koniecznie z prawami autonomii, jest *świętą*, bezwzględnie dobrą wolą. Zależność niebezwzględnie dobrej woli od zasady autonomii (dostarczanie moralnych racji rozstrzygających – *moralische Nötigung*) jest *zobowiązaniem*. (Gr, 439; 77–78; przekład zmieniony)

Zasada jest autonomiczna w ten sposób, że jest sama sobie prawem (ma formę czy strukturę prawa powszechnego). Normatywność, czyli zobowiązanie zasady, jest konsekwencją jej prawopodobnego kształtu, który ujawnia się w *możliwości* jej powszechnej akceptacji, a nie faktycznej akceptacji kogokolwiek: innych osób i samego działającego. Kanta pojęcie autonomii jest bliskie greckiemu pierwowzorowi, kiedy to autonomię miast-państw rozumiano jako ich niezależność od innych miast-państw (u Kanta: niezależność zasady od czyjejkolwiek akceptacji) i od tyrana (u Kanta: niezależność od własnych, dowolnych pragnień)³⁴.

Przedrostek *auto-* odnosi się do *nomos*, ponieważ normatywność zasady jest samodzielna, tj. nie zależy ani od wybranej empirycznej woli, ani od dowolnej decyzji działającego. Zasady obowiązku zobowiązują dzięki temu, że choć wypływają z woli empirycznych jednostek (podstawą sprawdzianu prawomocności zasad są maksymy empirycznych osób), to podlegają ograniczeniom rozumu praktycznego.

Zdanie [...]: wola jest we wszystkich czynach sama sobie prawem, oznacza tylko zasadę, żeby nie postępować według żadnej innej maksymy, tylko według tej, która może samą siebie jako prawo ogólne mieć za przedmiot. (Gr, 447; 87)

Orzekanie autonomii o jednostkach jest zatem wórne wobec autonomii woli czy autonomii zasad³⁵. Autonomia woli jest „tą właściwością woli, dzięki której

³³ A. Reath, *The Categorical Imperative and Kant's Conception of Practical Rationality*, „The Monist” 3, vol. 7, 1989: 384–410.

³⁴ R. Pohlmann, *Autonomie*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (red.) Joachim Ritter, Schwabe, Basel 1971, t. 1, s. 701.

³⁵ Kant posługuje się określeniem „autonomia woli”. Zwrot ten traktuję jako synonim „autonomii zasad”, ponieważ mówiąc o autonomii woli, Kant nie odnosi się do empirycznej woli kon-

ona sama sobie jest prawem (niezależnie od właściwości przedmiotów woli)” (Gr, 440; 78). Tzn. autonomiczne jednostki kierują się autonomicznymi, tj. samouzasadnialnymi, zasadami.

Autonomia woli polega na tym, że normatywność jej zasad nie zależy od tego, czego się chce (materia zasad), lecz od tego, jakie (forma zasad) są zasady tego chcenia. U Kanta nie jest więc tak, jak twierdzą dwudziestowieczni zwolennicy autonomii, że zasady autonomiczne to te, które zostały przyjęte przez autonomiczne jednostki, tj. takie, które samodzielnie dochodzą do swych przekonań o dobru. Dla Kanta wolność woli, czyli jej autonomia, nie może polegać na dowolności, „inaczej bowiem wolna wola byłaby niepodobieństwem” (Gr, 446; 86). Autonomia woli, czyli zasad, jest źródłem autonomii jednostek włączających te zasady do swoich przekonań o dobru. Zasady właściwe koncepcjom autonomii rozumianej jako autentyczność osób lub dokonywanie wyborów zgodnie z własnymi pragnieniami³⁶ są w języku Kanta *heteronomiczne*, „heteronomia woli [...] nie tylko nie ustanawia żadnego w ogóle zobowiązania, lecz jest wręcz przeciwieństwem pryncypium tegoż i etyczności woli” (KpV, 33; 58).

Według Kanta heteronomiczność naczelných zasad moralności proponowanych przez jego poprzedników sprawiła, że nie mogli wyjaśnić normatywności:

Widziano, że człowiek jest związany przez swój obowiązek do [przestrzegania] praw, ale nikomu nie przyszło na myśl, że podlega on tylko *swemu własnemu*, a mimo to *powszechnemu prawodawstwu*, i że jest zobowiązany postępować tylko zgodnie z własną, zgodnie z celem przyrody powszechnie prawodawczą, wolą. (Gr, 432; 67, 68; przekład zmieniony)

Stanowiska, które wyjaśniały zobowiązanie czymś leżącym poza własnościami zasady działania, przedstawiały jednostki jako tylko podległe prawu za pośrednictwem przymusu prawodawcy lub własnego postanowienia, przez co „nie otrzymywało się nigdy obowiązku [kategorycznego], lecz tylko konieczność działania rodzącego się z uwzględnienia pewnego interesu” (Gr, 433; 68; przekład popra-

kretnych jednostek, lecz do rozumu praktycznego (por. Gr, 412; 38), czyli do racjonalnych wymagań nakładanych na zasady postępowania. To utożsamienie autonomii woli z autonomią zasad stanie się jaśniejsze w następnych dwóch akapitach. O nieporozumieniach związanych z recepcją Kantowskiego pojęcia autonomii – zob. K. Ameriks, *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, U.K., New York 2000.

³⁶ Jako autentyczność autonomię rozumie np. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, i G. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988. Koncepcje autonomii działania częściej natomiast spotyka się w kontekstach biomedycznych i prawnych; zob. np. R.R. Faden, T.L. Beauchamp, *A History and Theory of Informed Consent*, Oxford University Press, New York, Oxford 1986, i J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law*, vol. III, *Harm to Self*, Oxford University Press, Oxford, New York 1986.

wiony). Heteronomiczne czy materialne zasady oparte na doświadczeniu wywodzone z natury ludzkiej, lokując kryterium moralności w szczęściu lub zmyśle moralnym bądź (jak Kant uzupełnia w *Krytyce praktycznego rozumu*) z otoczenia społecznego, upatrując kryterium moralności w wychowaniu lub zwyczaju (*KpV*, 39–40; 69). Koncepcje moralności oparte na tych zasadach nie mogły ująć normatywności, ponieważ konstatowały domniemane fakty. Heteronomiczne czy materialne zasady racjonalne to z kolei spekulacje o ideale ludzkiej lub boskiej doskonałości, który w sposób jawny lub ukryty wywodzi się z ludzkiego bądź boskiego postanowienia. Tu również brakło miejsca na normatywność, ponieważ zobowiązanie zastępowano postanowieniem ludzi lub przymusem Boga-prawodawcy.

Wbrew opiniom niektórych krytyków³⁷ Kant czyni więcej niż tylko artykułuje specyficzną kulturę moralną czy ducha epoki. Oparcie moralności na autonomii było dla niego nieuniknione, gdyż tylko ona dawała mu teoretyczny dostęp do normatywności. Aby ująć normatywność, Kant musiał odróżnić dobro naturalne od moralnego i zerwać równocześnie z naturalizmem i z mocnym internalizmem motywacyjnym. W tym celu zmodyfikował pojęcie obowiązku tak, aby uwzględnić nienaturalistycznie rozumiane dobro. Perspektywa antynaturalistyczna wymagała z kolei badań w dwóch kierunkach: opracowania koncepcji motywacji moralnej, do czego Kant wybrał pojęcie szacunku dla obowiązku, i wyjaśnienia prawomocności zasad obowiązku. To ostatnie zadanie Kant zrealizował, formułując koncepcję uogólnialności, która ujawnia autonomię zasad. Tylko tak rozumiana autonomia, a więc samodzielny autorytet *zasad*, pozwala uniknąć rozumienia moralności jako mechanizmu przyrody i cudzego przymusu bądź jako tyranii własnego bezrozu-
mu.

Kant's Discovery of Normativity

Until the eighteenth century most European normative positions in moral philosophy presupposed strong motivational internalism. According to this assumption a belief about the good leads to action in accordance with it because the belief brings about a desire to act in this way or it is identical with this desire. Strong internalism is susceptible to fundamental difficulties. It cannot explain incontinence (the so-called weak will) or justify obligations for those who have not assented to (correct) beliefs about the good. An analysis of the *Groundwork for the*

³⁷ Jak twierdzi o pojęciu obowiązku G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy”, vol. XXXIII, no. 124, 1958: 1–19; por. też A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s.115–118.

Metaphysics of Morals and the *Critique of Practical Reason* shows that Kant departed from strong internalism in favour of its weak version. Having drawn a clear line between facts and desires (the sphere of the empirical) on the one hand, and beliefs about the good (the sphere of the rational) on the other, Kant holds that a belief about the good does not necessarily lead to an appropriate action but may require a special motive. For this reason Kant distinguishes between facticity and normativity, and with a view to this purpose he analyses the concept of duty. This concept allows him to grasp the particular phenomenon of necessitation that is associated with beliefs about the good without presupposing that these beliefs will lead to actions that accord with them. In developing his conception of acting from duty Kant explains the possibility of both acting on beliefs about the good and of diverting from them. This “discovery” of normativity has important consequences for moral theory and practice. Among other things, it requires a distinction between moral and other goods by identifying moral good with unconditional good.