

Robert Piłat

Rozumność i wolność ludzkiego działania u Immanuela Kanta

Studia Philosophiae Christianae 23/2, 109-127

1987

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

ROBERT PILAT

ROZUMNOŚĆ I WOLNOŚĆ LUDZKIEGO DZIAŁANIA U IMMANUELA KANTA

1. Wstęp. 2. Ogólna charakterystyka działania. 3. Maksymy działania. 4. Wola. 5. Determinacje i pobudki woli. 6. Wolność woli. 7. Wewnętrzne prawodawstwo woli. 8. Moralny charakter imperatywu kategorycznego. 9. Motywowanie woli przez prawo moralne. 10. Problem kantowskiego formalizmu etycznego. 11. Zakończenie.

1. WSTĘP

Rozumność i wolność ludzkiego działania są dla Kanta ściśle skorelowane. Wolę nazywa on w niektórych miejscach praktycznym rozumem. Zadaniem tego artykułu jest wydobyć sensu tego określenia. Związek rozumności i wolności ukazać z jednej strony na tle koncepcji działania wyłaniającej się z kantowskiej filozofii teoretycznej, z drugiej strony powiązać go z podstawowym dla kantowskiej etyki postulatem autonomii woli. Działający podmiot jest autonomiczny jedynie wówczas, gdy motywuje go do działania wewnętrzny nakaz rozumu, a nie normy zewnętrzne. Rozumowe i aprioryczne prawodawstwo — imperatyw kategoryczny — jest tym samym podstawą wolności człowieka. Wolność jest bowiem cechą woli, która działa w sposób autonomiczny. Racjonalizm i aprioryzm kantowskiej etyki sprawiają, że przypisuje się jej również formalizm tzn. sprowadzanie moralności czynu do zgodności z apriorycznym wzorcem przy zupełnej eliminacji realnego, etycznego stosunku do drugiego człowieka. W punkcie 10 artykułu rozważam możliwość nieformalistycznej interpretacji kantowskiej doktryny prawa moralnego¹.

¹ Artykuł jest skróconą i w niektórych punktach zmienioną wersją pracy magisterskiej napisanej w 1984 roku pod kierunkiem prof. dr. hab. A. Półtawskiego na wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK.

2. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA DZIAŁANIA

Z punktu widzenia kantowskiej filozofii teoretycznej działanie ludzkie jest czymś dwuznacznym. Jako zjawisko należy ono do obiektywnego świata rzeczy i procesów. Wystarczy jednak rozważyć kilka kantowskich określeń charakteryzujących obiektywny świat zjawisk aby przekonać się, że nie można ich w tym samym sensie odnosić do działania.

Zacznijmy od określenia „obiektywność”. Dla Kanta obiektywność zjawisk zagwarantowana jest przez tę podstawową formę ich zmysłowej prezentacji jaką jest przestrzeń. Przestrzenność konstytuuje zewnętrzność zjawiska wobec podmiotu a tym samym jego dostępność dla innych podmiotów. Takiego sposobu prezentacji nie możemy przypisać działaniu. Istnieje przede wszystkim nieusuwalna asymetria pomiędzy proporcją aktora i obserwatora działania. W przeciwieństwie do instynktownych odruchów, działanie jest procesem obmyślonym i zamierzonym przez aktora. Działanie opiera się na projekcie². Aktor spogląda na działanie z punktu widzenia własnego projektu i dlatego zamierzone i spełniane przezeń działanie nie jest mu dane tak jak obserwatorowi. Nasze własne działanie oglądamy jako dane jedynie w retrospekcji lub antycypacji. Aktualne „dzianie się” działania leży poza centrum uwagi aktora. Ma on bowiem na uwadze nie działanie ale zamierzony i spełniany czyn. Odmienna jest sytuacja obserwatora. Obcuje o z czystą aktualnością cudzego działania. Jest jego świadkiem. Nie ma wszakże dostępu do projektu kierującego tym działaniem³. Nie jest przeto w ścisłym sensie świadkiem czynu tj. działania w jego pełnym, ludzkim sensie. To, czego nie jest świadkiem, obserwator odsłania przez interpretację i ponosi całe, związane z nią ryzyko.

Opisana powyżej asymetria w sposobie prezentowania się działania nie może jednak przysłonić intuicji głoszącej, że działania właśnie jako czyny a nie po prostu „dzianie się” należą do intersubiektywnego świata, w którym żyjemy. Narzuca się to ze szczególną oczywistością kiedy podejmujemy ich moralną ocenę. Dostępność działania nie da się wówczas ograniczyć do tego zjawiskowego aspektu ale w pewien sposób mu-

² Zob. A. Schutz: *Choosing Among Projects of Action, Collected Papers*, The Hague 1962, t. 1, 67.

³ Zob. A. Schutz: *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, w: *Kryzys i schizma*, wyd. E. Mokrzycki, Warszawa 1984; także: M. Natanson: *Introduction*, w: A. Schutz: *Collected Papers* t. 1, XXXII n.

si dotyczy również jego niezjawiającej się podstawy, jego projektu. Jak to wytłumaczyć jeśli, jak Kant, zwiąże się obiektywność i intersubiektywność z aprioryczną formą zmysłowej naoczności — przestrzeni? Pytanie o podstawę obiektywności, a tym samym moralności działania przewija się wciąż w *Krytyce praktycznego rozumu*. Uprzedzając bieg rozważań zaznaczmy od razu, że dla Kanta podstawą obiektywnego sensu działania jest właśnie jego najgłębsza subiektywność wyrażająca się w wewnętrznych, rozumowych zasadach działania.

Zastanówmy się z kolei nad innym kantowskim określeniem świata zjawiskowego — czasowością. Czas jest dla Kanta aprioryczną formą tego, co dane w doświadczeniu. Dotyczy zatem działania tylko o tyle, o ile jest ono dane podmiotowi. Wszystkie trudności związane ze sposobem prezentowania się działania jakie powyżej przywołałem, odnoszą się zatem i do obecnej kwestii. Aktualność działania, przypomnijmy, nie jest dana aktorowi ale jest przezeń sprawiana. W percepcji aktora działanie przenosi się niejako z przyszłości antycypowanej w projekcie do przeszłości uchwytywanej w retrospekcji⁴. Zauważmy, że czasowość procesów w przyrodzie jest odmienna. Ich aktualność wypływa z ich przeszłości i przez swą dynamikę czy potencję zmierza ku przyszłości. Podobny sposób, działania aktora prezentują się obserwatorowi. Ale i tu trzeba zaznaczyć ważną różnicę — wszelki „dalszy ciąg”, o czym obserwator doskonale wie, zależy od działającego i pozostaje w ścisłym związku z jego wewnętrznym projektem, ten zaś nie należy do świata zjawisk. Projekt aktora jest wciąż ponawianą antycypacją i dlatego nie należy w pełni do czasu, rzecz można, broni się przed czasem aby przez swą tożsamość pośród upływającego działania zapewnić mu jedność. Zauważmy bowiem, że jedność działania jest niezależna od ciągłości jego trwania. Działanie może być przerwane i znów podjęte nie przestając być jednym i tym samym działaniem.

Trzecim, kantowskim określeniem, jakiego użyję dla uwidocznienia szczególnego miejsca działania w świecie zjawiskowym, jest przyczynowość. Przyczynowa struktura świata jest dla Kanta założona przez aparat poznawczy i oznacza konieczność traktowania każdego stanu rzeczy w obrębie zmysłowej

⁴ Zob. A. Schutz: *Choosing Among...*, 68; oraz: *Potoczna i naukowa interpretacja...*, 163.

naoczności jako uwarunkowanego przez inny stan. Zjawiska muszą dla nas wypływać ze zjawisk poprzedzających i pociągając za sobą inne zjawiska. Czy sprawczość, przez którą podmiot-aktor wprowadza swoje działanie w świat zjawisk można rozumieć tak samo jak działanie przyczyn w przyrodzie? Odpowiedź Kanta jest negatywna. Przyczynowość działającego podmiotu jest według niego sama nieuwarunkowana, nie poprzedza jej żadna przyczyna. Jest zatem wyłączona z przyczynowego ciągu zjawisk w świecie, gdzie każda przyczyna musi być z kolei uwarunkowana przez inne przyczyny. Trudności związane z tą odpowiedzią płyną z faktu, że również ludzkie działanie jest w rozmaity sposób zewnętrznie zdeterminowane. Przyczyny czy motywy, dla których podejmujemy dane działanie nie są zwykle jakąś absolutną tajemnicą, przeciwnie, dają się obserwować i są przedmiotem komunikacji. Jeśli nieuwarunkowana sprawczość działającego podmiotu ma w tym samym działaniu współistnieć ze zjawiskową przyczynowością narzuca się pytanie o wzajemne związki tych dwóch stron ludzkiej aktywności. Kant skłania się w tym miejscu do dualizmu: ponieważ działanie nie należy całkowicie do świata zjawisk i sama sprawczość podmiotu jest ukryta, musimy przyjąć coś, co w podmiocie „może być tylko pojęte (*intelligibel*), a nigdy nie ujrzane w naoczności”⁵. O działającym podmiocie można zatem mówić biorąc pod uwagę jego charakter empiryczny lub *intelligibilny*. W pierwszym przypadku „podmiot ten jako zjawisko podlegałby związkowi przyczynowemu co do wszystkich praw określenia, w drugim musiałoby się tenże podmiot uznać za wyzwolony od wszelkiego wpływu zmysłowości i określenia przez zjawiska”⁶. Takie dualistyczne rozwiązanie nie jest naturalnie zadowalające. Nie zadowalało również samego Kanta. Jak bowiem mamy sobie wyobrazić jedność empirycznego i *intelligibilnego* podmiotu? Jak ponadto, uzasadnić, że przyczynowa struktura świata dopuszcza do łańcucha przyczyn jakiś inny niż zjawiskowy sposób sprawiania? Znana, kantowska odpowiedź na to drugie pytanie jest błyskotliwa lecz niepełna. Brzmi ona następująco: nie można podać pełnej listy przyczyn danego zjawiska, chociaż więc każde zjawisko musi odsyłać do zjawiskowych przyczyn, to nic nie przesądza o wyłączności tych ostatnich. Moż-

⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1956, t. 2, 281, dalej cytuję jako Kcr.

⁶ Kcr, t. 2, 284.

na bez sprzeczności pomyśleć o przyczynowości bytu inteligibilnego, która realnie wywołuje jakiś skutek w zjawiskowym świecie ale sama nie jest zjawiskowo uwarunkowana. Kant uzasadnia w ten sposób czystą możliwość niezjawiskowej sprawczości podmiotu⁷. W swej filozofii praktycznej podejmuje ponadto próbę określenia faktycznej natury owej sprawczości i jej stosunku do zjawisk.

Podsumowując: przyczyną emancypacji ludzkiego działania ze świata zjawisk (w rozumieniu Kanta) jest jego zakorzenienie w inteligibilnym podmiocie. Korzystając z fenomenologii A. Schutza wskazałem na projekt działania jako na miejsce tego zakorzenienia. Temu wszakże, co dziś określa się przez projekt odpowiada, choć z pewnymi zastrzeżeniami, które uczynię później, kantowski termin „maksyma”.

3. MAKSYMY DZIAŁANIA

Działanie nie jest tym, „co się dzieje”, ale wskazuje na sens zawarty w projekcie. Projekt lub plan jest na każdym poziomie zachowania jego koniecznym elementem funkcjonalnym.

Rola planów (schematów) w kształtowaniu zachowania jest już współcześnie wnikliwie zbadana przez psychologię. Wykazano niesłuszność, panującego w psychologii przez długie lata, podejścia behawioralnego, w którym zachowania miały być spowodowane do subiektywnych reakcji na subiektywne bodźce. Z drugiej strony metody cybernetyczne dały szczególnie przydatne narzędzie do badania zarówno strukturalnych (regulacyjnych) funkcji planów jak i samego „generowania” planów.

Znaczne osiągnięcia tych badań nie mogą przysłonić wielkich trudności jakie wylaniają się, gdy przechodzimy od stosunkowo prostych zachowań do działań, w tym specyficznie ludzkim znaczeniu, którego precyzyjne odróżnienie zacerpnąć możemy od H. Arendt. Istnieją według niej trzy podstawowe ludzkie aktywności: praca ludzkiego ciała (*labor*), praca wytwórcza (*work*) i działanie (*action*). Każda z tych aktywności odnosi się do innej własności świata, „do jednego z podstawowych warunków, pod którymi dane jest człowiekowi żyć na ziemi”. „Praca cielesna” — pisze Arendt — „jest aktywnością odpowiadającą biologicznym procesom ludzkiego ciała (...), ludzkim warunkiem pracy cielesnej jest samo życie. Praca wy-

⁷ Kcr, t. 2, paragraf: *Możliwość przyczynowości przez wolność w połączeniu z ogólnym prawem konieczności przyrody, passim.*

twórcza jest aktywnością odpowiadającą temu co ponadnaturalne w ludzkiej egzystencji, która nie jest już bez reszty wcielona w życie gatunku a jej śmiertelność nie może już być skompensowana przez wiecznie powracający, gatunkowy cykl życiowy (...). Ludzkim warunkiem pracy wytwórczej jest światowość (*worldliness*). Działanie, ta jedyna aktywność, która przebiega wprost między ludźmi, bez pośrednictwa rzeczy czy materii odpowiada ludzkiemu warunkowi wielości (*plurality*), faktowi, że ludzie a nie Człowiek żyją na ziemi i zamieszkują ten świat”⁸. Działanie w wyróżnionym tu sensie ma, zauważmy, tę szczególną właściwość, że „przebiegając wprost między ludźmi” wystawione jest niejako na widok publiczny i to nie tylko jako anonimowe „działanie się” ale jako własny akt działającego. Aktor — pozostańmy jeszcze przy terminologii A. Schutza — musi sobie zdawać sprawę, że działanie jest w oczach jego obserwatorów manifestacją działającego. Inaczej mówiąc, działanie jest zawsze czynem prezentującym swego twórcę. Sytuacja ta jest zupełnie niezależna od subiektywnego pragnienia podmiotu aby wyrazić się w działaniu. Wypływa raczej z samej istoty działania jako ludzkiej interakcji. Działający podmiot skazany jest, ilekroć coś robi, na to, że działanie zostanie odniesione do jego subiektywnego projektu. Stąd zarówno działanie jak i sam projekt są czymś za co działający musi wziąć odpowiedzialność, czymś, przy czym będzie on obstawiał i co „weźmie na siebie”.

To zwięzłe wprowadzenie było konieczne dla uwidocznienia roli jaką w teorii działania Kanta odgrywa pojęcie maksymy. Zdolność (oraz, jak widzieliśmy, konieczność wytworzenia przez podmiot subiektywnych zasad działania jest jednym z podstawowych założeń jego praktycznej filozofii. Maksymy są subiektywnymi zasadami praktycznymi, przez które — twierdzi Kant — następuje determinacja woli działającego podmiotu. Kiedy pojęcie maksymy z pojęciem subiektywnego projektu dostrzeżemy, przy zasadniczej zbieżności obu pojęć, jedną, wiele mówiącą różnicę. Otóż kantowskie maksy-

⁸ H. Arendt: *The Human Condition*, Anchor Books ed., University of Chicago 1959, 9—10. Cały przytoczony podział a szczególnie wyrażenie „bez pośrednictwa rzeczy czy materii” może sugerować, że wyróżnione aktywności są wzajemnie niezależne a nawet, że się wykluczają. Nie sądzę jednak, by taka była intencja Autorki. Oczywiście jest, że i w działaniu (*action*) występuje również komponent pracy cielesnej (oddziaływania na rzeczy i materię) chodzi jednak o to, że jest on tu marginesowy, nie należy do istoty działania jako międzyludzkiej interakcji.

my cechuje pewna dwoistość. Z jednej strony maksymy są nasze. Wytwarzamy je i dysponujemy nimi. W tym znaczeniu maksymę można utożsamić z szeroko rozumianym projektem. Z drugiej strony jednak, Kant podkreśla owo tajemnicze „determinowanie woli przez maksymę”. I rzeczywiście, można powiedzieć, że to maksyma kieruje działającym człowiekiem. Mówimy wszak często, że człowiek trzyma się w swym działaniu jakiejś maksymy, że się nią kieruje. W tym miejscu wykraczamy już poza treść pojęcia projektu i zmuszeni jesteśmy zastanowić się nad tym w jaki sposób treść projektu stać się może dla podmiotu czymś obligującym. W jaki, inaczej mówiąc, sposób zaprojektowany sens działania staje się „determinacją woli”? Jakie jest źródło tej determinującej siły? Aby odpowiedzieć na to pytanie trzeba najpierw rozważyć kantowskie pojęcie woli.

4. WOLA

Szukając wraz z Kantem intelligibilnych podstaw ludzkiego działania przeszliśmy od rzeczywistości projektu, względnie maksymy do rzeczywistości ludzkiej woli. Wolę definiuje Kant jako „...rodzaj przyczynowości istot żywych o ile są rozumne...”⁹. Pomijając ową rozumność, która będzie przedmiotem dalszych rozważań zauważmy, że określenie to dotyczy właśnie tamtego szczególnego rodzaju przyczynowości działającego podmiotu jak został scharakteryzowany w drugim punkcie artykułu. Była tam mowa o podwójnym, intelligibilnym i zjawiskowym charakterze owej przyczynowości. W woli (odpowiedzialnej za tę przyczynowość) musimy więc wyróżnić te same dwa aspekty. Z jednej strony wola jest u Kanta jedną z realnych przyczyn w zjawiskowym świecie. Porównując akty woli z aktami poznawczymi, mówi Kant, że te pierwsze same stwarzają swój przedmiot tj. intencję woli¹⁰. Niezależnie od tego czy przedmiot, na który kieruje się wola jest możliwy do osiągnięcia czy nie, czy jest on przedmiotem realnym czy jedynie tworem imaginacji, sama wola postuluje w pewien sposób rzeczywistość tego do czego się odnosi ponieważ skierowuje na to coś rzeczywiste działanie. Od tej strony wola związana jest z przedmiotową, względnie zjawiskową stroną

⁹ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 86—87, a także pozytywne określenie w: I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1984, 38. Dalej cytuję jako Umm i Kpr.

¹⁰ Kpr, 110.

ludzkiego działania. Przeinaczając znane twierdzenie fenomenologów: wola jest zawsze wolą czegoś. Kant nazywa czasem wolę „zdolnością do działania według przedstawień”¹¹ podkreślając w ten sposób korelację woli i zewnętrznego wobec niej przedmiotu. Z drugiej strony trzeba mówić o intelligibilnych korzeniach woli. Jeśli przypomnimy sobie kantowskie określenie maksym działania, zobaczymy, że wola jest tam czymś radykalnie subiektywnym, czymś co tkwi w intelligibilnym podmiocie jak jego władzy czy dyspozycja mogąca podlegać modyfikacji i determinacji przez subiektywny projekt (maksymę). Co to jednak znaczy, że wola jest władzą?

Pozwólmy sobie w tym miejscu na historyczną dygresję. Przekonanie o realności woli jak odrębnej władzy w człowieku nie było w historii filozofii niczym oczywistym. H. Arendt w przekonujący sposób pokazuje, że starożytni Grecy nie mieli ani idei ani słowa na określenie tego, co później, w tradycji łacińskiej, nazwano wolą. *Thelein* znaczyło u Greków bycie gotowym, przygotowanym do czegoś; *boulesthai* oznaczało uznanie czegoś za bardziej pożądane; wynalezione przez Arystotelesa słowo *pro-airesis* oznaczało natomiast pewien stan umysłu poprzedzający działanie, stan wyboru pomiędzy możliwościami¹². Grecy rozróżniali naturalnie działanie wolne od niewolnego ale nie odwoływali się przy tym do niczego w rodzaju woli ale wyłącznie do sytuacji, w której rozgrywa się działanie np. do tego czy działający podmiot był w pełni władz fizycznych i umysłowych. Ta nieobecność woli była związana z greckimi przekonaniem o cyklicznej naturze czasu oraz z ich ideą Kosmosu, w którym nie było miejsca na niepowtarzalne, spontaniczne i autonomiczne rozpoczynanie jakiegoś ciągu wydarzeń przez człowieka. Dla Greków zdarzenia były powtarzalne a wszystkie możliwości w obrębie Kosmosu zdawały się w jakiś sposób istnieć przed wszelką działalnością ludzkiego podmiotu, do którego należał zatem jedynie osąd i wybór.

Możemy zrezygnować z dalszego śledzenia tej frapującej genealogii pojęcia, ponieważ to, co może rzucić światło na kantowską teorię woli zostało już wspomniane. Chodzi o ideę autonomii człowieka. Przekonanie, że człowiek jest samoistną i niezdeteminowaną przyczyną zjawisk zrodziło się, jak można sądzić, w związku z określonym obrazem świata i świadomo-

¹¹ Umm, 38.

¹² Zob. H. Arendt: *The Life of the Mind*, t. 2, *On Willing*, A Harvest/ HBJ Book, New York 1978, 15.

ścią miejsca jakie w tym świecie przypadają człowiekowi. Obraz ten zawdzięczymy w dużej mierze — co również byłyskotliwie pokazuje H. Arendt — Chrześcijaństwu. On to pozwolił na postawienie problemu ludzkiej woli i dokonał tym rewolucji w obrębie samowiedzy człowieka. Podmiot, który przekonuje się o autonomii swego działania w świecie zdobywa też, w pewnym sensie, autonomię wobec siebie samego, wobec swego „empirycznego ja” — jak to określił Kant. Według innych słów Kanta, zdobywa tu człowiek świadomość swego „nadprzyrodzonego powołania”. Idea autonomii człowieka wywarła decydujący wpływ na całą kantowską etykę. Jej podstawowym zadaniem było wykazanie, że w ludzkiej woli tkwią dostateczne podstawy dla tej autonomii. Władza odpowiedzialna za autonomię człowieka — wola — sama musi być autonomiczna. O ile jednak wiemy, że autonomia w obrębie Kosmosu polega na zdolności do spontanicznego i niezdeteminowanego rozpoczynania ciągów zdarzeń, o tyle nie jest jeszcze jasne na czym miałyby polegać autonomia samej woli. Autonomię woli jako zjawiskowej przyczynowości trzeba — zdaniem Kanta — zrozumieć w świetle jej intellegibilnej istoty.

5. DETERMINACJE I POBUDKI WOLI

Powracając do pytania jakim zakończyły się rozważania o maksymach, trzeba zauważyć, że wobec dwoistej natury woli istnieją dwa rodzaje czynników determinujących wolę. Z jednej strony wolę motywują przedstawienia. Tego rodzaju motywację nazywa Kant pobudką. Obok pobudek występują jednak — zdaniem Kanta — takie określenia woli, które przenikają niejako do jej wnętrza i w ścisłym sensie ją determinują. Odróżnienie determinacji i pobudek woli pokrywa się z odróżnieniem sytuacji, w których wolę cechuje autonomia od tych, w których trzeba mówić o jej heteronomii. Zarówno pobudki jak determinacje oddziałują na wolę za pośrednictwem subiektywnych maksym działania. Te ostatnie mogą jednak określać wolę o tyle, o ile opierają się na przedstawieniach zasady, która dla podmiotu ma walor obiektywny i obligujący. Przedstawienie takiej obiektywnej zasady jest pewnym nakazem rozumu skierowanym do woli. Formułę tego nakazu nazywa Kant imperatywem¹⁸. Odróżnia on imperatywy hipotetyczne i kategoryczne. W pierwszym przypadku

¹⁸ Umm, 38.

mamy nakazany czyn jako środek do czegoś innego, w drugim przedstawiamy sobie czyn jako obiektywnie konieczny, bez względu na jakikolwiek inny cel. Imperatywy hipotetyczne mogą występować jako imperatywy zręcznościowe obejmujące wszelkie przepisy skutecznego działania, przepisy dające się stosować do różnych możliwych celów, oraz imperatywy przedstawiające praktyczną konieczność czynu jako środka prowadzącego do szczęśliwości. „Na koniec” — pisze Kant — „istnieje imperatyw, który bezpośrednio nakazuje jakieś zachowanie nie zakładając jako warunku innego celu, który ma się przez to zachowanie uzyskać”¹⁴. Ten imperatyw jest kategoryczny.

Pochodzenie imperatywów pierwszego typu da się, zdaniem Kanta, wykazać analitycznie, wynikają one bowiem z celowej natury ludzkich działań. Imperatywy drugiego typu są konieczne przy założeniu, że wszyscy ludzie rzeczywiście pragną szczęścia co wydaje się prawdą doświadczenia. Imperatyw kategoryczny ma być natomiast bezwarunkowy i ma poddawać wolę wewnętrzną i niczym nieuwarunkowanej determinacji, niezależnej od jakiegokolwiek przedstawienia przedmiotowego. Ma wskazywać woli pewien styl działania w każdych warunkach. Innymi słowy, ma być formą woli.

Zaznaczmy, że na tym etapie rozważań nie ma jeszcze mowy o faktycznej treści kategorycznego imperatywu a jedynie o formalnej konieczności istnienia takiego nakazu. Konieczność ta wypływa z postulatu autonomii woli. W kolejnym punkcie zatrzymamy się przy innej konsekwencji tego postulatu.

6. WOLNOŚĆ WOLI

Kiedy wola podlega wewnętrznej determinacji jest wolą autonomiczną. Autonomia woli jest jej wolnością. Aby jednak wytłumaczyć kantowskie pojęcie wolności należy poświęcić nieco uwagi „wnętrzu” woli, którego ma dotyczyć owa determinacja¹⁵.

„Pierwszy filozof woli”, św. Augustyn, może uchodzić za odkrywcę jej wewnętrznej dialektyki. Przypomnijmy sens tego odkrycia. Kiedy na jakiś przedmiot kieruję akt woli nadaję mu obok określeń czysto poznawczych określenie, które pochodzi z samej woli. Uważam go mianowicie za przedmiot wy-

¹⁴ Umm, 43.

¹⁵ W następującym tu akapicie omawiam interpretację H. Arendt zawartą w rozdziale: *Augustine, the first philosopher of the Will*, w: *The Life of the Mind*, t. 2.

brany spośród innych przedmiotów możliwych. Inne możliwości występują tu jako zaniechane, stają się przedmiotami swoistych, negatywnych aktów woli. Chociaż te ostatnie trudno uważać za akty w tym samym znaczeniu co ów akt pierwszy niemniej są one źródłem napięcia, które cechuje każde świadome wolne działanie. W polu świadomości działającego człowieka istnieje zawsze napięcie pomiędzy różnymi kierunkami ruchu i wyboru. Napięcie to, ani sama wielość możliwości nie znika z chwilą dokonania wyboru. Przeciwnie, niezrealizowane możliwości ciążą nad dokonanym wyborem pozostając odniesieniem i horyzontem podjętego działania.

Obok tej bardziej powierzchownej dialektyki istnieje też głębsza. Oto ilekroć dokonuje się akt woli, tyle razy do głosu dochodzi negatywność ukryty w nim samym. Jeśli bowiem decyduję się coś zrobić, neguję stan, w którym się znajduję, kwestionuję go i przekraczam. Teraźniejszość ginie, a raczej jest usuwana z mojego pola widzenia. Wypełnia je na to miejsce przyszłość. Pograżona w swej wewnętrznej dialektyce wola znajduje się jakby w wiecznym sporze ze sobą. Potrzebuje przeto wsparcia z zewnątrz. Takim wsparciem jest dla Augustyna Łaska Boża zaś dla Kanta wewnętrzne prawodawstwo samej woli. Nacisk należy położyć na ową wewnętrzność, bowiem „wsparcie” nie może niszczyć autonomii (zdolności do samodeterminacji) tego, co ma wspierać. Zauważmy zresztą, że tylko podmiot autonomiczny i wolny przeżywa w pełni opisaną powyżej dialektykę i tylko on otwiera się na „wsparcie”.

Kiedy w akcie woli doświadczamy opisanej tu wewnętrznej dialektyki a następnie przekraczamy ją dzięki słuchaniu „wewnętrznego prawa”, możemy mówić o pełnej autonomii i wolności woli. Wewnętrzne prawodawstwo wyraża się, zdaniem Kanta, w prawie apriorycznym (kategorycznym imperatywie). Możemy sobie zatem *a priori* przypisać wolność. Tę wykrywalną *a priori* władzę nazywa Kant transcendentálną, wolną wola.

7. WEWNĘTRZNE PRAWODAWSTWO WOLI

Wiemy gdzie szukać wewnętrznego prawa woli ale nie znamy jego treści. Idąc śladami Kanta spróbujmy ją przeto „wydedukować”. Przypomnijmy, że wola jest dla Kanta przyczynowością istoty rozumnej. Jako przyczynowość musi być ona wewnętrznie określona przez jakieś prawo, prawo bowiem (prawidłowość) jest istotą każdej, zarówno zjawiskowej jak i nie-

zjawiskowej przyczynowości. W myśl koncepcji Kanta przyczynowość jest „prawidłową syntezą różnorodności”. Zrozumienie jakiegoś przyczynowego procesu polegać więc musi na wskazaniu kierującego nim prawa. Rozumność i prawidłowość są jednym i tym samym aspektem wszelkiej przyczynowości. Przyczynowość woli i wolnego działania ma — jak każda przyczynowość — opierać się na rozumnym prawie. Nie jest jednak odwrotnie, nie każda rozumna prawidłowość konstytuuje wolność. Rozumu używamy nie tylko w sytuacjach wolnego działania. Co więcej, korzystamy z niego w sytuacjach rzeczywistej utraty wolności. Jakiego typu rozumna prawidłowość jest zatem podstawą wolności?

Zgodnie z sensem kantowskich pojęć należy rozróżnić pomiędzy używaniem rozumu a kierowaniem się nim. Aby zrealizowała się nasza wolność musimy kierować się rozumem tzn. postępować tak, by wyłączną determinacją naszego działania i naszej woli było prawo rozumu. Ono bowiem jest tą jedyną determinacją woli, która zachowuje jej autonomię, jedyną pozostającą w zgodzie z istotą woli i wolności. Wszelkie inne określenia woli wprowadzają, według Kanta, jej heteronomię, zakładają bowiem przedmiotowe cele, których wartość nie kształtuje się przez odniesienie do woli ale do skłonności i upodobań. Heteronomia jest konfliktem pomiędzy wolnością a skłonnością. Konflikt ten manifestuje się nawet wtedy, gdy cel wyznaczony przez „wewnętrzne prawodawstwo” i cel wyznaczony przez upodobanie są jednym i tym samym.

Rozum, który przenika do „wnętrza” woli i stanowi jej własne prawodawstwo, nazywa Kant rozumem praktycznym. Często też samą wolę nazywa praktycznym rozumem z czego widać, że rozumność i wolność pokrywają się dla niego w autentycznie wolnym działaniu. Spróbujmy teraz zestawić elementy potrzebne do „dedukcji” treści poszukiwanego prawa:

1. Jest ono czymś, co poprzedza działanie i wszelką empirię.
2. Jest czymś, co ma bezpośredni dostęp do subiektywnych maksym woli i może je kształtować.
3. Jest czymś, co z punktu widzenia podmiotu ma sens obiektywny; do obiektywnej treści rozumowego prawa mamy dostosowywać swoje maksymy. Musimy też mieć możliwość przeciwstawienia tego obiektywnego prawa maksymom innych ludzi, których obserwujemy w ich zachowaniach i oceniamy.
4. Jest prawem bezwarunkowym tzn. obowiązywać ma człowieka wyłącznie na mocy swej treści nie zaś w odniesie-

niu do konkretnych warunków działania. Istnienie podmiotu prawa, wolnej istoty ludzkiej, ma być jedynym warunkiem jego obowiązywalności.

5. Jest prawem powszechnym co bezpośrednio wynika z punktu 4.

Po dokonaniu tej „postulatywnej” charakterystyki imperatywu kategorycznego woli, możemy czysto apriorycznie wydobyć jego treść. Składają się na nią: idea prawa, nakaz by subiektywna maksyma czynu była z tym prawem zgodna oraz idea powszechności prawa. Jeśli zbierzemy to w jedną formułę otrzymamy brzmienie imperatywu: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się ona powszechnym prawem”¹⁶.

8. MORALNY CHARAKTER IMPERATYWU KATEGORYCZNEGO

Ideał apriorycznej, rozumowej motywacji woli zmusza do postawienia pytania o zakres działań w jakich owa ścisła więź wolności i rozumności człowieka miałyby się realizować. Oczywiście jest bowiem, że wiele ludzkich działań ma zgoła odmienną niż prawo moralne motywację i że nie jest to żadnym uchybieniem ale wypływa z natury tych działań. Włącza je też Kant w zakres działania imperatywów hipotetycznych pozostawiając w zasięgu imperatywu kategorycznego jedynie działania moralne. Imperatyw kategoryczny jest prawem moralnym.

Przestrzeganie prawa moralnego ma być, innymi słowy, podstawą działania moralnie dobrego. Jednak, nawet jeśli przyjmujemy, że brzmienie kantowskiego imperatywu kategorycznego nie jest czymś przyjętym arbitralnie ale wypływa z analizy wewnętrznej dialektyki woli, do czego wykazania dążyłem w całym artykule, to nadal nie możemy być pewni, czy realizowanie tego prawa rzeczywiście prowadziłoby do sprawiania moralnego dobra. Jeśli zaś na powyższe pytanie odpowiemy twierdząco, powstanie następne: czy realizacja prawa moralnego jest jedynym możliwym źródłem moralnego dobra?

Nawet pobieżny rzut oka na historię etyki przekona nas, że na ostatnie można odpowiedzieć negatywnie i to w najrozsądniejszy sposób. Kant jednak określa wszystkie inne niż kategoryczny imperatyw motywacje moralnego działania jako pobudki patologiczne. Opierają się one według niego na sympatii (skłonności) i pozostają patologiczne nawet wtedy, gdy przed-

¹⁶ Umm, 50.

miotem skłonności jest szlacheta wartość czy heroiczna postawa. Skłonności różnią się z autonomią woli ponieważ wiążą się z empirycznym bytem człowieka natomiast wola zakorzeniona jest w intelligibilnej stronie ludzkiego podmiotu. Skłonność burzy, co więcej, autonomię woli ponieważ właściwą sobie intencję podstawia w działaniu za intencję płynącą z rozumnego prawa. „Ponieważ (człowiek — R.P.) jest stworzeniem a tym samym zawsze jest zależne, o ile idzie o to czego potrzebuje dla całkowitego zadowolenia ze swego stanu, przeto nie może ono nigdy być zupełnie wolne od pożądań i skłonności; te zaś ponieważ opierają się na przyczynach fizycznych, nie zgadzają się same przez się z prawem moralnym”¹⁷.

Czy Kant, jak sądził F. Nietzsche¹⁸, był w kwestiach moralności takim pesymistą, że nie wierzył w skłonność człowieka do dobrego moralnie działania i przez to chciał by moralność opierała się wyłącznie na nakazie prawa, nawet gdyby nakaz i skłonność prowadziły w jednym kierunku? Nie wydaje się, by tak było, jeśli zważyć powtarzające się często w pismach Kanta wypowiedzi o godności i „nadprzyrodzonym powołaniu” człowieka. Zestawmy krótko argumenty przemawiające za utrzymaniem deontycznego radykalizmu Kanta. Skłonność angażuje się, po pierwsze, cała w swój przedmiot, wyczerpuje się w konkretnym celu i niknie po jego osiągnięciu, aby po jakimś czasie powtórzyć ten sam mechanizm. Trwałość skłonności jest złudzeniem, nawet jeśli jej tak doświadczamy. Związana jest ona bowiem z przedmiotem i nie jest zdolna ukształtować w podmiocie trwałej postawy moralnej. Skłonności są ponadto czymś subiektywnym nawet wówczas, gdy wiemy na pewno, że w podobnej postaci występują one u wszystkich ludzi. Prawo moralne natomiast, mimo, że przejawiać się może jedynie przez subiektywną maksymę konkretnego podmiotu, ma charakter obiektywny. Człowiek doznaje go jako *a priori* tkwiącego w nim samym. Po trzecie, działania oparte na skłonności wytwarzają, jak pisze Kant, „...płochy, pobieżny i fantastyczny sposób myślenia polegający na pochlebianiu sobie, że posiada się dobrowolną dobrotliwość umysłu, która niepotrzebuje ani ostróg ani cugli a nawet wcale nie wymaga nakazu, wobec czego zapominają o swojej powinności, o której powinni by raczej myśleć, niż o zasłudze”¹⁹. Pokora jest, ina-

¹⁷ Kpr, 138.

¹⁸ F. Nietzsche: *Jutrzenka*, wyd. J. Mortkowicza, 1912, 5.

¹⁹ Kpr, 141.

czej mówiąc, nieodłącznym składnikiem prawdziwie moralnego działania, chcąc zaś tę postawę pokory wywołać w sobie czy w innym człowieku musimy się powołać na apodyktyczny nakaz zawarty w prawie moralnym, nakaz, który przysparza moralnej wartości czynom już przez to samo, że wyklucza ewentualną, płynącą z nich chępliwość.

9. MOTYWOWANIE WOLI PRZEZ PRAWO MORALNE

Aby działać moralnie niewystarczy, zdaniem Kanta, wiedzieć o moralnym prawie ani nawet wierzyć, że wyznacza ono jedyny, moralnie dobry cel naszej woli. Należy odczuć nakaz tego prawa. W jaki sposób człowiek może go usłyszeć? Otóż prawo wywiera na człowieka wpływ za pośrednictwem uczucia szacunku. Kant podkreśla niezwykłą naturę tego uczucia. Kieruje się ono jedynie ku osobom, nigdy zaś ku rzeczom, z którymi może nas łączyć tylko skłonność. Ale i w odniesieniu do osób ludzkich szacunek odróżnia się wyraźnie od miłości i podziwu tym, że jest odczuwany ze względu na prawo moralne ucieleśnione w drugim człowieku, podczas gdy tamte odwołują się ostatecznie do takich cech danej osoby, które odpowiadają naszym skłonnościom. Szacunkiem darzymy kogoś, „...kto stawia nam przed oczami prawo, które niweczy moją zarozumiałość gdy je porównam ze swoim postępowaniem i przed sobą widzę wypełnienie prawa, a tym samym dowiedzioną czynem jego wykonalność”²⁰. Szacunek buduje pomiędzy dającym szacunkiem a obdarzonym nim pewną wspólnotę opartą na prawie moralnym. Szacunek jest niezależny od naszych skłonności, jest organem, przez który prawo wywiera swój moralny wpływ i przyczynia się do ukształtowania w człowieku trwałego usposobienia moralnego.

Szacunek i usposobienie moralne to jakby pozytywna strona oddziaływania prawa moralnego na człowieka. Negatywną stroną jest „...uszczerbek, jaki prawo zadaje (...) działalności podmiotu zwłaszcza o ile determinującymi go motywami są skłonności a tym samym też jego opinii o osobistej wartości”²¹. Działanie prawa moralnego zawiera więc element upokorzenia. Przysparza bólu człowiekowi, który konstatuje, że nie podlega wyłącznie moralnemu nakazowi ale również „patologicznym” pobudkom. Ta konstatacja następuje zresztą a priori, ponieważ *a priori* człowiek uświadamia sobie, że zanurzony

²⁰ Kpr, 128.

²¹ Kpr, 130.

jest w świat potrzeb i konieczności kłócących się z pretensją prawa moralnego do wyłącznego determinowania ludzkiego działania.

10. PROBLEM KANTOWSKIEGO FORMALIZMU ETYCZNEGO

Istnieje poważna rozbieżność pomiędzy tą cechą działania, że „przebiega ono wprost między ludźmi” a wnioskami płynącymi z kantowskiej teorii prawa moralnego. Poszukiwania intelligibilnej podstawy działania moralnego doprowadziły Kanta do jej radykalnego odcięcia od empirycznego charakteru ludzkich działań. Tym samym, jak się zdaje, Kant wyłączył działanie moralne z obszaru międzyludzkiej interakcji i wspólnoty, który musi przecież opierać się na zjawiskowym bycie działania.

Wydaje się, że moralność działania jest dla Kanta zagwarantowana przez czysto formalny stosunek działania do apriorycznego imperatywu kategorycznego. Działanie „wobec innych” i „na innych”, słowem, moralne odnoszenie się do innych ludzi realizuje się więc tutaj niejako mimochodem tzn. przy okazji wypełniania prawa. Samo prawo, z uwagi na swój aprioryczny charakter ma co prawda walor intersubiektywny ale polega on jedynie na podleganiu każdego człowieka z osobna pod to samo prawo a nie ma nic wspólnego z intersubiektywnością w sensie moralnej wspólnoty.

Czy jest to jedyna możliwa interpretacja kantowskiej teorii działania moralnego? Aby to rozstrząść weźmy jeszcze raz pod uwagę brzmienie kategorycznego imperatywu: „postępuj tak, aby максима twojej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako principium prawodawstwa powszechnego.” Zauważmy, że ten postulat powszechnego prawodawstwa maksymy (a zatem i cała formuła imperatywu) jest niezrozumiały bez uświadomienia sobie, że odwołuje się on do podstawowego warunku ludzkiej egzystencji jakim jest bycie wśród innych ludzi. Prawo moralne domaga się, innymi słowy, abyśmy swoje działanie traktowali jako możliwe działanie innych ludzi a nawet jako możliwe działanie wszystkich ludzi. Oczywiście nie można sądzić, by jakieś konkretne działanie mogło się rzeczywiście stać działaniem wszystkich ludzi i by nasza максима stała się pozytywnym prawem powszechnym. Jednak koniecznie trzeba sobie działanie tak przedstawiać ponieważ dopiero dzięki tej paradoksalnej perspektywie powstaje to szczególne, moralne nastawienie na innych ludzi, nastawienie, które nie da

się sprowadzić do stosunku przedmiotowego ale polega na odniesieniu się wprost do podmiotowości i osobowej wartości drugiego człowieka. Innymi słowy w „kantowskim” działaniu moralnym nie tylko działamy pośród innych ale odnosimy się osobowo do innych ludzi.

Do powyższej uwagi dodajmy inne jeszcze argumenty przemawiające za nieformalistyczną interpretacją kantowskiej doktryny prawa moralnego:

1. Szacunek — jak już mówiłem — podstawowy „instrument” oddziaływania prawa moralnego na człowieka odnosi się zarazem do prawa moralnego i do osób ludzkich. To drugi człowiek stawia nam przed oczami prawo i ze względu na to prawo w nim ucieleśnione jest darzony szacunkiem.

2. W pewnym miejscu pisze Kant, że prawo moralne daje nam odczuć wzniosłość naszego nadzmysłowego istnienia i naszego wyższego przeznaczenia. Uwaga ta ogranicza formalistyczną i „egocentryczną” interpretację etyki Kanta, ponieważ owo wyższe przeznaczenie wiąże się z podwójnym transcendowaniem naszej osoby. Po pierwsze, działanie moralne rozciąga się w swych skutkach poza życie ziemskie i nasza doczesna osobowość przemienia się w wieczną. Po drugie, w każdym moralnym czynie dochodzi do ukonstytuowania się wspólnoty osób. Kiedy bowiem ludzie działają moralnie (w zgodzie z prawem moralnym), powołują do życia rodzaj idealnej społeczności nazywanej przez Kanta państwem celów²².

3. Miłość bliźniego, o którym mowa w biblijnym przykazaniu interpretuje Kant jako „chętnie wypełnianie wszelkiego obowiązku wobec drugiego człowieka”. Jednocześnie przeciwstawia tę autentyczną miłość, pojętą jako odzwierciedlenie obowiązku moralnego, miłości „patologicznej” tj. opartej na skłonnościach²³.

Powyższe argumenty wydają się usprawiedliwiać następujące sformułowanie: prawo moralne wskazuje drogę, na której tworzy się moralna wspólnota odrębnych, równoważnych w swej wartości i wolności ludzkich podmiotów. W tej interpretacji imperatywów kategoryczny nie jest już tylko idealnym wzorcem działania, „formą woli” jak mówi Kant, ale zdaje się streszczać podstawową dynamikę i dramaturgię naszej egzystencji. Oto w pełni zaznajemy wolności jedynie wtedy, gdy przez wzgląd na innych ograniczamy naszą samowolę. Jest

²² Umm, 68—72.

²³ Kpr, 106—107.

faktem, że naturę tego „uwzględniania innych” Kant pojmował niezmiernie racjonalistycznie, próbowałem jednak wskazać w jego tekstach wątki, które powinny skłonić do ponownego rozważenia aktualności jego propozycji.

11. ZAKOŃCZENIE

Podstawowym pojęciem kantowskiej filozofii praktycznej jest pojęcie autonomii woli. Idea ta jest owocem poszukiwania intelligibilnej podstawy naszych działań, których, jak to również pokazują współczesne badania nie można zredukować do bytu empirycznego. Na idei autonomii zbudowana jest cała kantowska etyka a szczególnie pojęcie imperatywu kategorycznego. Kant nie sądzi przy tym, że głosi jakiś radykalnie nowy pogląd na moralność ale że oddaje jedynie sens etyki ewangelicznej. Dla Kanta *principium* chrześcijańskiej etyki „...nie jest heteronomią lecz jest autonomią samego dla siebie czystego rozumu praktycznego: etyka bowiem nie czyni poznania Boga i jego woli podstawą tych praw, lecz tylko podstawą osiągnięcia najwyższego dobra pod warunkiem ich wypełnienia”²⁴. Tym samym nauka chrześcijańska daje w kwestii etyki „takie pojęcie najwyższego dobra (Królestwa Bożego), które jedynie czyni zadość najsurowszemu wymaganiu rozumu praktycznego”²⁵. Ponadto, zdaniem Kanta, Ewangelia nie tylko poucza nas o prawdziwej naturze prawa moralnego ale przez zawartą w niej wizję Królestwa Bożego, w którym „natura i moralność jednoczą się w harmonii”²⁶ stwarza nadzieję całkowitego wypełnienia prawa pomimo, iż nasza empiryczna natura przeciwstawia się temu w doczesnym życiu.

THE FREEDOM OF HUMAN WILL IN IMMANUEL KANT

Summary

The author deals with the fundamental thesis of kantian ethics. In Kant's opinion, the freedom of human will may be guaranteed only by subordination to the *a priori* command of the reason. Each other motif of the will, says Kant, introducing a heteronomy in it and causes that its acts are lacking in freedom and morality. The author presents these Kant's statements on a background of his theory of action. Be-

²⁴ Kpr, 207—208.

²⁵ Kpr, 205—206.

²⁶ Kpr, 207.

use of a dualism in this theory (radical separation of the phenomenal from the intelligible in acting subject and action itself) Kant was forced to search a basis for the autonomy and the freedom of human will only in the intelligible world of rational rules and commands. The author considers then the objection of formalism which was often raised against Kant. It seems indeed that Kant equalized the moral character of action with its conformity to ideal, formal pattern. The sphere of human relations seems to be neglected from this point of view. However some expressions of Kant may lead to entirely different conclusion. In tenth paragraph of this article such a nonformal interpretation of kantian theory of moral law is presented.