

K a r l   A m e r i k s

## Kant i problem motywacji moralnej

1. Zwolennicy Hume'a zdają się mieć prostą odpowiedź na to, co Michael Smith nazwał problemem moralnym, tj. na trudność przedstawienia takiego rozumienia moralności, które wyjaśniałoby jednocześnie jej „obiektywność” i „praktyczność”<sup>1</sup>. Wedle zwolenników Hume'a moc sprawcza pragnień ukazuje, w jaki sposób moralność może być z konieczności praktyczna. Natomiast przypadkowa, ale łatwa do zrozumienia potrzeba wyrażania pragnień w formie społecznej wyjaśnia przypuszczalną obiektywność jej treści. Standardowym sposobem (który stosuje również Smith) przedstawiania sporu o motywację moralną pomiędzy zwolennikami Hume'a a kantystami jest scharakteryzowanie go jako sporu o to, czy nadrzędną rolę mają pragnienia czy przekonania. Dla zwolenników Hume'a wszystkie istoty ludzkie mają mniej więcej zbieżne przekonania moralne, a przez to mogą zachować pozory obiektywności, ponieważ przekonania te są raczej produktem niż źródłem podstawowych ludzkich pragnień. W tym znaczeniu rozum jest – i powinien być – „niewolnikiem namiętności”. Z perspektywy zwolenników Hume'a kantystów przedstawia się jako niezrozumiałe upierających się przy twierdzeniu, że przekonania moralne są tym samym, co wynik samodzielnego wglądu w zbiór czysto racjonalnych prawd, które w jakiś tajemniczy sposób muszą mieć dominujący wpływ praktyczny na wszystkie podmioty działające<sup>2</sup>. Namiętności mają być tutaj sługami rozumu, a pragnienie ma dostosować się do przekonania, a nie odwrotnie. Jak może to się stać i dlaczego powinniśmy myśleć, że to się stać musi, pozostaje dla zwolenników Hume'a zupełnie niezrozumiałe. Będę jednak dowodził, że bliższe spojrzenie na teorię Kanta ujawnia podstawy właściwej odpowiedzi na ten problem.

2. Pierwszym krokiem do zrozumienia Kantowskiej odpowiedzi na problem motywacji jest wskazanie, że filozofia działania w ogóle wymaga dużo bardziej złożonego podejścia niż proste rozróżnienie między przekonaniami a pragnienia-

---

<sup>1</sup> Zob. Michael Smith, *The Moral Problem* (Oxford: Blackwell, 1994), rozdz. 1.

<sup>2</sup> Zob. John Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (London: Penguin, 1977), s. 40.

mi spotykane zwykle w etyce anglosaskiej. Rozróżnienie to oczywiście nie jest zupełnie pozbawione podstaw. Według samego Kanta filozofia teoretyczna należy do władzy poznania, a więc do władzy tworzenia przekonań, a filozofia praktyczna należy do tego, co zwykle tłumaczy się jako władza pożądania [*Begehrungsvermögen*]. Jednak ten sposób wyrażania zależności między tym, co teoretyczne, a tym, co praktyczne, może być mylący pod wieloma względami. Pierwsza istotna trudność, którą należy zauważyć, to fakt, iż pojęcie „pragnienia” – o ile oznacza tutaj po prostu wszystko, co przeciwstawia się „samemu przekonaniu” – może obejmować wiele różnych elementów, a przede wszystkim: uczucie, wolę i normatywność. W anglosaskich tekstach filozoficznych pojęcia „pragnienia” (albo „postawy pozytywnej”) zazwyczaj używa się jako najbardziej ogólnego terminu odnoszącego się do chcenia, tak samo jak „myśl” lub „przekonanie” stosuje się jako najbardziej ogólny termin odnoszący się do poznania. W tym znaczeniu pragnienie to stan, który nie jest tak neutralny jak sama myśl, ale oznacza element postawy, coś, co w najbardziej naturalny sposób – chociaż nie zawsze (patrz niżej) – rozumie się jako stanowisko za jakąś myślą lub przeciw niej. Wynika z tego, po pierwsze, twierdzenie, że każde pragnienie – w tym znaczeniu – pasożytuje na myśli; nie można zrozumiale pożądać X (w tym znaczeniu) bez jakiejś myśli o tym, czym X jest, podczas gdy teza odwrotna nie musi być prawdziwa. Po drugie, wynika z tego również twierdzenie, że każde pragnienie w tym znaczeniu to coś innego niż sama myśl, w tym przypadku „myśl i coś jeszcze”<sup>3</sup>.

Różni teoretycy zwykle skupiają się na różnych formach tego „czegoś jeszcze”, nie zawsze biorąc pod uwagę wszystkie możliwe związane z tym komplikacje. Podane wyżej trzy czynniki dotyczące pragnienia – chcenie, czucie i ocena – są odrębne, a każdy z nich pociąga za sobą dalsze komplikacje. W kontekście Kantowskiej *Krytyki praktycznego rozumu* powiedzenie, że pożąda się danego stanu rzeczy, w znaczeniu zaangażowania *Begehrungsvermögen*, to znacznie więcej niż stwierdzenie, że po prostu myśli się o nim lub wierzy się, że stan ten istnieje. Zazwyczaj oznacza to nawet więcej niż to, że działający po prostu „zajmuje” jakieś „stanowisko” w odniesieniu do tego stanu rzeczy, gdyż wynikałoby z tego, że działający w pewnym sensie posuwa się aż do chcenia tego stanu. Innymi słowy, dla Kanta istotnym czynnikiem dotyczącym tego „czegoś jeszcze” mającego odróżnić pragnienie od samej myśli (przekonania) w sposób konieczny jest wyróżniona władza chcenia. Jednak dla filozofów i empirystów sytuacja uzasadniająca wprowadzenie terminu takiego jak pragnienie może powstać nawet wtedy, gdy istnieje tylko uczucie lub namietność („pożądanie”). Dla nich pragnienie może, w tym samym znaczeniu, jednocześnie istnieć i odróżniać się od przekonania w chwili, gdy zaistnieje stan bezpośrednio wyrażający pozytywne lub negatywne nastawienie do czegoś i występujący w takim czy innym natężeniu. Samo prag-

---

<sup>3</sup> Por. Smith, dz. cyt., s. 107.

nienie rozumie się tu jako pewne intensywne wrażenie zmysłowe, które, oprócz posiadania jakiejś ujawniającej się jednostce [*phenomena*] treści jakościowej, ma jeszcze określony „kierunek”, a więc działa dosłownie jako motyw generujący kolejny stan, a nie tylko jako myśl będącą zapisem poprzedniego stanu. W tym kontekście to „coś jeszcze”, które odróżnia pragnienie od myśli, okazuje się być czymś mniej niż myśl – w sensie, w jakim rozumie to pojęcie współczesna filozofia (tzn. mniej niż coś z syntaktyczną i semantyczną złożonością treści ludzkich przekonań), a nie „myślą i czymś jeszcze”. Chcenie jako takie nie jest tutaj specjalnie istotne, ponieważ w klasycznym modelu empirystycznym chcenie nie jest niczym więcej niż ostatnim pragnieniem poprzedzającym działanie. Z tego powodu w języku angielskim wciąż istnieje tendencja do włączania pragnienia do odczuwania, a nie do chcenia, jako do oddzielnej władzy – mimo że pojęcie takiej władzy jest dokładnie tym, co Kant (w zgodzie z większością filozofów z tradycji augustyńskiej) zakłada jako punkt wyjścia filozofii praktycznej, poświęcając swoją drugą *Krytykę* naszej *Begehrungsvermögen*.

Podsumowując, w kontekście Kantowskim najbardziej podstawowy kontrast między tym, co teoretyczne, a tym, co praktyczne, a więc i istota zagadnienia motywacji – dotyczy związku myśli z chceniem jako takim, a nie z samym pragnieniem-jako-uczuciem w rozumieniu angielskim. Z tego powodu uczucie jako takie nie stanowi głównego tematu zainteresowań *Krytyki praktycznego rozumu*. Jest ono natomiast zarezerwowane jako główny temat dla *Krytyki władzy sądenia*<sup>4</sup>, chociaż jest również niezbędnym elementem zjawisk z pierwszych dwóch *Krytyk* – myślenia i chcenia w ogóle. Dla każdej normalnej myśli czy przekonania istnieje jakiś rodzaj materiału zmysłowego, coś, co obejmuje odczuwanie, co jest pierwotnym bodźcem dla treści myślenia, nawet jeżeli nasze myślenie może wyjść poza swój początkowy bodziec. Podobnie, ponieważ nasze chcenie zdaje się nie występować samodzielnie, ale jako myślenie i coś jeszcze, każdy akt chcenia będzie zazwyczaj obejmować jakiś leżący u jego podstawy element zmysłowy myślenia, jak również element zmysłowy będący częścią chcenia jako takiego. Jeżeli chcę pogłaskać kota, to istnieje pewne uczucie zmysłowe związane z samą treścią reprezentacji pojęcia kota, jak również jakieś uczucie związane z moją chęcią zbliżenia się do kota.

Są to względnie podstawowe złożoności, ale mają one bardzo istotne implikacje. Przypominają nam, że coś takiego jak „zagadnienie motywacji”, tzn. pewien rodzaj luki między myślą a pragnieniem, może wystąpić już na tym poziomie, zanim na scenie pojawi się coś takiego jak moralność, nie wspominając już o moralności Kantowskiej.

---

<sup>4</sup> W trzeciej *Krytyce* specjalną uwagę poświęca Kant szczególnemu poczuciu celowości; w swojej budowie czasem myli wzajemnie wykluczające się sugestie: czasem twierdzi, że nasze trzy podstawowe cechy to myślenie, chcenie i uczucie, a innym razem, że są one rozumieniem, rozumowaniem i – jakby miało to być czymś od nich różnym – osądzaniem.

Podkreślenie różnicy między odczuwaniem a chceniem służy również przypomnieniu, jak bardzo musi różnić się ogólna teoria działania Kanta od jej karykatur. Według Kanta nasza wola nie działa nigdy z brutalną siłą samego uczucia. Mimo to, według jednego z popularnych poglądów, moralny kantysta to właśnie ktoś, kto po prostu przewyżcza siły uczucia w sobie, polegając na współzawodniczącej z nimi sile swego rozumu<sup>5</sup>. Pobieźna lektura Kantowskiego omówienia tego, jak dobra wola jest „determinowana” przez rozum, a nie przez odczuwanie, mogła przyczynić się do utrwalenia tego niefortunnego obrazu współzawodniczących wektorów wewnętrznych. „Determinacja” jest terminem wieloznacznym, posiadającym znaczenia związane ze sprawczością i formą. Mówienie o czymś jako o „determinowanym” może sugerować, że zachodzi jakiś rodzaj przyczynowości sprawczej i być może nieuniknionej. W tym kontekście jednak Kant myśli o determinacji w formalnym sensie racjonalności, jak wtedy, gdy mówimy, że równanie geometryczne determinuje sposób rozwiązania zadania matematycznego (jest to oczywiście zgodne z czynnikami przyczynowymi, które występują również w rzeczywistym rozwiązaniu zadania). Ten element racjonalności w namyśle obejmuje zasadniczy, trzeci składnik tego, co może sprawić, że nasze życie praktyczne stanie się czymś więcej niż tylko myślą: oprócz chcenia czegoś i/lub uczucia względem niego – możemy oceniać coś jako właściwe (jak wtedy, gdy rysujemy trójkąt zgodnie z normami geometrycznymi), tzn. widzieć, jak „ma być”<sup>6</sup> lub jak „powinno” być.

Warto zauważyć, że to „coś”, co jest „czymś więcej” niż „samym przekonaniem” w tym nowym (normatywnym) znaczeniu i co w języku angielskim można nazwać również pragnieniem w znaczeniu „pozytywnej postawy”, da się scharakteryzować również jako pewien rodzaj przekonania. Podczas gdy niektóre przekonania oddają jedynie teoretyczny sposób myślenia o tym, jak sprawy mają się w rzeczywistości (i jak muszą się mieć, jeżeli są prawdami koniecznymi), inne przekonania mogą oddawać nasze poglądy na to, jak sprawy mieć się powinny<sup>7</sup>. Takie przekonania nie muszą dotyczyć czegoś, co nie istnieje i dopiero ma zaistnieć. Możemy zobaczyć krajobraz lub czyn i pomyśleć „tak, to jest to, co być powinno” – a potem również „ach tak, na szczęście, to rzeczywiście istnieje”. Oto właśnie normatywna postawa, która wykracza poza samo rejestrowanie faktu zachodzenia jakiegoś stanu rzeczy i, kiedy tylko angażuje oceniające uczucie, wy-

---

<sup>5</sup> Pogląd ten został zapoczątkowany w Jenie przez C.C. Schmidą; życzliwie omawia go (jako interpretację) np. Robert Paul Wolff w *The Autonomy of Reason* (New York: Harper and Row, 1973) oraz Richard Henson w *What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action*, „Philosophical Review” 88 (1979), s. 39–54.

<sup>6</sup> Por. Smith, dz. cyt., s. 9, „pragnienie reprezentujące sposób w jaki świat ma być”.

<sup>7</sup> Zob. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 633/ B 661 (Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, PWN, Warszawa 1957, t. 2, s. 373), and *Kritik der praktischen Vernunft*, V: 134 (Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, PWN, Warszawa 1984, s. 215–216).

kracza poza (samo) bycie przekonanym, że coś powinno istnieć. Tak też możemy wyjść poza „samo myślenie” i dojść do oceny, a wtedy przekonania oceniające same w sobie mogą łatwo, ale nie w sposób nieunikniony, prowadzić do uczucia, a w końcu również do chcenia.

Komplikacje te dotyczą współczesnej kontrowersji, jaka powstaje wokół motywacyjnego „internalizmu” i „eksternalizmu”<sup>8</sup>. Gdybyśmy mieli połączyć postrzeganie wszystkiego, co jest, i wszystkiego, o czym sądzymy, że powinno być, z poznaniem tego, czego nie ma, a następnie dodać do tego „motywacyjnie internalistyczne” założenie, że przekonanie, iż coś powinno być (i może być), jest równe byciu zobowiązanym (tzn. ma w sobie zobowiązanie) do podejmowania prób powołania tego czegoś do istnienia, to przekonania o tym, co powinno być, automatycznie pociągałyby za sobą pragnienia i działania skierowane na urzeczywistnienie tego, o czym myślimy, że nie istnieje, a powinno i może istnieć.

Niestety, kluczowe założenie okazuje się być bardzo kontrowersyjne, a więc rozbieżności nie można usunąć tak prędko. Dla tych, którzy sądzą, że Kant musi być w tym sensie motywacyjnym internalistą, pozostaje trudne zadanie uzasadnienia owego założenia wobec współczesnych filozofów, którzy pozostają w tej kwestii „eksternalistami”. Znaleźlibyśmy jednak sposób na obejście tej trudności, gdyby udało się wykazać, że kantyści nie muszą, mimo wszystko, wiązać sobie rąk tego rodzaju internalistycznym założeniem.

Kantowska strategia, jaką tu proponuję, polega na podkreśleniu, że nie można obejść się bez dopuszczenia pewnych „tajemniczych”, lecz znaczących luk związanych ze złożonością działań. Samo przekonanie, że niektóre stany rzeczy istnieją, nie wydaje się z konieczności powiązane z żadnym konkretnym uczuciem dotyczącym tego stanu rzeczy – mimo że „odpowiadające mu” uczucia spotyka się w przypadku takich stanów. Samo przekonanie nie jest najwyraźniej koniecznie powiązane z konkretnym przekonaniem normatywnym głoszącym, że taki stan rzeczy powinien zaistnieć (choć takie przekonania towarzyszące pojawiają się często), jak również nie wydaje się, by przekonanie to było koniecznie powiązane z chceniem zachowania tego stanu i zrobienia czegoś, co powołuje do istnienia inne, podobne do niego stany (mimo że często spotyka się takie chcenia i działania towarzyszące). Można mieć bardzo pozytywne uczucie w stosunku do danego stanu rzeczy i jednocześnie być zbyt biernym, aby próbować go zachować bądź powołać do istnienia, jeżeli jeszcze nie istnieje. Podobnie można mieć bardzo pozytywne uczucie w stosunku do danego stanu rzeczy, a jednocześnie nie uważać, że jest to stan, który powinien zaistnieć. Nawet bez przyjmowania wspomnianej

---

<sup>8</sup> Zob. np., David Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 37 i nast.; Stephen Darwall, *Impartial Reason* (Ithaca: Cornell University Press, 1983), s. 52; Robert Adams, *Finite and Infinite Goods* (Oxford: Oxford University Press, 1999), s. 25–28; oraz Robert Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character* (Oxford: Oxford University Press, 1997), s. 13–15, 18–19, 166, 199–201 i 224–237.

wyżej kontrowersyjnej przesłanki internalistycznej wydaje się, że – jeżeli naprawdę wierzy się, że dany stan powinien istnieć (i że można łatwo powołać go do istnienia lub przynajmniej dokonać poważnej próby powołania go), normalny człowiek mógłby ze zrozumiałych powodów nawet nie próbować powoływać go do istnienia<sup>9</sup>. Niektórzy filozofowie proponują nazwać takich ludzi „praktycznie irracjonalnymi”<sup>10</sup> – tak jakby zachowywanie się w ten sposób w ogóle nie polegało na postępowaniu zgodnie z jakąś racją. Wydaje mi się to jednak desperackim zastrzeżeniem, odbiegającym od sposobu, w jaki zwyczajni ludzie używają terminów takich jak „irracjonalny”. Podmioty, które nie są idealnie racjonalne w jakimś szczególnym sensie, nie muszą być dosłownie irracjonalne, nawet jeżeli nie są oczywiście racjonalne-w-ten-szczególny-sposób.

Nie dość, że istnieją wyróżnione do tej pory luki między poszczególnymi aspektami przekonań i pragnień, to istnieją też luki między ich kombinacjami. Pozytywne uczucia w stosunku do X, kiedy zarazem myśli się, że X powinno istnieć, nie wymuszają chcenia realizacji X. Ponadto warto zauważyć, że wszystkie te zagadnienia są obecne także wtedy, gdy istnieje jakieś „powinien”, którego nie charakteryzuje się za pomocą żadnych szczególnie rygorystycznych Kantowskich pojęć moralnych, ale zwyczajnie w zdroworozsądkowy sposób, który mogą uznać same podmioty. Na przykład możemy zrozumieć, kiedy ktoś mówi „Nie ‘mam już ochoty’ na hazard (sama myśli rodzi we mnie przykre uczucia) i wiem, że nie powinienem tego robić, ale mam wolę spróbować jeszcze raz – patrz!”.

3. Być może głównym powodem, dla którego niektórzy filozofowie uważają taki rodzaj sytuacji za poważny problem dla kantystów, jest fakt, iż luki nie powstałyby przy najprostszym wytłumaczeniu empirystycznym. W tym ujęciu normalne ludzkie uczucia w stosunku do X nie prowadzą do przekonania, iż X należy zdobyć, a następnie do chęci zdobycia X, która z kolei prowadzi do ogólnych (i szeroko podzielanych, opartych na namyśle) przekonań, że rzeczy podobne do X są dobre, tzn. godne pożądania. W ten sposób szybko uzyskuje się jednocześnie „moralną” praktyczność i pewien rodzaj obiektywizmu.

Podczas gdy w tym stanowisku mogą nie występować kłopotliwe luki podobne do tych, które powstają w innych teoriach zbliżonych do Kantowskiej, to w stanowisku empirystycznym pojawiają się jeszcze trudniejsze problemy. Po pierwsze, żadna uproszczona wersja empiryzmu nie może wyjaśnić podstaw samych przekonań, a zatem również tego, w jaki sposób łączą się one z uczuciami. Posiadanie samych tylko wrażeń zmysłowych w stosunku do jakiegoś przedmio-

---

<sup>9</sup> Można, na przykład, na podstawie zrozumiałych racji spać nadal, nawet jeśli jest się równocześnie przekonany, że powinno się wstać i oceniać prace z etyki. Zob. John Hare, *God's Call: Moral Realism, God's Commands, and Human Autonomy* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2001), s. 55.

<sup>10</sup> Zob. Smith, dz. cyt., s. 61 nn.

tu nie równa się posiadaniu przekonania o tym przedmiocie, tj. myśli, która może być prawdziwa lub fałszywa, nie mówiąc już o tym, że myśl taka wymagałaby przekonania, które musi być bezpośrednią afirmacją tego uczucia<sup>11</sup>. Osoba o skłonnościach masochistycznych czuje ból tak samo jak osoba o skłonnościach sadystrycznych, lecz jedna z nich uważa, że jest on dobry, a druga – że nie. Możliwe jest również, że ktoś inny mógłby żywić to samo uczucie i nie mieć żadnego przekonania o jego ocenie – ponieważ byłby może zbyt niedojrzały albo prymitywny, by w ogóle funkcjonować na tym poziomie przekonania i języka oraz autentycznej oceny. Czymkolwiek przekonania są, mają semantyczną i epistemologiczną złożoność, która wynosi je ponad zwykłe uczucia czy „przytłumione wrażenia”. Wyjaśnienie empirystyczne, lepiej przedstawiające jasne i konieczne powiązania, musi trzymać się niezwykłego twierdzenia, iż przekonania dorosłych ludzi są zaledwie odruchami, jakby samo uczucie bólu, które jako takie nie ma żadnej złożoności semantycznej, w jakiś sposób (ale jak?) wymuszało powstanie złożonej myśli „ból jest zły”. Prostemu empiryzmowi brakuje ujęcia tego, że przekonanie nie jest samym przekonaniem o faktach (które po prostu istnieją lub nie istnieją, bez wartości semantycznej), ale musi angażować jakiś rodzaj intencji, jakąś myśl potwierdzającą to, co trafne, uzasadnione, prawdopodobnie prawdziwe, zgodne z normami itd. Skoro luka pomiędzy uczuciem a myślą jest tak szeroka nawet na poziomie teoretycznym, to nie powinno nikogo dziwić, że luki takie mogą powstać również na bardziej złożonym poziomie życia praktycznego.

Jak wskazałem wcześniej, przeciwnicy modelu Kantowskiego próbują przenieść odwróconą wersję swojej elementarnej „psychofizyki” konieczności na jego teorię działania. Zakłada się, że jeżeli ktoś nie uważa, wraz z empirystami, że uczucia automatycznie powodują przekonania i chcenia, to twierdzi, że same przekonania dotyczące moralności wymuszają działania w kierunku moralnym i muszą czynić to w jakiś tajemniczy sposób, ponieważ nie determinują ich tu po prostu zwykłe ludzkie uczucia. Rzeczywista teoria Kanta została jednak wyrażona na poziomie racjonalnych rozważań i wolnych intencji, które nie mają nic wspólnego z redukcją ludzkich przekonań lub działań do tego rodzaju modelu zespołu sił<sup>12</sup>. Najbardziej istotne cechy jego teorii nie zależą tu od kontrowersyjnych aspektów jego konkretnych zasad moralnych. Główną ideą, niezależnie od tego, jak rozumiemy moralność, jest to, że moralność przychodzi do nas głównie w formie pewnych zalecanych zasad, nad którymi możemy się namyślać i nad którymi się namyślamy (co nie oznacza, że życie moralnie właściwe wymaga spędzania mnóstwa czasu na namyśle; prawdą może być coś przeciwnego). Podmiot moralny zastaje sytuację moralną, mając już wiele uczuć w stosunku do konkretnych przed-

---

<sup>11</sup> Por. Allen Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings* (Oxford: Clarendon Press, 1990).

<sup>12</sup> Tezę tę bardzo dobrze wyjaśnia Marcia Baron w *Kantian Ethics Almost Without Apology* (Ithaca: Cornell University Press, 1995), s. 189–192.

miotów i, na zupełnie innym poziomie, wiele dotyczących tych przedmiotów przekonań praktycznych, które mogą generować dalsze uczucia (na przykład, że pojawi się przyjemność, jeżeli będzie chciał zdobyć te przedmioty). Podmiot taki może wierzyć, że mógłby zdystansować się zarówno do swoich uczuć, jak i do przekonań, i zapytać, co powinien zrobić; może też wierzyć, że nawet wtedy wciąż będzie musiał obrać taki kierunek, tj. rzeczywiście chcieć i uczynić to, co należy.

Kiedy przyjmiemy to ogólne rozumienie działania, przekonamy się, jak niewiele zależy tu od Kantowskiego poglądu na imperatyw kategoryczny, np. że musimy przestrzegać zasad, które nie są nakierowane na samo tylko roztropne dążenie do szczęścia. Nawet jeżeli Kant doszedłby do wniosku, że ludzkim działaniem powinna kierować raczej zasada roztropności niż zasada obowiązku, powinno być jasne, że jakiś rodzaj „problemu motywacji” i tak by się pojawił<sup>13</sup>. Znaczy to, że nawet gdy uzna się prawdziwość zasady roztropności, to żywi się „samo przekonanie”. Skoro przekonanie, że należy przestrzegać zasady roztropności, samo jest tylko przekonaniem, a nie motywującym pragnieniem, można spytać, jak wyjaśnić przewyższanie luki między przekonaniem a pragnieniem, które rodzi działanie. „Kantysta”, którego sobie tu wyobrażam, opierający moralność na roztropności – nawet gdyby miał sądzić, że zasada roztropności jest poprawna, tzn. jest najwyższą dającą się pojąć zasadą praktyczną – nie będzie sądził, że prawdziwość tej zasady została mu narzucona lub też, zakładając wiedzę o jej prawdziwości, że jest zmuszony działać zgodnie z nią (bądź że jego postępowanie będzie musiało zostać potępione jako irracjonalne, gdyby nie przestrzegał tej zasady, jakby od tego czasu nic, co robi, nie mogło być poparte motywacjami istoty rozumnej). Fakt, że omawiana zasada dotyczy stanów uczuć, nie powinien prowadzić do popełniania elementarnego błędu, jakim jest przekonanie, że przestrzeganie zasad jest kwestią samego „posłuszeństwa” uczuciom, tj. bycia zmuszonym do podążania za nimi. Chcę tu pokazać, oczywiście, nie to, że Kant tak samo poważnie traktuje problem roztropności, jak moralności, ale że zawsze może wystąpić jakaś luka w relacji między przekonaniem a motywacją w przypadku poważnych kwestii dotyczących postępowania.

Mimo to można przekonywać, że chcenie postąpienia zgodnie z zasadą roztropności byłoby przynajmniej „wysoce zrozumiałe”, ponieważ stany rzeczy, które ktoś mógłby chcieć dzięki niej osiągnąć, byłyby koniecznie zgodne ze stanami, które ten ktoś już lubi, podczas gdy wybór działania na podstawie obowiązku na pewno nie posiadałby tej cechy. Tak więc dla kantystów problem szczególnej motywacji może wydawać się nadal aktualny: jak można oczekiwać od podmiotu działającego, aby działał w sposób niepoddyktowany względami roztropności, a jednocześnie moralny, a więc w sposób, który może nie odpowiadać żadnej motywacji pochodzącej z jego „wcześniejszego układu motywacji”?

---

<sup>13</sup> Por. Thomas Nagel, *The Possibility Of Altruism* (Oxford: Oxford University Press, 1970).

Właściwa odpowiedź kantysty na ten problem polega na wykazaniu, że proces, który kończy się podjęciem decyzji o działaniu realizującym obowiązek, może sam z siebie – „właśnie wtedy” – rodzić motyw, wobec czego wtedy, gdy już wstępuje się na drogę przestrzegania obowiązku, w obrębie układu motywacji znajdzie się w końcu coś, z czym motyw ten jest „zgodny”<sup>14</sup>. Jeżeli ktoś nalega, aby każdy motyw nazywać pragnieniem (tj. jeżeli termin „pragnienie” oznacza po prostu stan, w którym ktoś jest bezpośrednio przed działaniem), to można by niewinnie powiedzieć, że wszystkie nasze działania oparte są na pragnieniach. Rzecz tylko w tym, że działania moralne są zakorzenione w pragnieniu (poszanowania obowiązku), które raczej następuje po decyzji przestrzegania racjonalności kategorycznego rozsądku, a nie w stanach, które są tylko podobne do pragnień poprzedzających (tj. opierających się jedynie na wrażeniach i pierwotnych względem akceptacji racjonalnego obowiązku).

Użyta tu strategia może przypominać omawiany wcześniej tak zwany argument „internalistycznego kantysty”, ale w rzeczywistości nie jest to ten sam argument i nie mam zamiaru go używać. Zgodnie z tym argumentem, „jeżeli ktoś sądzi, że słusznie jest zrobić X, to, *ceteris paribus*, ma motywację dla zrobienia X”<sup>15</sup>. Sądę jednak, że strategia ta jest zbyt ambitna, że nie osiąga celu zarówno z powodu błędów systemowych, jak i egzegetycznych. Znane jest wiele zastrzeżeń pod adresem internalizmu. Na przykład można sobie wyobrazić „amoralistę”<sup>16</sup>, który systematycznie przyznaje, że pewne rzeczy słusznie należy czynić, ale nawet nie kiwnie palcem, aby którąś z nich zrobić. Nie jest jednak powszechnie wiadome, że same teksty Kanta dowodzą, jak dużą wagę przywiązywał on do tych spraw. Bardzo wiele pracy włożył, aby zbudować ujęcie motywacji, które nie będzie unikało omówionych trudności i zdoła zachować bliski związek między sądem a motywacją, tj. relacją między przekonaniem a pragnieniem, która opiera się na zrozumiałym związku i realistycznej luce.

4. Wrażliwość Kanta na problem motywacji ujawnia się nie tylko w zawilościach drugiej *Krytyki*, ale też w wieloletnim podejmowaniu, jak sam go nazywał, problemu „kamienia filozoficznego”, tajemniczego faktu polegającego na tym, że sam rozumowy namysł podmiotu nad tym, czego należy chcieć, wydaje się niewystarczający, aby sprawić, by podmiot rzeczywiście tego chciał<sup>17</sup>. Jest to okoliczność dla systemu Kanta sprzyjająca, ponieważ służy jego liberalnej koncepcji

---

<sup>14</sup> Zob. Nagel, dz. cyt., s. 29; por. Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge University Press, 1998), zwłaszcza s. 363–373 (*Williams on Internal and External Reasons*).

<sup>15</sup> Smith, dz. cyt., s. 12.

<sup>16</sup> Zob. Brink, dz. cyt., s. 45–50, por. wyżej przyp. 14.

<sup>17</sup> Zob. Dieter Heinrich, *Kants Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, w: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, wyd. D. Heinrich, W. Schultz, K.H. Volkmann-Schluck (Tübingen: Mohr, 1960), s. 77–115; por. K. Ameriks, *Interpreting Kants' Critiques*, część II.

działania w ogóle. Gdyby wgląd intelektualny w prawdy moralne rzeczywiście wymuszał działanie zgodne z tymi prawdami, to przywiązanie do moralności pociągałoby za sobą przywiązanie do determinizmu intelektualnego. Chociaż wybitni interpretatorzy sugerowali czasem, że taki właśnie był pogląd Kanta przynajmniej przez pewien czas w okresie krytycznym<sup>18</sup>, wydaje się to jednak, delikatnie mówiąc, mało wiarygodne. Kant podkreśla, że idealizm transcendentálny pierwszej *Krytyki* miał na celu zrobienie miejsca dla absolutnej wolności, zwłaszcza dla naszej – jako podmiotów moralnych – wolności, wobec czego schizofreniczne byłoby proponowanie koncepcji moralności, działania i motywacji, które wykluczałyby możliwość dokonania wolnego wyboru<sup>19</sup>. Jak to często bywa w przypadku Kanta, istnieje kilka źródeł możliwych nieporozumień. Teza Kanta, że właściwe działanie musi polegać na moralnej zgodności z prawem, podkreślanie, że wszelkie działanie układa się we wzorce, które można odnieść do praw przyrody, i ciągłe mówienie o zasadach moralnych jako o zawierających przymus, mogą sprawiać wrażenie, jakoby podmioty moralne po prostu musiały robić to, co robią. W rzeczywistości jednak Kant jasno pokazuje, że jego rozumienie roli praw i przymusu nie ma tu nic wspólnego z zagrożeniem naszej absolutnej wolności wyboru. Prawa moralne mówią nam, co należy czynić – ale tylko jeżeli jesteśmy istotami moralnymi, a pochwała i nagana, które, jak Kant podkreśla, słusznie udzielane są podmiotom działającym, zakładają, że uważamy je za jednostki swobodnie wybierające sposób działania (dlatego „konieczność moralna” jest „koniecznością logiczną”)<sup>20</sup>. Kantowska metafizyka transcendentálnego idealizmu ma na celu właśnie pokazanie, jak istnienie praw przyrody obejmujących wszystkie aspekty działania nie unicestwia tej władzy wyboru<sup>21</sup>.

Jeszcze bardziej komplikują sprawę uwagi Kanta poświęcone motywacji, jego wyjaśnienie roli uczucia szacunku zawarte w *Krytyce praktycznego rozumu* (ks. I, rozdz. III *O pobudkach czystego rozumu praktycznego*). Zgodnie z podanym tam ujęciem powinniśmy uważać, że każde działanie moralne, jakiego dokonujemy, jest w rzeczywistości poprzedzone przez motyw pociągający za sobą uczucie wyrażające szacunek dla prawa moralnego, uczucie, które Kant wyjaśnia jako konsekwencję – a nie przyczynę – racjonalnego osądu, że powinniśmy wypełnić swój obowiązek. Na pierwszy rzut oka pogląd ten mógłby wydać się gor-

---

<sup>18</sup> Zob. np. Paul Guyer, *Kant on the Theory and Practice of Autonomy*, „Social Philosophy and Policy” 20 (2003), s. 70–98; i Henry Sidgwick, *The Kantian Conception of Freewill*, *Mind* (1888), przedruk w: *The Methods of Ethics*, 7 ed. (London, Macmillan, 1907), s. 511–516.

<sup>19</sup> Zob. Kant, *KrV*, B XXVIII–XXIX (Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. 1, s. 41).

<sup>20</sup> Zob. Kant, *KrV*, A 547/B 575–A 557/B 585 (Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. 2, s. 290–300). Por. Hare, dz. cyt., s. 109, o tym, jak „Kant uważa posłuszeństwo za kompatybilne z autonomią”.

<sup>21</sup> Zob. Allen Wood, *Kant's Compatibilism*, w: *Self and Nature in Kant's Philosophy*, wyd. A. Wood (Ithaca, Cornell University Press, 1984), s. 73–101.

szym z obydwu możliwych – byłby „podwójnym uczuciem”, jednocześnie intelektualistyczną i sensualistyczną formą determinizmu, w której intelektualny wgląd z konieczności powoduje uczucie, a ono z kolei z konieczności powoduje działanie. W rzeczywistości jednak stanowisko Kanta jest bardziej subtelne i zaprojektowane po to, aby uwzględnić właściwy rodzaj elastyczności.

Kanta wyjaśnienie zasadniczej roli motywu w postaci uczucia pozwala mu, nawet w kontekście działań moralnych, uwzględnić cały szereg tez nonracjonalistów, bez konieczności porzucenia swego zasadniczo racjonalistycznego stanowiska. Właśnie trzymanie się tego stanowiska daje jego poglądom wyjściową przewagę nad innymi teoriami, jeśli chodzi o „obiektywny” aspekt „problemu moralnego”. Jeżeli racjonalność jest zasadniczym źródłem treści, możliwości, a zatem i autorytetu moralności, to jest przynajmniej szansa na „mocno” obiektywny standard moralny, jeden dla wszystkich podmiotów jako takich (nawet dla Boga). Chociaż, jak wspominałem wcześniej, teorie zwolenników Hume’a mogą wytłumaczyć pewien rodzaj obiektywności w odniesieniu do przekonań moralnych, które powstają tam, gdzie wystąpiła zbieżność naturalnych pragnień, to nie ma podstaw (z wyjątkiem powrotu do czegoś na wzór scholastycznej teorii prawa naturalnego), aby oczekiwać, że te „obiektywne” wartości muszą zapewnić jakieś standardy dla wszystkich podmiotów. Prawdą jest, że przez zrozumiały rozwój pragnień w konkretnych okolicznościach niektóre społeczności (np. augustyńska i jej następcy) mogą osiągnąć daleko idącą zgodę odnośnie do pewnych wartości, np. przedkładać cnoty współczucia nad przemoc – ale inne społeczności (np. arystotelesowska) mogą w takich samych okolicznościach wyznawać wartości dokładnie tamtym przeciwne. Tak więc, o ile wartości wyznawane w różnych społecznościach mogą mieć pewien rodzaj „obiektywności” we własnym kontekście, a obrońcy każdej z nich mogą nalegać z własnego punktu widzenia, aby wszyscy się z nimi zgodzili, to w każdej szeroko rozumianej Hume’owskiej teorii nie ma żadnej, nawet teoretycznej, zrozumiałej podstawy do powszechnej zgody w kwestiach wartości. Niektórzy sugerują, że zwolennikom Hume’a mogłaby pomóc teoria ewolucji. Lecz nawet gdyby altruizm rzeczywiście był w interesie przetrwania naszego gatunku na Ziemi, to trudno zaakceptować następującą konsekwencję: gdyby biologia zmieniła się tak, że okazałoby się, iż „dobre motywy” nie służą temu celowi w sposób najbardziej skuteczny, to motywy te straciłyby przez to swoją wartość moralną.

Poza szczególnymi trudnościami właściwymi dla metafizycznych aspektów doktryny wolności (które nie mają tu bezpośredniej doniosłości) zasadnicze Kantowskie ujęcie naszej wrażliwości moralnej pod wieloma względami przypomina inne, nadal znaczące i mocno obiektywne teorie etyczne<sup>22</sup>. Dobrze też pasuje ono

---

<sup>22</sup> Na temat pewnych podobieństw pomiędzy Kantem i realizmem moralnym zob. Brink, dz. cyt., s. 50; Hare, dz. cyt., s. 9–6, por. G.E. Moore, *Zasady etyki*, M. Arct, 1919, i moją dyskusję

do innych atrakcyjnych aspektów jego poglądów normatywnych. Podstawowa struktura stanowiska Kanta w kwestii doświadczenia wartości opiera się na ułożeniu w odpowiedniej kolejności czterech czynników, które omówiliśmy powyżej: przekonania wartościującego, uczucia, chcenia i działania.

Po pierwsze, rozpoznajemy zasadę czy kształt, które wydają się mieć wartość więcej niż tylko przypadkową, np. „działanie takie jak to jest obowiązkowe – nie tylko użyteczne” lub „ten kształt jest piękny – a nie tylko przyjemny”. Ten rodzaj poznania normatywnego, które jest tu istotne, nigdy nie jest kwestią samego tylko przekonania czy myśli, samego tylko zauważenia rzeczywistego lub możliwego istnienia jakiegoś stanu rzeczy, ale raczej jest poznaniem tego, że coś jest przekonująco właściwe, tj. właściwe dla (co najmniej) każdego normalnego ludzkiego odbiorcy jako takiego, niezależne od szczególnych okoliczności jego doświadczenia. Zakłada się tu, że człowiek nie jest jedynie myślącą maszyną, ale że jest wrażliwy na pewną dziedzinę normatywności, którą można racjonalnie ocenić, np. moralnie lub estetycznie. Używając wcześniej wprowadzonych terminów, można powiedzieć, że to rozpoznanie jest przez to już czymś więcej niż „samym przekonaniem” o tyle, o ile zawiera element, który wcześniej nazwaliśmy „pragnieniem” w bardzo szerokim sensie, a mianowicie pozytywne nastawienie wartościujące. Jak to sugeruje termin „wrażliwy” – ten rodzaj wartościowania jest w sposób naturalny połączony z pewnym rodzajem uczucia, ale chociaż te dwa momenty są ściśle powiązane, to trzeba je również jasno od siebie odróżnić. Czym innym jest utrzymywać, że „X zasługuje na uznanie moralnie bądź estetycznie”, a czym innym jest dosłownie żywić na tej podstawie pozytywne uczucia wobec X.

Uczucie, które jest natychmiastowym następstwem właściwego osądu, składa się na drugi krok w Kantowskiej koncepcji doświadczenia wartości. Dla Kanta kluczowe jest to, żeby nie mylić tego rodzaju uczucia z bardzo podobnymi uczuciami, które mogą pojawić się przed naszym postrzeżeniem wartości. Uczucia takie byłyby na łasce psychicznej i społecznej przypadkowości, a proste podążanie za nimi popadałoby w konflikt z podstawową tezą, że docenienie najbardziej podstawowych wartości powinno być z zasady egalitarne. Kant rozumie empiryzm jako „złudzenie optyczne” polegające na odwróceniu relacji między uczuciem a osądem (podobnie jak oglądem zmysłowym w ogóle) w taki sposób, który każe fałszywie przypuszczać, że ważność naszego osądu musi być zasadniczo wynikiem – a nie przyczyną – odpowiedniego uczucia<sup>23</sup>. Złożoność sytuacji sprawia,

---

z obroną moralnego realizmu dokonaną przez Kanta i Charlesa Laremore’a zamieszczoną w *Interpreting Kant's Critiques*, rozdz. 11. Hare (dz. cyt., s. 6) podkreśla, że Moore, podobnie jak Kant, rozróżnia poznanie (myśl), emocje (uczucie) i sąd (osąd) w swojej analizie doświadczenia wartości moralnych i estetycznych. Ten pogląd przypomina moje stanowisko na ten temat.

<sup>23</sup> Zob. Kant *KpV*, V: 71–89 (Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, PWN, Warszawa 1984, s. 119–146) oraz *Kritik der Urteilskraft*, par. 9 (Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, PWN, Warszawa 1964, par. 9, s. 84–89); i por. Karl Ameriks, *Interpreting Kant's Critiques*, cz. III.

że łatwo popełnić ten błąd. Prawdą jest bowiem nie tylko to, że często uczucia poprzedzają sąd wartościujący (i mogą odgrywać rolę kluczową dla powstania procesu, który do tego sądu prowadzi), ale prawdą jest też to, że są one jakościowo bardzo podobne do uczuć, które zależą od osądu i mogą się nadal utrzymywać, a przez to można je pomylić z uczuciami poprzedzającymi osąd.

Zaletą poglądów Kanta jest to, że można pokazać, jak dwa pierwsze kroki naszego doświadczania wartości są ze sobą blisko, ale nie nieuchronnie, powiązane. Wydaje się oczywiste, że można abstrakcyjnie powiedzieć, iż X jest słuszny lub piękny, nie czując jednocześnie zauważalnego mentalnego pociągu do X, a nie będąc nikim dziwnym ani zupełnie nieracjonalnym. Filozofia anglosaska ma tendencję do przedstawiania tego rodzaju postaw wartościujących (które nie są „jedynie teoretyczne”) jako tak osobliwych, że częścią znaczenia pozytywnego stanu wobec X w tych kontekstach stało się to, że przez samo zajmowanie postawy wartościującej rozumie się posiadanie jakiegoś pragnienia, uczucia, dążenia, pociągu do X. Nie wiadomo, czy musimy posunąć się aż tak daleko – i uważam to za zaletę stanowiska Kanta, że pozwala ono traktować i traktuje obecność uczucia będącego konsekwencją osądu ostatecznie jako powszechny i zrozumiały, a mimo to nagi, fakt. Można oceniać pozytywnie X, a jednak potem nie czuć nic ani nie zauważać, że coś się czuje w stosunku do X. Co prawda w rzeczywistości na ogół tacy nie jesteśmy i retrospektywnie możemy powiedzieć, że stosowne jest żywienie silnych uczuć etycznych bądź estetycznych do X wtedy, gdy wysoko oceniamy X. Istnieje oczywiście wiele kontrowersyjnych elementów poglądu Kanta na procesy, które prowadzą do tych uczuć, np. jego metafizyczne wyobrażenia o tym, na czym polega bycie „wyniesionym i poniżonym” w przeżywaniu szacunku moralnego, czy też jego hipoteza na temat szczególnej „harmonii władz” w kwestiach smaku. Szczegóły tych poglądów są pomysłowe, ale bardzo łatwo można dać im się zwieść. Nie wolno tracić z oczu głównej kwestii, tj. tego, że Kant uważa, iż ważne jest poznanie obecnych tu rozmaitych stabilnych mechanizmów przyczynowych, a równocześnie podkreśla, że – podobnie jak to ma miejsce w geometrii czy też w innych rodzajach istotnego poznania – nie musimy przyjmować, że odpowiedni proces doświadczania może odsłonić nam jedynie sprawy przypadkowej ważności.

Konstrukcja ujawniająca dwa pierwsze kroki ujęcia Kanta determinuje trzeci krok, ale nie jest z nim identyczna. Krok ten w przypadku wartości moralnej polega na posiadaniu autentycznego motywu do właściwego działania. (W estetyce podobny krok może polegać po prostu na oczekiwaniu, że inni zgodzą się z nami w kwestiach smaku; kontekst estetyczny jest tu istotny, ponieważ pokazuje, że mogą istnieć istotne i spójne akty oceny, które, wbrew temu, co utrzymują „internaliści”, nie muszą bezpośrednio prowadzić do znalezienia wyrazu w zachowaniu). Łatwo zbagatelizować znaczenie tego kroku. Kant zdaje sobie sprawę, że możemy rozumieć, co powinniśmy robić, a w konsekwencji możemy nawet mieć

uczucie skierowane ku temu działaniu, a jednak nie dążyć do działania zgodnie z nim. Jest to w jego stanowisku teza dotycząca ludzkiego działania w ogóle, a nie tylko moralności. Kiedy żywimy wobec czegoś uczucie zgodne z działaniem, które później nadal uważamy za właściwe, to nigdy nie jest tak, że uczucie to samo z siebie wystarcza, aby – dosłownie – stać się motywem, „poruszycielem”. Uczucie to odgrywa kluczową rolę w doprowadzeniu do ruchu (jeżeli ruch ten w ogóle się pojawia), ale samo nie jest jeszcze tym ruchem nawet w woli, a co dopiero w świecie zachowań. Będąc samym tylko uczuciem, stan ten stwarza chwilową sposobność działania – jak znak, który mówi: „idź tędy”. Ale zdaniem Kanta to działający, za pośrednictwem swej wolnej woli, może „przyjąć” ten znak, to uczucie i rzeczywiście mieć ten motyw dzięki swej decyzji, by postępować zgodnie z nim – w przeciwieństwie do wszystkich innych wskazówek, które mogą wydawać się w danej chwili dostępne<sup>24</sup>. Internaliści natomiast zwykle korzystają z pojęcia motywów „niejawnych”, ale w ten sposób kwestionują motywację jakiegokolwiek samodzielnej realności; zbyt łatwo jest mówić, że mamy motyw zrobienia czegoś, kiedy wymaga ono jedynie czegoś w nas, co „mogłoby” prowadzić w pewnym kierunku.

Konkludując, chociaż podstawą Kantowskiego poglądu na właściwe działania jest teza, że szczególne poczucie szacunku dla obowiązku musi w jakiś sposób być obecne, to równie istotne jest, aby każda ludzka motywacja miała, oprócz uczucia, poprzedzający je (przynajmniej logicznie, jeżeli nie czasowo) podstawowy sąd i stosowne ukierunkowanie chcenia. Na szczęście Kant nie upiera się przy wymaganiu, by uczucie obowiązku zawsze było wyraźne w świadomości; może po prostu wystąpić jako tło, które odgrywa stosowną rolę funkcjonalną<sup>25</sup>, na przykład w cichym przywiązaniu do nawyku autentycznej dobroczynności. Wola zrobienia tego, co trzeba, polega na wcześniejszej ocenie w imię szacunku, różnego rodzaju uczuć pośrednich wobec szacunku oraz na zdecydowanym chceniu, które w rzeczywistości zwykle przyjmuje obie ze wspomnianych postaci, ale nigdy z konieczności (podobne stadia występują w doświadczeniu estetycznym).

Jasne jest, że według Kanta ten trzeci krok należy wyraźnie oddzielać od pozostałych. W ostatecznym sformułowaniu swojej teorii<sup>26</sup> zaznacza on, że ludzie, którzy nie są rzeczywiście moralni (czyli większość z nas), stale rozpoznają moralność w sobie i dzięki temu mogą osądzić, a nawet mieć pozytywne uczucia wobec moralności, mimo że nie posuwają się tak daleko, aby się na nią zdecydować.

---

<sup>24</sup> Zob. Andrews Reath, *The Categorical Imperative and Kant's Conception of Practical Rationality*, *Monist* 72 (1989), 384–410; Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge University Press, Cambridge 1990).

<sup>25</sup> Zob. Karl Ameriks, *Kant and the Fate of Autonomy*, rozdz. 7, oraz *Interpreting Kant's Critiques*, rozdz. 7.

<sup>26</sup> Zob. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, VI: 26–28 (Immanuel Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Znak, Kraków 1993, s. 47–49).

wać. Nic w Kantowskim omówieniu moralności nie pociąga za sobą tezy, że gdybyśmy tylko wyraźnie myśleli o sprawach moralności albo żywili dla nich mocniejsze uczucia, to przez to musielibyśmy chcieć we właściwy sposób. Jego pogląd zgadza się jednak z twierdzeniem, że wszyscy ci, którzy naprawdę chcą postępować właściwie, w rzeczywistości ujawniają względnie jasny osąd i mocne uczucie. Wszystko to nadal nie wymaga powrotu do złudzenia, którym byłoby utrzymywanie, że nasze chcenie jest absolutnie zdeterminowane jedynie przez intelekt czy zmysły.

Czwarty i ostatni krok w koncepcji Kanta – działanie jako takie, które następuje po chceniu – pozostawia miejsce dla jeszcze jednej „realistycznej luki” w jego teorii. Kant podkreśla, że nawet jeżeli skłaniamy się do działania we właściwym kierunku, to oznacza to tylko, że nasza decyzja jest właściwie ukształtowana i osiąga coś poza sobą, a to nadal pozostawia otwartą możliwość dla wielu niedoskonałych realizacji naszego celu i wszelkiego rodzaju trudności związanych z wiernością decyzji na dłuższą metę<sup>27</sup>. Ten ostatni krok należy dopełnia pozostałe, lecz nie jest tak ważny dla naszych celów jak krok trzeci i najważniejsza teza, że Kanta ujęcie motywacji generuje bliski, lecz nie zbyt bliski, związek pomiędzy obiektywnością a praktycznością, tj. pomiędzy rozpoznaniem standardów moralnych zewnętrznych wobec poprzedzających je pragnień a nieuniknionym i konsekwentnym dążeniem w ich kierunku.

Zamiast zaprzeczać, że uczucie, motywy i praktyczność stanowią centralny element naszego życia moralnego, złożona forma Kantowskiego racjonalizmu stara się za wszelką cenę pokazać, w jaki sposób wszystkie te elementy mogą być podstawami ludzkiego działania bez podważania realistycznego i nieempirystycznego ujęcia zasadniczej natury moralności. Nie oznacza to, że stanowisko takie w oczywisty sposób przewyższa koncepcje alternatywne, ale jeśli chodzi o omówione tutaj kwestie, to nadal wydaje się, że jest ono co najmniej równie dobre jak jego główni konkurenci w kwestii „problemu moralnego”.

Z języka angielskiego przełożyła Julia Wrede  
przy współpracy Moniki Marczak

### Kant and the Problem of Moral Motivation

The problem of moral motivation, or speaking more generally, the question, why we should follow demands of “pure reason” rather than inclinations “contingent nature”, is of an essential importance to those who seem not to be satis-

---

<sup>27</sup> Zob. tamże, VI: 66–78 (s. 91–103).

fied with Kant's approach to practical philosophy. But their position, most elegantly expressed in the philosophy found in English language publications, is rather simplistic and it tends to separate the question of conflicting claims of reason and nature from the rest of Kant's philosophy. Thus despite the fact that Kant's ethics has enjoyed a renewed interest in analytic philosophy recently, it is typically subordinated to other ethical positions, such as utilitarianism, expressivism, a theory of virtues (Aristotelian or Humean), or various anti-theoretic forms of particularism. Proponents of these theories go in the footsteps of Foot, Williams, McDowell or Blackburn and reject all kinds of moral theories that resemble Kant's ethics too closely. It seems consequently necessary to venture beyond the proper field of Kant's scholarship when one wants to reach wider public. Which in turn means that it is advisable to raise a more general question: What issues should be included in every perspicuous and reliable moral theory? The author starts to discuss this problem in a neutral language (part one) in order to be able to defend Kant against most common objections (part two) to his ethics, then he reconstructs Kant's theory of motivation (part three) by pointing to some salient features of that theory which unfortunately has been either neglected or overlooked.