

Paweł Łuków

Kanta odkrycie normatywności

Diametros nr 1, 1-31

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Kanta odkrycie normatywności

Paweł Łuków

Wprowadzenie

Jedną z uderzających cech prac Kanta z filozofii moralności jest koncentracja na obowiązku. Typowe wyjaśnienie tego faktu głosi, że Kant daje wyraz przejętym od otoczenia specyficznym przekonaniom moralnym, zgodnie z którymi naczelną rolę w życiu jednostki stanowi obowiązek mający bezwzględne pierwszeństwo przed przyjemnością, zadowoleniem i szczęściem. Interpretacja ta służy następnie za podstawę krytyki, według której Kant przypisuje nadmierną wagę obowiązkowi, przez co przedstawia zbyt ubogą teorię moralności nie pozostawiającą miejsca dla takich ważnych aspektów moralności, jak np. więzi między ludźmi i supererogacja, a moralność traktuje jak ciężar alienujący działającego.¹ Kantowska etyka obowiązku ignoruje zatem kluczowe elementy życia moralnego ludzi. 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 dostrzega jego fundamentalnych tez o filozofii moralnej i naturze moralności, z którymi jego konkretne przekonania moralne pozostają w bliskim związku. W szczególności, ograniczenie takie nie pozwala dostrzec teoretycznych racji, dla których Kant skupił się na pojęciu obowiązku.

¹ Oskarżenie o zbyt ubogie rozumienie moralności przez Kanta można znaleźć np. w następujących pracach: Urmson [1958], Chisholm [1963], Stocker [1976], Williams [1999]. Kwestię alienacji szczególnie podkreślają Williams i Stocker. Krytycznie zarzuty te omawia Baron [1995].

Ponieważ Kant nie posługiwał się słownikiem łatwo dostępnym współczesnemu czytelnikowi, uwadze czytelników na ogół umyka fundamentalne dla wkładu Kanta w rozwój teorii etycznej odróżnienie 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 precyzyjnie sformułować G. E. Moore.³ 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, co sprawia, że 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, a nie logicznego kształtu odnośnych wypowiedzi. Kant dostrzegł różnicę między sądami charakterystycznymi dla moralności a sądami właściwymi poznaniu, przez co doszedł do przekonania, że specyfika sądów moralnych nadaje problematyce moralnej szczególny charakter. To ona kazała Kantowi 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 zadość.⁴ 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. Ktoś, kto uważa, że należy pomóc potrzebującemu, jest przekonany, że pomoc ta powinna się dokonać w wyniku czyjegoś wyboru i działania na podstawie tej decyzji. W przeciwieństwie do przekonań czysto poznawczych, posiadanie przekonań normatywnych nie kończy się na ich posiadaniu, lecz wymaga zajmowania postaw wobec własnych i cudzych wyborów i działań.

² Hume [1963] ss. 259-260.

³ Moore [1919] ss. 16-25.

⁴ Pojęcia normatywności używam w sensie charakteryzowanym przez Korsgaard [1996] ss. 8-9. Inaczej rozumiem jednak „pytanie o normatywność” i odpowiedź na nie, zwłaszcza odpowiedź Kanta. Użyteczne objaśnienie normatywności można znaleźć również w Railton [2000].

Przekonania normatywne, a zwłaszcza moralne, znajdują się jakby o krok przed faktami, które przynajmniej potencjalnie nie są takie, jak tego wymagają te przekonania. Przekonania czysto poznawcze w najlepszym razie „dotrzymują kroku” faktom.

Kant z pewnością nie był ani pierwszym ani jedynym filozofem, który dostrzegł normatywność. Zapewne większość filozofów moralności dostrzegła „roszczeniowy” wymiar przekonań moralnych przed nim, bo chyba właśnie on stanowi główny powód wyjątkowości i zagadkowości problematyki moralnej. Odkrycie, którego dokonał Kant, to normatywność jako problem *dla* filozofii moralnej. Kant zrozumiał, 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.

Wykazaniu prawdziwości tezy głoszącej, że Kant odkrył normatywność jako problem dla filozofii moralności, będzie poświęcony ten artykuł. Najpierw przedstawię trudności, na jakie narażone były stanowiska filozoficzne przed Kantem, w których nie doceniano normatywności. Ponieważ stanowiska te prezentowały mocny internalizm w kwestii motywacji, brakowało im zasobów pojęciowych niezbędnych do ujęcia i wyjaśnienia normatywności. Chcę twierdzić, że mogły one co najwyżej opisywać ideały moralne i/lub wyrażać przymus (prawny), lecz nie mogły dać wyrazu roszczeniu charakterystycznemu dla przekonań moralnych. Następnie pokażę, że Kant rozpoznaje normatywność przekonań moralnych osłabiając internalizm motywacyjny i odrzucając naturalizm etyczny dzięki odróżnieniu dobra naturalnego od pozanaturalnego czy moralnego. Krok ten wymaga zasadniczej zmiany programu filozofii moralnej, co u Kanta znajduje wyraz w postaci odróżnienia tego, co rozumowe, obowiązkowe (normatywne) od tego, co empiryczne czy od konstatacji. Na koniec pokażę, jak ten program realizuje się w jego stanowisku w moralności: w tezach o obowiązku i szacunku dla prawa moralnego i jak wiedzie go do uogólnialności i autonomii. W tej części będę twierdził, że dostrzegając normatywność jako problem dla

filozofii moralności Kant w pewnym sensie musiał w swoich wysiłkach zrozumienia przekonań moralnych skoncentrować się na pojęciu obowiązku.

Ponieważ zamierzam przede wszystkim wyjaśnić, dlaczego Kant podjął pewne decyzje teoretyczne, nie będę próbował ustalać, czy jego konkretne tezy filozoficzne są prawdziwe. Nie będę też rozstrzygał, czy jego stanowisko ma walor uniwersalny czy dotyczy tylko wybranej formy historycznie ukształtowanej moralności.

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 przekonaniem.⁶ W mocnej wersji stanowisko to głosi, że przekonanie o dobru zawsze dostarcza wystarczającego motywu do odpowiedniego działania, zaś w postaci słabej, że motyw ten nie musi wystarczać do podjęcia tego działania i może – choć nie musi – wymagać wspomżenia z innych źródeł motywacji.⁷ Eksternalizm tezie tej przeczy:

⁵ Odróżnieniem racji uzasadniających od motywujących posługuje się Frankena [1958] ss. 44-45 idąc za Hutchesonem, który odróżnia racje uzasadniające od racji pobudzających. W dalszym ciągu będę używał słowa motyw jako odpowiednika kantowskiego *Bewegungsgrund*, które może obejmować wszelkie elementy wolicjonalne „uruchamiające” działanie. Nie zamierzam rozstrzygać, czy motywami mogą być tylko pragnienia.

⁶ Pojęcie internalizmu motywacyjnego wprowadził do literatury filozoficznej Falk [1947]. Chociaż dystynkcja ta wydaje się teoretycznie użyteczna, to wśród autorów istnieją rozbieżności w klasyfikowaniu poszczególnych teoretyków. Np. we wspomnianym artykule Falk zalicza Kanta do internalistów, podczas gdy korzystający z tego samego odróżnienia Frankena [1958] traktuje teorię Kanta jako przykład eksternalizmu. Podział ten nie jest identyczny z proponowanym przez Williama [1981] podziałem na racje zewnętrzne i racje wewnętrzne. Falk [1947] pisał o przekonaniu o dobru jako warunku motywu działania podczas, gdy 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 Darwał [1992], lecz siły motywu związanego z przekonaniem o dobru. Mocny internalizm przyjmuje, że motyw związany z przekonaniem o dobru jest efektywny, tj. prowadzi do stosownego działania; słaby internalizm tezę tę odrzuca.

posiadanie przekonania o dobru to jedna rzecz, a posiadanie motywu inna. Przekonanie o dobru nie dostarcza więc motywu do działania zgodnego z tym przekonaniem. Zrobienie tego, co się uważa za dobre wymaga motywu odrębnego od tego przekonania, chociaż zbieżnego z tym przekonaniem.⁸

Naturalistyczną wersję mocnego internalizmu przyjmował Arystoteles, a jego chronologicznie najbliższym odpowiednikiem był dla Kanta Francis Hutcheson.⁹ Kiedy Arystoteles twierdzi, że konkluzją w rozumowaniu praktycznym jest działanie,¹⁰ to oznacza to, że nie ma przepaści między przekonaniem o dobru a działaniem. Dążenie do dobra to pewien sposób bycia w świecie czy umacniania się w byciu w świecie. Spośród wszystkich bytów człowiek był dla Arystotelesa szczególnie w tym, że ludzkie dążenie do dobra, choć spontaniczne, wymagało przygotowania w procesie wychowawczym, w którym pragnienia były tak kształtowane, aby realizowanie dobra stało się samowynagradzającą się aktywnością człowieka. Kształtowanie cnót czyli nabywanie nawyków realizowania dobra dokonywało się przez modyfikację pragnień jednostki. Przekonanie o dobru to zatem posiadanie wybranych pragnień czy też wykazywanie pewnej prawidłowości w pragnieniach. Dzięki temu dla Arystotelesa nie tylko nie ma rozdźwięku między przekonaniem o dobru a motywami, ale wręcz rozdźwięk ten jest niemożliwy, ponieważ między przekonaniem o dobru a motywem nie ma różnicy.

W mocno internalistycznym duchu argumentuje też Platon, którego najbliższym chronologicznym odpowiednikiem był dla Kanta Christian Wolff.¹¹ U Platona jednak zamiast utożsamienia przekonań o dobru z pragnieniami pojawia się teza o koniecznym związku między przekonaniem o dobru a pragnieniami, co nadaje jego stanowisku charakter antynaturalistyczny. Teoretyczne poznanie

⁸ Eksternalistą motywacyjnym był, jak się wydaje, Mill [1959], który twierdzi, że postępowanie zgodne z zasadą użyteczności wymaga motywacji wytworzonych w procesie wychowania ss. 57-59 i 70, i teza, 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.

⁹ Korsgaard [1996] ss. 45-46.

¹⁰ Arystoteles [1996a] ss. 46-47; por. Arystoteles [1996b] s. 216.

¹¹ Korsgaard [1996] ss. 45-46.

dobra z konieczności prowadzi tu do pojawienia się motywu działania w imię tego dobra ze względu na jego wewnętrzną atrakcyjność. Z chwilą poznania go, dobro rzuca na jednostkę specyficzny urok, który sprawia, że nie może ona powstrzymać się od dążenia do niego.¹² Platon rozpoznaje więc odrębność przekonań o dobru od motywu działania zgodnie z tymi przekonaniem, lecz zarazem wskazuje na „prawo,” które łączy przekonanie o dobru z motywem.

Obydwie wersje mocnego internalizmu motywacyjnego charakteryzuje to, że dobro jest w nich przedmiotem pragnienia. Rozpoznanie czegoś jako dobra jest albo tożsame ze szczególnym motywem działania, jakim jest pragnienie tego, co dobre, albo nieuchronnie do niego prowadzi. Ponieważ ani Platon, ani Arystoteles nie przyjmują istnienia rozdzwiku między przekonaniem o dobru a pragnieniem działania zgodnie z tym przekonaniem, postępowanie dobre to przypadek podążania za pragnieniem.

Stanowisko to ma swoją specyfikę. 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 nieracjonalnego czy nie spełniającego rygorów racjonalności, ponieważ racjonalność i nieracjonalność można tu orzekać tylko w relacji do pragnień i przekonań działającego.¹³ Działanie inne niż to, którego można by oczekiwać ze względu na jakiś standard racjonalności, można wyjaśnić błędem przekonań o faktach, lecz nie nieracjonalnością. Z perspektywy swych przekonań o faktach jednostka zawsze postępuje trafnie. Można jej zarzucić złe postępowanie, ale zarzut ten nie będzie tożsamy z oskarżeniem jej o nieracjonalność. Po drugie, nie ma potrzeby wyróżniania dobra moralnego, bądź podawania warunków jego realizacji. Skoro motyw dobrego działania (który jest tożsamy z przekonaniem o dobru bądź jest koniecznym następstwem przekonania o dobru) jest takim samym pragnieniem jak każde inne, to – nawet jeśli wyróżnia je jego przedmiot lub przedmioty – mechanizmy motywacyjne pozostają takie same zarówno w moralności jak i w innych sferach.

¹² Platon [1957] s. 111; por. Platon [1958a] s. 364.

¹³ Tezę tę, lecz w odniesieniu do racjonalności instrumentalnej, stawia Korsgaard [1996c] 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 niewątpliwie kuszący obraz moralności są jednak pewne trudności teoretyczne. Po pierwsze, stanowisko to nie pozwala wyjaśnić akrazji czy nieopanowania, tj. świadomego działania wbrew przekonaniu o dobru.¹⁴ Jeżeli bowiem poznanie dobra (przez teoretyczny wgląd u Platona bądź wychowanie u Arystotelesa) pociąga za sobą stosowne postępowanie, to należy wyjaśnić postępowanie złe z punktu widzenia przekonań o dobru samych działających. Jeżeli wyjaśnienie to ma przyjąć, jak u Sokratesa,¹⁵ postać intelektualizmu etycznego, tj. tezy głoszącej, że postępując wbrew deklarowanym przekonaniom o dobru ujawnia się niedostateczną znajomość dobra, to cała koncepcja moralności oparta na mocnym internalizmie motywacyjnym staje się niewywrotna, co widać u Arystotelesa w próbach wyjaśnienia nieopanowania.¹⁶ Próby te kończą się niepowodzeniem, ponieważ kwestionują założenia, na których opiera się obserwacja o istnieniu akrazji, a więc negują istnienie tego zjawiska.¹⁷

Drugi problem z mocnym internalizmem motywacyjnym zawiera się w pytaniu, jak można adresować normy moralne do tych, którzy nie znają dobra (nie zostali odpowiednio wychowani lub nie dokonali teoretycznego wglądu)? Skoro nie znają dobra, to nie mogą podążać do niego mając właśnie je na uwadze. Na takie wypadki rozwiązaniem jest prawo stanowione.¹⁸ Jednostki, które nie chcą (w

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 [1996b] ss. 214-215.

¹⁵ Platon [1958b] s. 107.

¹⁶ Arystoteles [1996b] ss. 212-221.

¹⁷ Komentatorzy różnią się w szczegółach, lecz najczęściej przyjmują, że osoba cierpiąca z powodu akrazji popełnia jakiś błąd poznawczy (w przesłankach tzw. sylogizmu praktycznego lub w przywiązaniu do jego konkluzji); zob. Homiak [1997]. Niezależnie jednak od mechanizmu wadliwości znajomości dobra przez taką osobę, wyjaśnienie tego zjawiska 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. Davidson [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. Cyzero [1960] s. 133-134 oraz Epiktet [1961] s. 232) jest wpisane w porządek świata i konstytucję człowieka. Prawo

wyniku błędów wychowawczych bądź niedostatków naturalnych) dążyć do dobra poddaje się przymusowi prawnemu, który „ma moc zniewalającą, będąc regułą, która wynikła z jakiejś mądrości praktycznej i rozumu.”¹⁹ Ale wtedy jednostki te nie działają dobrze ze względu na dobro, a tylko w sposób zbieżny z dobrem. Ich motywem nie jest dążenie do dobra, któremu służy czy które realizuje postępowanie, lecz do czegoś innego od tego dobra. Arystoteles wyraża tę myśl pośrednio, 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 etycznej. Ludzie bowiem na ogół z natury słuchają nakazów nie wstydu, lecz tylko strachu, a od złych postępków powstrzymuje ich nie to, że przynoszą one hańbę, lecz obawa kary...²⁰

To, że osoby poddawane przymusowi prawnemu robią to, co dobre, jest u nich przypadkowo związane z tym, co dobre. Gdyby mogły uniknąć sankcji grożących za odstępstwo od prawa w inny sposób niż robiąc to, co ono każe, to postąpiłyby inaczej. Osoby takie mają pewnego rodzaju szczęście, że istnieje prawo, które przymusza je do robienia tego, co dobre, nawet jeśli czyni to wbrew ich pragnieniom.

Niemożliwość wyjaśnienia akrazji oraz niemożliwość 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 uniemożliwia odstępienie od dobra (problem akrazji); tam zaś, gdzie istnieje możliwość odstępienia od dobra, właściwe postępowanie nie jest następstwem rozpoznania dobra przez działającego (problem przymusu prawnego). Jednostki, które znają dobro, zawsze działają ze względu na nie

rozumie się tu jako rozporządzenie zwierzchnika, który dysponuje władzą ustanawiania prawa i wymierzania sankcji za odstępstwa od niego (Św. Tomasz [1986] (I-II, q. 90, aa. 1-4) ss. 9-17).

¹⁹ Arystoteles [1996b] s. 297.

²⁰ Ibid., s. 295.

dlatego, że przekonanie o dobru stanowi część ich tożsamości (w postaci pragnień). Natomiast jednostki, które nie przyswoiły sobie tej wiedzy, mogą wybierać między działaniem zgodnym z nią lub nie, lecz ich wybory nie dokonują się przez wzgląd na dobro, lecz z uwagi na dążenie do uniknięcia sankcji za odstępstwo od prawa. O ile zatem jednostki, które przyswoiły sobie wiedzę o dobru działają dobrze w sposób spontaniczny, o tyle jednostki, które tej wiedzy sobie nie przyswoiły, działają „dobrze” pod przymusem.

W obydwu przypadkach przekonaniom o dobru brak normatywności, czyli tego, co sprawia, że działający jest przekonany, że to, co uważa za dobre powinno się dokonać w następstwie wyboru dokonanego na podstawie przekonania. Przyczyna paradoksu ujawniającego brak normatywności przedstawionych wyżej stanowisk tkwi w silnym powiązaniu przekonania o dobru z motywem postępowania zgodnie z tym przekonaniem. W mocnym internalizmie motywacyjnym nie może dojść do sytuacji, w której z chwilą rozpoznania dobra działający nie pragnie zrobić tego, co rozpoznaje jako dobre. Odpowiedzią na brak takiego pragnienia u tych, którzy dobra nie rozpoznają jest przymus prawny, który gwarantuje zrobienie tego, co dobre za cenę uczynienia go nieuniknionym. Przekonaniom o dobru brak tu normatywności, podobnie jak nie ma jej w przymusie prawnym, który wskazuje, co należy zrobić, aby uniknąć sankcji prawodawcy.

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 nie jest problematyczna z powodu przyjętych założeń teoretycznych; jest ona elementem życia moralnego,

który od samego początku trzeba potraktować jako problem badawczy do wyjaśnienia, a więc jako powód do konstruowania teorii moralnej.²¹

Z perspektywy Kanta nieopanowanie należy traktować jako możliwy problem moralny i psychologiczny dla działających. Dla teoretyka ma ono być punktem wyjścia w badaniach. 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. Akrazja nie jest problemem teorii, ale problemem działających, na który trzeba znaleźć teorię.

Z chwilą przyjęcia, że postępowanie niezgodne z przekonaniem o dobru należy do faktów życia moralnego, Kant osłabia internalizm motywacyjny. Stanowisko Kanta można scharakteryzować następująco: przekonania o dobru mamy właśnie dlatego, że nie zawsze postępujemy dobrze, a więc dlatego, że prawdziwa jest teza słabego internalizmu motywacyjnego. Gdybyśmy natomiast spontanicznie i zawsze robili to, co dobre, to nie byłyby nam potrzebne przekonania o tym, jak postąpić. Wówczas 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” oraz dobra „poza jego obrębem” wprowadzonej już na początku *Uzasadnienia metafizyki moralności*.

W scenariuszu eksternalistycznym, który Kant omawia w znanym argumencie z teleologii (Gr. 394-397; 13-16) dobro jest w świecie.²² 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

²¹ Możliwe scenariusze akrazji *niezależne* od teorii moralnej przedstawia Stocker [1979].

²² Odsyłacze do tekstów Kanta umieściłem w tekście. Podają one skrót tytułu, po którym następuje numer strony według Kant [1902], a po średniku numer strony w wydaniu polskim pracy, jeśli jest dostępne. Skróty: Gr. – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA, t. IV; Kant [1984b]), KpV – *Kritik der praktischen Vernunft* (AA, t. V; Kant [1984a]), MS – *Metaphysik der Sitten* (AA, t. VI); UDG – *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (AA, t. II; Kant [1999]). Wszystkie fragmenty z *Metaphysik der Sitten* w przekładzie autora tego artykułu.

działań, to w długim terminie poleganie na nich dawałoby przewagę satysfakcji nad frustracjami. Wówczas nie potrzebowalibyśmy namysłu, ani przekonań o dobru, lecz 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 nawet przekonania o dobru były zawsze zbieżne z tym, co dyktują instynkty, posiadanie tych przekonań należałoby uznać za osobliwy epifenomen 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, podziwiała je, cieszyło się nimi i dziękowało za nie dobroczynnej przyczynie, nie zaś żeby poddawało swą władzę pożądania pod panowanie owego słabego i zwodniczego kierownika i psuło zamiar przyrody... (Gr., 395; 13/14).

Opisaną przez Kanta sytuację można zinterpretować niezależnie od niemożliwej dziś teleologii. Z punktu widzenia ewolucjonizmu zdolność planowania działań byłaby osobliwością adaptacyjną jak apendyks, który nie spełnia istotnej funkcji biologicznej. Co gorsza, podobnie jak apendyks może być przyczyną problemów w funkcjonowaniu organizmu, tak używanie zdolności racjonalnych może być powodem nieefektywności w działaniu. Ponieważ mechanizmy ewolucyjne wydają się nie pozostawiać miejsca na posiadanie przekonań o dobru, nie można utożsamiać dobra z satysfakcją, tj. ze szczęściem w rozumieniu Kanta.

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 rozumiane 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 ma charakteru naturalnego czyli nie jest elementem 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 przyrodniczego), ponieważ oznacza „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 i przyjmując potoczne (jak sądził Kant) określenie moralnie dobrych czynów jako dokonanych przez jednostki o dobrej woli, dobra tego nie można uznać za element porządku przyrody.

Posługując się odróżnieniem tych dwóch rodzajów dobra, Kant odrzuca naturalizm w etyce wraz z eksternalizmem motywacyjnym. Jeżeli posiadanie przekonań o dobru nie jest tylko osobliwym epifenomenem, tj. jeżeli rozum jest praktyczny czyli może dostarczać motywów działania, to dobro osiągnięte w działaniu na podstawie postanowienia nie może być przedmiotem oglądu empirycznego.

Alternatywnym (dla eksternalistycznego naturalizmu w postaci maksymalizacji długoterminowej satysfakcji) stanowiskiem wyjaśniającym działanie istot, które zawsze postępują zgodnie ze swoimi przekonaniem o dobru jest teza, że dobre postępowanie nie jest następstwem mechanizmu przyrody, lecz mocno internalistycznej specyfiki 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 przekonań o dobru zawsze

prowadziłoby do dobra. Przekonania te byłyby albo zawsze silniejsze od konkurencyjnych motywów, jak np. pragnienia, 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 przekonań o dobru.

Kanta interesuje drugie rozwiązanie, tj. mocno internalistyczny antynaturalizm, w którym – jak to miało miejsce u Platona – dobro znajduje się poza przyrodą. Rozwiązanie to Kant omawia w uwagach o woli świętej, która zawsze działa na podstawie trafnych przekonań o dobru. Kant nie wdaje się w spekulacje na temat „mechanizmu” działania woli świętej, tj. nie próbuje rozstrzygać, czy zgodność jej działań z przekonaniem o dobru to wynik siły motywacyjnej jej przekonań, braku motywów konkurencyjnych wobec przekonania o dobru, czy też działania poza uwarunkowaniami przyczynowości przyrodniczej. Wolę świętą opisuje jako taką, która ze swej natury postępuje dobrze, ponieważ może ona „być skłoniona tylko przez przedstawienie dobra” (Gr., 414; 40; KpV, 81/82; 135/136; por. KpV, 32/3; 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

akracji (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 realizacji nie gwarantuje porządek przyrody. Wymaga ono środków innych niż mechanizm przyrody lub specyfika woli doskonałej. Ograniczenie dobra do naturalnego kazałoby uznać, że rozum nie jest praktyczny, tj. że nawet jeśli w ludzkim życiu moralnym pojawia się namysł, który prowadzi do posiadania przekonań o dobru, to są one epifenomenem bez wpływu na postępowanie.

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, a dobro nie może być tożsame z jakąkolwiek własnością naturalną. Rozum ludzki trzeba widzieć jako możliwe, lecz niekoniecznie rzeczywiście, praktyczny. W tym celu przekonania o dobru trzeba rozumieć jako normatywne czyli takie, które wskazują, co należy robić i które mogą dostarczać motywu zgodnego z nimi postępowania bez przesądzania, że postępowanie to niezawodnie nastąpi. Innymi słowy, przekonania te muszą umożliwiać działającemu 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; 68), „albowiem sprzeciwia się to wszelkim prawidłom

metody filozoficznej, jeśli już z góry przyjmuje się jako rozstrzygnięte to, co ma dopiero zostać rozstrzygnięte” (KpV, 63; 105). Zaczynając od opisu dobra teoretyk korzystałby z dowolnie ograniczonego materiału złożonego z obserwacji działań uznanych za dobre bez dysponowania innymi kryteriami tego dobra niż doświadczenie czy wycucie, a w ten sposób z góry przesądzał, 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 swego rodzaju 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 i być może pozwalały opisać dobre i złe działanie, 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).

Kant dostrzegał normatywność przekonań o dobru w okresie przedkrytycznym pomimo, że podstawy moralności upatrywał wówczas w uczuciu. Zdając sobie sprawę z normatywności, za pierwsze, tj. najważniejsze, pojęcie filozofii moralności uznawał pojęcie zobowiązania (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:

Na podstawie ... żadnego rozważania jakiejś rzeczy czy pojęcia, jakiegokolwiek by ono nie było, nie można poznać, ani wywnioskować, co powinniśmy czynić jeśli to, co jest założone nie jest celem, a czyn środkiem. (UDG, 299; 80).

Właśnie ta świadomość niemożliwości 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 norm moralnych na tym, co zmysłowe, oparte na skłonności 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). Nawet jeśli przyjąć, że uwagi te świadczą o niechęci Kanta do przyjemności i o niedocenianiu przez niego roli zadowolenia w życiu człowieka, to należy też uznać, że są one następstwem ważnego odkrycia teoretycznego: normatywności ujętej w ramy antynaturalistycznego słabego internalizmu motywacyjnego.

Normatywność, obowiązek i autonomia

Eksternalizm naturalizmu i mocny internalizm w obu jego postaciach nie mogą zdać sprawy z normatywności przekonań o dobru, ponieważ normatywności w ogóle się w nich nie dostrzega. Aby ująć normatywność, należy wykroczyć poza naturalistyczne rozumienie dobra – a więc przyjąć, że ludzkie przekonania o dobru nie opisują żadnego wycinka znanego ludziom świata empirii, lecz zawierają przepis, jak ów świat należy uporządkować – oraz poza właściwą woli

świętej motywacyjną samowystarczalność przekonań o dobru. Wyjście to możliwe będzie po przyjęciu, że przekonania o dobru są niezależne od tego, co dane (w jakkolwiek pojętej empirii) i oparcie badań za założeniu aprioryczności podstaw przekonań o dobru (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.

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).

Nienaturalistycznie rozumiane dobro będące treścią normatywnych przekonań o dobru można scharakteryzować przez odniesienie go do istot, które nie zawsze działają zgodnie z tymi przekonaniem, a więc istot, których wolę trafnie charakteryzuje mocny internalizm motywacyjny. Odniesienie to wyrażone zostaje w pojęciu obowiązku, bez którego nie sposób zrozumieć nienaturalistycznego dobra.²³

Pojęcie obowiązku, którym posługuje się Kant nie jest identyczne z pojęciem znanym z filozofii prawa. Jurydyczne pojęcie obowiązku nie ujmuje normatywności, co ujawniło się u Francisco Suareza, który dostrzegłszy normatywność próbował unikać realizmu (Grzegorza z Rimini) i woluntaryzmu (Wilhelma Ockhama) w sprawie prawa naturalnego.²⁴ 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

²³ Por. Łuków [2002].

²⁴ Poniższą rekonstrukcję stanowiska Suareza przedstawiam za Haakonssen [1996] oraz Schneewind [1998] ss. 62-66; por. też Copleston [2001] ss. 412-414.

zdecydował. Gdyby Bóg uznał, że ludzie powinni postępować inaczej niż tak, jak im nakazał, to mieliby obowiązek postępować zgodnie z tym postanowieniem, a wtedy dobro tego, co nakazane jest dobrem przypadkowo.

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 mógł być nakazać ludziom co innego niż to, co im faktycznie nakazał i ten jego rozkaz miałby moc wiążącą dla ludzi, lecz ponieważ jest on wrażliwy na dobro, nakazał ludziom czynienie tego, co rozpoznał jako dobre. Moc zobowiązująca nakazów Boga wypływa z rozkazu Boga, który zgodnie ze swoją wiedzą o dobru nakazuje postępować pod groźbą potępienia wiecznego.

Rozwiązanie Suareza nie pozwala ująć normatywności, ponieważ posługuje się on legalistycznym pojęciem zobowiązania, zgodnie z którym ktoś jest zobowiązany postąpić w określony sposób wtedy, gdy prawodawca nakaze mu tak postąpić i opatrzy to rozporządzenie stosownym zagrożeniem sankcją. Tak rozumiane zobowiązanie jest martwe dopóki prawa nie opatrzy się sankcją, tzn. prawo samo przez się nie dostarcza motywu postępowania. Jakość moralna samego działania ma więc w najlepszym razie 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. Możliwa sankcja w postaci świadomości niespełnienia wymogu moralnego jest następstwem zobowiązania, lecz nie jego warunkiem.

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 nie jest psychologiczną zależnością między przekonaniem o dobru i działaniem. Wskazuje ona 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 wprowadzicie 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 (jak w prawie) lub stałą prawidłowością (jak u woli doskonałej), lecz ma charakter racjonalny wyrażany przez Kanta słowem *Nötigung*. Słowo to nie odnosi się do przymusu (*Zwang*) prawa stanowionego (MS, 231, 233) lub boskiego, ani do konieczności przyrodniczej (*Naturnotwendigkeit*), lecz do wymagania zawartego w przekonaniu o dobru. *Nötigung* odnosi się do przymusu, który nie ma charakteru fizycznego, lecz racjonalny, ponieważ 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, co jest innym sformułowaniem słabego internalizmu motywacyjnego.

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 nieistotne 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 ... правило, 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).

W Kanta objaśnieniach przekonań moralnych zachodzi ścisły związek między *Notwendigkeit* a *Nötigung*. 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 prawa. U istot niedoskonale rozumnych uczucie to niekoniecznie prowadzi do działania zgodnego z zasadą, z chwilą jednak rozpoznania zasady jako wyrażającej dobro bezwarunkowe, czyli z chwilą rozpoznania zasady jako prawa, uczucie to wchodzi w skład „układu motywacyjnego” działającego.

Koncepcja szacunku dla prawa spełnia w teorii Kanta dwie role. Po pierwsze, wyraża słaby internalizm motywacyjny. Po drugie, wyjaśnia, jak przekonanie o dobru może stanowić rację do działania. Pokazując, jak spełnia tę drugą rolę, Kant utrzymuje, że uczucie szacunku nie jest odpowiedzią działającego na pobudzenia z zewnątrz, tj. nie ma charakteru receptywnego czy reaktywnego, jak to jest w zobowiązaniu prawnym, gdzie czynnikiem determinującym do działania 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).

Posiadanie motywu szacunku to następstwo przekonania, że tak właśnie należy postąpić. Przekonanie to i związany z nim motyw pojawiają się w kontekście pragnień działającego, a więc ujawniają zarówno przekonanie działającego o tym, że słuszne jest działanie zgodne z jego przekonaniem o dobru jak i jego przywiązanie do pragnień. Stąd Kant charakteryzuje szacunek jako analogiczny –

ale nie tożsamy – do strachu i pragnienia (Gr., 401p; 23). Analogia do strachu służy wskazaniu oporu pragnień, które z punktu widzenia przekonania o dobru niekoniecznie zasługują na zaspokojenie tylko dlatego, że się pojawiły; analogia do pragnienia ujawnia zaś samodzielny autorytet przekonania o dobru. Przekonanie to ma dla działającego moc przekonywającą nie dlatego, że zaspokaja jego oczekiwania, ale ze względu na wewnętrzne własności przepiszywanego w nim działania (KpV, 71-81; 119-134). Szacunek dla prawa wyróżnia spośród innych uczuć to, że jest samodzielnie wytworzony przez rozum.²⁵

Teza o rozumowym pochodzeniu szacunku może na pierwszy rzut oka wydawać się nieprzekonywająca. Można by twierdzić, że Kant wprowadza uczucie, które jest wyjątkowe i niepodobne do innych, ponieważ nie potrafi inaczej wyjaśnić związku między przekonaniem o dobru a pojawieniem się motywu stosownego działania. Kant zdawał sobie sprawę z tej możliwej obiekcji, o czym świadczy otwarcie przypisu, w którym charakteryzuje szacunek dla prawa w *Uzasadnieniu*: „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). Mimo to nie zrezygnował z niego, ponieważ wrażenie zagadkowości szacunku zakłada uznanie wcześniej przyjętej 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 zakwestionować 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 prawdziwość jakiegoś przekonania o faktach jest racją rozstrzygającą, by przyjąć to przekonanie w poczet przekonań uznawanych. Normatywność wydaje się więc przysługiwać nie tylko przekonaniom o dobru, ale także przekonaniom poznawczym.²⁶ Wyjaśnia to,

²⁵ Szczegółowo szacunek dla prawa moralnego w etyce Kanta omówiłem w Łuków [1997] ss. 121-133. Por. też Reath [1989a].

²⁶ 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 Pettit i Smith [1996].

dłaczego osoby, nie uznające zdań, których dowody prawdziwości są im znane, zwykle oskarża się o racjonalizowanie, myślenie życzeniowe, uleganie samooszustwu oraz 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 bowiem oczywiste pojawienie się pragnienia zjedzenia jabłka tylko dlatego, że jest się przekonany, że jest ono prawdziwe, 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 działania.²⁷ Być może częściowe wyjaśnienie możliwości racji zewnętrznych leży w tym, że także przekonania poznawcze zawierają ładunek motywacyjny i nie są (w każdym razie nie wszystkie) aż tak inne od przekonań o dobru.²⁸ 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 zatem 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 więc nie można podać ostatecznych argumentów na poparcie tezy o zasadniczej odmienności przekonań poznawczych od przekonań o dobru, to teza, że szacunek jest motywem, który ma swe źródło w samym działającym, nie powinna *prima facie* stanowić problemu. Podobnie też fundamentalnych zastrzeżeń nie powinien budzić słaby internalizm motywacyjny.

²⁷ Por. Williams [1981].

²⁸ 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 Velleman [1996]. Por. też Scanlon [1998] rozdz. 1.

Należałoby raczej 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)²⁹ i rozpada się na dwa, w zależności od rodzaju dobra, którego dotyczy zobowiązanie. Zobowiązanie w odpowiedzi na pobudzenia, wyrażają imperatywy hipotetyczne.³⁰ Ich normatywność jest według Kanta względnie jasna, gdyż jest pochodną postanowienia działającego. Skoro sąd, że „kto chce celu, ten chce także ... niezbędnie do niego potrzebnego środka będącego w jego mocy” jest „co się tyczy woli” analityczny, to 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 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 drugiego.³¹ 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 w przypadku normatywności, której nie można sprowadzić do postanowienia w odpowiedzi na pobudzenia, a więc w przypadku zobowiązania bezwarunkowego. Jeżeli imperatywy kategoryczne wyrażają autentyczne zobowiązania, to ich normatywność nie może być pochodną czegoś, co tkwi poza nimi, w szczególności czyjegoes swobodnego postanowienia. Nie oznacza to, że imperatywy kategoryczne nie nakazują konkretnych działań, jak sugerowałyby

²⁹ Chodzi o tu możliwość poszczególnych zobowiązań wyrażonych w imperatywach uprawomocnionych za pomocą Imperatywu Hipotetycznego i Imperatywu Kategorycznego. Kwestię możliwości Imperatywu Kategorycznego zajmuje się Kant w rozdziale III *Uzasadnienia*, który nie stanowi tematu niniejszego artykułu. W rozdziale II podejmuje zagadnienie możliwości Imperatywu Hipotetycznego, imperatywów hipotetycznych i imperatywów kategorycznych.

³⁰ Nie oznacza to, że imperatywy hipotetyczne zawierają tylko pouczenia odnośnie pobudzeń. Mogą one wyrażać także pouczenia dotyczące osiągania celów moralnie wymaganych, wskazując czyny „pośrednio obowiązkowe” (por. np. Gr., 399; 19).

³¹ Klasyczne już interpretacje analityczności imperatywów hipotetycznych można znaleźć w Paton [1948] ss. 123-127 i Beck [1960] ss. 85-87. Podaną wyżej interpretację tej tezy Kanta przedstawiłem w Łuków [1997] ss. 168-174; podobnie argumentuje Cramer [1972]. W sprawie użycia przez Kanta pojęcia analityczności w etyce zob. Patzig [1966].

znane oskarżenia etyki Kanta o pusty formalizm. Skoro prawomocność zasad obowiązku jest następstwem poddania maksym, których treść zależy od wiedzy i pragnień działającego (Gr., 421p; 50) sprawdzianowi (imperatywu kategorycznego), zbudowane na podstawie maksym zasady będą dopuszczały, dyskwalifikowały bądź zalecały konkretne działania. Sprawdzian imperatywu kategorycznego zmienia modalność, a nie treść zasad, wobec czego bezwarunkowość zobowiązania nie dotyczy tego, co imperatyw przepisuje, ale jego normatywności. Choć to, co jest przedmiotem zobowiązania zależy od działającego i okoliczności, to *zobowiązanie* do wykonania tego, co jest przedmiotem zobowiązania, od okoliczności i działającego zależec nie może. I tak rozumiana bezwarunkowość normatywności wymaga zdaniem Kanta wyjaśnienia.

Bezwarunkowość normatywności rozumiana jako niezależność od faktu posiadania przez działających konkretnych pragnień wskazuje kierunek poszukiwań jej wyjaśnienia: 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).

Zasada bezwarunkowo normatywna (jeśli istnieje) stanowiłaby rozstrzygającą rację na rzecz wybrania przepisane go w niej działania. Zasadę, której zobowiązanie nie zależy od pragnień objętych nią jednostek, można nazwać prawem. Własnością przekonania o dobru bezwarunkowym musi być zatem to, że może ono tak jak prawo (bez sprzeczności) 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 jest zasadą, której bycie rozstrzygającą racją postępowania jest możliwe dla każdego.³² A to właśnie świadczy o bezwarunkowości zobowiązania. Możliwość przyjęcia zasady przez każdą objętą nią jednostkę może zatem stać się sprawdzianem jej prawomocności. Bezwarunkowość i możliwość powszechnej zgody na zasadę nie muszą jednak być ze sobą tożsame. Zakresy tych pojęć mogą się tylko pokrywać i dzięki temu odwołanie się do możliwości powszechnej akceptacji zasady może stanowić godny polegania sprawdzian moralnej prawomocności zasady. Ponieważ bezwarunkowość i możliwość powszechnej zgody nie muszą być ze sobą identyczne, poleganie na tej ostatniej nie musi wyjaśniać pierwszej. Bezwarunkowość dobra może być tylko częściowo objaśniana możliwością powszechnej zgody, lecz pewne aspekty bezwarunkowości mogą pozostać w istotnym stopniu poza możliwościami racjonalnego ujęcia.³³

Kluczowy aspekt odwołania się do możliwości 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 nie bezwzględnie dobrej woli od zasady autonomii (dostarczanie moralnych racji rozstrzygających - *moralische Nötigung*) jest zobowiązaniem. (Gr., 439; 77/78).*

Zasada jest autonomiczna w ten sposób, że jest sama sobie prawem (ma formę czy strukturę prawa powszechnego). Normatywność czyli zobowiązanie zasady jest konsekwencją jej prawdopodobnego 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

³² Reath [1989b].

³³ Łuków [2002].

niezależność od innych miast-państw i od tyra. ³⁴ Kanta odpowiednikiem niezależności miasta od innych miast jest niezależność woli od czyjejkolwiek akceptacji, a odpowiednikiem niezależności od tyra jest niezależność od własnych, dowolnych pragnień.

Przedrostek *auto-* odnosi się do *nomos*, ponieważ normatywność zasady jest samodzielna, tj. nie zależy ani od konkretnej empirycznej woli, ani od dowolnej decyzji działającego. Zasady obowiązku zobowiązują dzięki temu, że choć wypływają z woli konkretnych jednostek (podstawą sprawdzianu prawomocności zasad są maksymy konkretnych osób) 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 wtórne wobec autonomii woli czy autonomii zasad. ³⁵ Jednostka jest autonomiczna przez to, że kieruje się autonomicznymi zasadami moralnymi, które są bezwarunkowe czy formalne, o czym świadczy to, że spełniają warunek możliwości powszechnej zgody. W tym też sensie należy rozumieć tezę Kanta, że autonomia woli jest „tą właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem (niezależnie od właściwości przedmiotów woli)” (Gr., 440; 78).

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

³⁴ Pohlmann [1971] 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 konkretnych 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. Ameriks [2000].

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, a więc własność zasad ujawniana w możliwości powszechnej zgody na nie, jest źródłem autonomii jednostek włączających te zasady w poczet swoich przekonań o dobru. Zasady właściwe koncepcjom autonomii rozumianej jako autentyczność osób lub dokonywanie wyborów zgodnie z własnymi pragnieniami,³⁶ są w języku Kanta heteronomiczne, czyli – by użyć słowa, którym Kant często posługuje się w drugiej *Krytyce* na określenie tej własności zasad – materialne i dlatego „heteronomia wyboru nie tylko nie ustanawia żadnego w ogóle zobowiązania, lecz jest wręcz przeciwieństwem pryncypium tegoż i etyczności woli” (KpV, 33; 58).

Według Kanta heteronomiczność naczelnych zasad moralności proponowanych przez jego poprzedników skazała ich wysiłki na niepowodzenie.

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).

Połączenie prawodawstwa własnego z prawodawstwem powszechnym wskazuje na istnienie niezależnych od postanowień jednostek kryteriów normatywności, które konstytuują wolę. 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 poprawiony). Heteronomiczne czy materialne zasady oparte na doświadczeniu wywodzono z natury ludzkiej, lokując kryterium moralności w szczęściu lub zmyśle moralnym, bądź (jak Kant

³⁶ Jako autentyczność autonomię rozumie np. Taylor [2002] i Dworkin [1988]. koncepcje autonomii działania częściej natomiast spotyka się w kontekstach biomedycznych i prawnych; zob. np. Faden i Beauchamp [1986] i Feinberg [1986].

uzupełnia w *Krytyce praktycznego rozumu*) z otoczenia społecznego, upatrując kryterium moralności w wychowaniu lub zwyczaju (KpV, 39/40; 69). Konceptje moralności oparte na tych zasadach nie mogły ująć normatywności, ponieważ konstatowały domniemane fakty. Heteronomiczne czy materialne zasady racjonalne to zaś 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.

Zakończenie

Wbrew opiniom niektórych krytyków,³⁷ 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 musiał zmodyfikować pojęcie obowiązku tak, aby móc uwzględnić dobro rozumiane nienaturalistycznie. Perspektywa antynaturalistyczna wymagała z kolei badań w dwóch kierunkach. Po pierwsze, należało opracować koncepcję motywacji moralnej, do czego Kant wybrał pojęcie szacunku dla obowiązku, a po drugie – trzeba było podać wyjaśnienie prawomocności zasad wyrażających obowiązek. To ostatnie zadanie Kant zrealizował formułując koncepcję uogólnialności, która ujawnia autonomię zasad. Tylko tak rozumiana autonomia bowiem, a więc samodzielny autorytet zasad, pozwala uniknąć interpretacji rozumiejącej moralność jako fragment mechanizmu przyrody i cudzy przymus bądź tyranie własnego bezrozumu.

³⁷ Jak twierdzi o pojęciu obowiązku Anscombe [1958]; por. też MacIntyre [1996] ss. 115-118.

Bibliografia

- Ameriks [2000] – 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.
- Anscombe [1958] – G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy” (124) 1958.
- Arystoteles [1996a] – Arystoteles, *O ruchu zwierząt*, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, PWN, Warszawa 1996.
- Arystoteles [1996b] – Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5., PWN, Warszawa 1996.
- Baron [1995] – M. Baron, *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Cornell University Press, Ithaca 1995.
- Beck [1960] – L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago 1960.
- Chisholm [1963] – R. Chisholm, *Supererogation and Offence: A Conceptual Scheme for Ethics*, „Ratio” (5) 1963.
- Copleston [2001] – F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 3, przeł. H. Bednarek, S. Zalewski, Pax, Warszawa 2001.
- Cramer [1972] – K. Cramer, *Hypothetische Imperative?*, w: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, red. M. Riedel, Rombach, Freiburg 1972.
- Cycero [1960] – Cycero, *O państwie*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 2, PWN, Warszawa 1960.
- Darwal [1992] – S. L. Darwal, *Internalism and Agency*, „Philosophical Perspectives” (6) 1992.
- Davidson [1997] – D. Davidson, *Jak jest możliwa słabość woli*, w: *Filozofia moralności: postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wybrał i wstępem opatrzył J. Hołówka, tłum. J. Nowotniak, W. J. Popowski, Spacja – Aletheia, Warszawa 1997.
- Dworkin [1988] – G. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Epiktet [1961] – Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, tłum. i oprac. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1961.
- Faden i Beauchamp [1986] – R. R. Faden, T. L. Beauchamp, *A History and Theory of Informed Consent*, Oxford University Press, New York & Oxford 1986.
- Falk [1947] – W. D. Falk, „Ought” and Motivation, „Proceedings of the Aristotelian Society” (48) 1947-48.
- Feinberg [1986] – J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law*, vol. 3: *Harm to Self*, Oxford University Press, Oxford & New York 1986.
- Frankena [1958] – W. F. Frankena, *Obligation and Motivation In Recent Moral Philosophy*, w: *Essays In Moral Philosophy*, red. A. I. Melden, University of Washington Press, Seattle 1958.
- Haakonssen [1996] – K. Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge & New York 1996.

- Homiak [1997] – 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.
- Hume [1963] – D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, t. 2, PWN, Warszawa 1963.
- Kant [1902] – I. Kant, *Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, AA, Walter de Gruyter, Berlin 1902.
- Kant [1984a] – I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałeczki, PWN, Warszawa 1984.
- Kant [1984b] – I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984.
- Kant [1999] – I. Kant, *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*, tłum. K. Rak, w: *I. Kant, Pisma przedkrytyczne*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.
- Korsgaard [1996a] – Ch. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Korsgaard [1996b] – Ch. M. Korsgaard, *Kant's Analysis of Obligation: The Argument of Groundwork I*, w: *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Korsgaard [1996c] – Ch. M. Korsgaard, *Skepticism About Practical Reason*, w: *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Łuków [1997] – P. Łuków, *Wolność i autorytet rozumu. Racjonalność w filozofii moralnej Kanta*, WFiS, Warszawa 1997.
- Łuków [2002] – P. Łuków, *Powinność i dobro. Wątpliwy deontologizm Kanta*, „Etyka” (35) 2002.
- MacIntyre [1996] – A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, PWN, Warszawa 1996.
- Mill [1958] – J. S. Mill, *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, w: *Utylitaryzm. O wolności*, PWN, Warszawa 1959.
- Moore [1919] – G. E. Moore, *Zasady etyki*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1919.
- Paton [1948] – H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1948.
- Patzig [1966] – G. Patzig, *Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik*, „Kant-Studien” (56) 1966.
- Pettit i Smith [1996] – Ph. Pettit, M. Smith, *Freedom in Belief and Desire*, „The Journal of Philosophy” (93) 1996.
- Platon [1957] – Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1957.
- Platon [1958a] – Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.
- Platon [1958b] – Platon, *Protagoras*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.
- Pohlmann [1971] – R. Pohlmann, *Autonomie*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 1, red. Joachim Ritter, Schwabe, Basel 1971.

- Railton [2000] – P. Railton, *Normative Force and Normative Freedom: Hume and Kant, but not Hume Versus Kant*, w: *Normativity*, red. Jonathan Dancy, Blackwell, Malden 2000.
- Reath [1989a] – A. Reath, *Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination*, „Kant-Studien” (80) 1989.
- Reath [1989b] – A. Reath, *The Categorical Imperative and Kant's Conception of Practical Rationality*, „The Monist” (3) 1989.
- Scanlon [1998] – T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London 1998.
- Schneewind [1998] – J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge & New York 1998.
- Stocker [1976] – M. Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, „The Journal of Philosophy” (14) 1976.
- Stocker [1979] – M. Stocker, *Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology*, „The Journal of Philosophy” (12) 1979.
- Taylor [2002] – Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. Andrzej Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.
- Tomasz z Akwinu [1986] – Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, Veritas, Londyn 1986.
- Urmson [1958] – J. O. Urmson, *Saints and Heroes*, w: *Essays In Moral Philosophy*, red. A. I. Melden, University of Washington Press, Seattle 1958.
- Velleman [1996] – D. Velleman, *The Possibility of Practical Reason*, „Ethics” (106) 1996.
- Williams [1981] – B. Williams, *Internal and External Reasons*, w: *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Williams [1999] – B. Williams, *Osoby, charakter i moralność*, w: *Ile wolności powinna mieć wola?*, tłum. Tadeusz Baszniak, Tomasz Duliński, Michał Szczubiałka, Aletheia, Warszawa, 1999.