

HEINER F. KLEMMER

Moralna powinność, autonomia i poważanie. Kantowska koncepcja „libertas indifferentiae” między Wolffem i Crusiusem

I. Wprowadzenie

Wraz ze swą nauką o „autonomii woli”¹ jako najwyższej racji naszych moralnych obowiązków tworzy Kant w *Ugruntowaniu metafizyki moralności* nową podstawę filozofii moralnej. W 1875 roku po raz pierwszy w całym swym filozoficznym rozwoju udało mu się połączyć konceptualnie odpowiedź na pytanie o zasady moralnej prawomocności z odpowiedzią na pytanie o rację sprawczą moralności (*Bewegungsprinzip*). Wola człowieka jest dobra, o ile ten człowiek w ramach owej woli przyporządkowany jest prawu, które w trakcie użycia własnej wolności sam sobie nadaje. Jest też wolna z tego powodu, że ów człowiek motywowany jest do tego, by zwracać się do innych w poczuciu szacunku dla kierującego postępowaniem prawa, za pośrednictwem którego praktyczny rozum oddziałuje w jego umyśle.

Ta nauka o autonomii woli wzbudza naturalnie rozliczne pytania, dotyczące jej historycznej oryginalności i systematycznego kształtu. W moim artyku-

¹ Akademie Ausgabe, von Kants Gesammelten Schriften, (Berlin 1900 i nast.), t. 4, s. 433, 440. Dalej: AA, w polskim wydaniu *Dzieł zebranych* Kanta paginacja na marginesach.

le chciałbym się skoncentrować na przedyskutowaniu tylko jednego z nich², odpowiedź na które wydaje się szczególnie kontrowersyjna: jakie pojęcie wolności woli ustanawia Kant wraz ze swą koncepcją bezwarunkowego moralnego obowiązku i nauką o autonomii woli? Albo formułując to inaczej: jeśli, jako czysta istota rozumna jestem prawodawcą mojej woli, a jako człowiek odczuwam szacunek dla prawa moralnego, to czy nie wydaje się, że kategoryczne żądanie, iż powinno się postępować moralnie, jest tautologią? Czy mam możliwość wyboru, by rozstrzygać w stosunku do obowiązków uznanych przeze mnie samego w akcie szacunku?

W niniejszym wprowadzeniu chciałbym wykazać, że powstała w roku 1785 Kantowska koncepcja moralnego chcenia powinna być rozumiana w sensie tej drugiej możliwości, która głosi: chociaż jestem autonomicznym podmiotem odczuwającym szacunek dla prawa moralnego, to mogę rozstrzygać w kwestii obowiązku³. Tę zasadę alternatywnych możliwości postępowania wyraża Kant w *Ugruntowaniu* następującymi słowami: „Wszyscy ludzie uważają się w swej woli za wolnych. Stąd pochodzą wszystkie sądy o czynach, jako takich, które *powinny były się dokonać, chociaż się nie dokonały*”⁴.

² Por. H. F. Klemme, *Internalismo motivazionale. Profilo di un punto di vista kantiano*, [w:] „verifiche” (Padova) 33, 2004, s. 179–205 oraz tenże, *Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive*, [w:] H. F. Klemme, M. Kühn, D. Schönecker (red.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006.

³ Najbardziej znanym przedstawicielem interpretacji przeciwej jest być może Gerold Prauss (*Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt nad Menem 1983); porównaj H. E. Allison, *Kants Theory of Freedom*, Cambridge 1990, s. 151–152, H. F. Klemme, *Die Freiheit der Willkür und die des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht*, [w:] H. F. Klemme, B. Ludwig, M. Pauen, W. Stark (red.), *Aufklärung und Interpretation. Studien zur Philosophie Kants und ihrem Umkreis*, Würzburg 1999, s. 125–151 i K. Steigleder, *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart–Weimar 2002, s. 109 i n. Wydaje się w pełni uznane w literaturze fachowej, że zgodnie z późną nauką Kanta o złu radykalnym człowiek powinien móc się określić jako w pełni wolny od zła: „To, czym jest człowiek w sensie moralnym, albo czym powinien się stawać, dobrym lub złym, tym musi sam siebie uczynić, albo już się uczynił. Oba [stany] muszą być skutkiem jego wolnej woli [Willkür], bo w przeciwnym razie człowiek nie byłby za nie odpowiedzialny, a więc nie mógłby być ani moralnie dobry, ani zły.” (RGV, AA 06: 44.15-18 / I. Kant, *Religia w granicach samego rozumu*, przeł. A. Bobko, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*, przeł. A. Bobko, W. Galewicz, M. Żelazny, Toruń 2011, s. 46).

⁴ GMS, AA 04: 455.01-05 [I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kejtę 2001, s. 71].

Przyjmując tę zasadę, Kant przeciwstawia się dwu alternatywnym znaczeniom idei moralnego zobowiązania: pierwszą łączyć możemy z nazwiskiem Christiana Wolffa, który podobnie jak Leibniz reprezentuje stanowisko, głoszące że zgodnie z regułą racji dostatecznych już samo poznanie dobra motywuje nas w odpowiedni sposób⁵. Według Wolffa osoba postępowałaby gorzej lub lepiej, aniżeli postąpiła faktycznie, gdyby dobro znała gorzej lub lepiej niż znała je w momencie jego objawienia. Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę wiedzę, którą na temat dobra posiada działająca osoba w momencie przejawienia się czynu, to według Wolffa należy uznać, że nie miała innego wyboru, aniżeli postąpić tak, jak postąpiła.

Ku drugiej alternatywie skłaniał się Christian August Crusius. Odrzucał on stanowisko Wolffa. Uważał, że ludzie posiadają „wolność do dobrego i złego”, która może ich skłaniać zarówno do dobrych, jak i złych czynów, już z tej racji, że „jedne i drugie są możliwe”⁶. Objawienie się czynu jakiejś osoby objaśnia

⁵ Widzimy z przytaczanego wyjaśnienia woli, że zawsze musi istnieć podstawa do tego dlaczego czegoś chcemy – a mianowicie *przedstawienie dobra* (§ 492, a zatem podstawa tego dlaczego czegoś nie chcemy, mianowicie *podstawa zła* (§ 493). I że tak jest wynika w sposób ewidentny z podstawy racji dostatecznej (§30). Jeśli bowiem wszystko musi posiadać rację dostateczną, dzięki której to coś raczej jest, aniżeli nie jest, to musi posiadać również rację dostateczną odnośnie do tego, dlaczego czegoś chcemy albo nie chcemy. Nie jest też możliwe, ażeby waga pokazała nam wynik jeśli nie posiadamy odważników, które ten wynik umożliwiają. Tę podstawę chcenia i niechcenia zwykliśmy zwać podstawą pobudzającą.” (Ch. Wolff, *Vernünftige Gedancken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*, Halle 1751, § 496, s. 302; por. § 506, s. 308). **Dalej pisze Wolff: wola rodzi się z racji pobudzających i nie może do niej dojść inaczej, aniżeli w ten sposób, że rację pobudzającą odnosi się do duszy, jeśli chce się ją zmienić. Ponieważ racje pobudzające są wyobrazeniami dobrego i złego, wyobrażenia zaś te przynależą do intelektu, to należy pomóc intelektowi w takim poznaniu jeśli chce się polepszać człowieka** (Ch. Wolff, dz. cyt., §373, s. 246).

⁶ „zgodnie z tym są trzy rodzaje wolności, 1) *wolność do dobra*, która może wystąpić tylko przy możliwie dobrych czynach, 2) *wolność do zła*, która może zaistnieć tylko przy wolnym wyborze możliwie złych czynów, 3) *wolność do dobra i zła*, która może skłaniać samą siebie zarówno do złych, jak i dobrych czynów, gdyż jedno i drugie są dla niej możliwe. W przypadku tej ostatniej duch skończony, o ile ma być zdolny do prawdziwej moralnej cnoty, musi gdzieś zostać osadzony. [...] Zgodnie z tym wszystkim wolność nie jest koniecznie siłą, w wyniku której postępuje się zgodnie z najlepszymi wyobrazeniami intelektu, ale tam, gdzie odnośnie do przedstawianych czynów jest ona rzeczywicie najlepsza, powinna być siłą, by móc wybrać to, co najlepsze, i zgodnie z boskim zamiarem *powinna* ona zostać użyta do rzeczywistego zrozumienia tych [boskich zamiarów]. (Ch. A. Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben, Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden*, Lipsk 1744, § 52, s. 64–65).

więc Crusius, nie odwołując się do stopnia posiadanej przez nią wiedzy. Osoba o takiej samej wiedzy na temat dobra i zła mogłaby rozstrzygnąć zupełnie inaczej, aniżeli faktycznie rozstrzygnęła, jeśli tylko tego chciała. To, czy jakaś osoba opowie się za dobrem, czy za złem, dla Crusiusa jest więc ostatecznie pytaniem woli. Właśnie z tego powodu, że zasada racji dostatecznej stanowiąca postawę Wolffiańskiego pojęcia ludzkiej woli odrzucana jest przez Crusiusa, osoba odpowiedzialna jest tu za swe rozstrzygnięcia i czyny w pełnym sensie tego słowa. W oczach Crusiusa Wolff jest deterministą i fatalistą. W oczach Wolffa Crusius jest zwolennikiem bezdusznej nauki o *libertas indifferentiae*, która otwiera drzwi samowoli (*Willkür*) oraz przypadkowi. Kant dystansuje się od obu autorów. W ramach swej filozofii moralnej z 1785 roku stwierdza za Crusiusem, że idea moralnego zobowiązania zakłada wolność wyboru pomiędzy tym, co osoba może uczynić, jeśli *chce ona tego*, i tym, co powinna czynić, gdyż *jest to moralne*. Kant chciałby jednak uniknąć indyferencji, za którą zdaje się argumentować Crusius poprzez teorię postępowania, zgodnie z którą osoba dysponuje również *dobrą podstawą*, i dzięki niej może się określić *w stosunku* do swych obowiązków. Zdaniem Kanta, osoba nie powstaje przeciwko swym obowiązkom ot tak po prostu, raczej powstaje ona przeciwko swym obowiązkom, bo ma do tego dobrą podstawę. Chcąc określić trochę dokładniej stosunek woli i powinności zarysowany w filozofii Kanta na początku, chciałbym zapytać o modalność, zgodnie z którą racjonalna istota może być aktywna przyczynowo. Potem zajmę się ludzką wolą, ażeby w ostatniej, trzeciej, części zapytać, jak można opisać akt, w którym człowiek opowiada się za swymi moralnymi obowiązkami albo przeciw nim.

II. Chcenie czystej istoty rozumowej

Czy czysta istota rozumowa, jedną z nich jest Bóg, ma taką możliwość wyboru, by dobrowolnie opowiedzieć się za złem? Na początku należałoby podkreślić, że zdaniem Kanta rozumna istota sama *musi* się określić odnośnie do swoich uczynków. Tak jak *perpetuum mobile* nie dysponuje możliwością wyboru, by zaprzestać ruchu, tak istota z natury samoczynna i samorzutna nie dysponuje możliwością wyboru odnośnie do determinowania samej siebie. Taką istotę rozumną przymuszają racje⁷, zgodnie z którymi chciałaby ona

⁷ W niniejszej pracy abstrahuję od pytania, w jaki sposób osoba uzyskuje wgląd w podstawy swego postępowania. Ma to znaczenie szczególnie w odniesieniu imperatywu kategorycznego do subiektywnych zasad podstawowych naszego postępowania (Maximen).

postępować. I właśnie dlatego, że chodzi tu o czystą istotę rozumną, istota ta panuje wyłącznie nad rozumowymi regułami postępowania. Zgodnie z tym Bóg, jako czysta istota rozumna postępuje w sposób rozumnie konieczny.

Jeśli istocie rozumnej chodzi koniecznie o racje rozumowe, to chodzi jej o *prawo*. Racje rozumowe dotyczą cech powszechności i konieczności. Mają zatem formę praw. Ponieważ wymienione powyżej prawo jest prawem postępującej w sposób wolny istoty rozumnej, Kant nazywa je „prawem moralnym”⁸. Konieczność, jakiej podlega czysta istota rozumna, w ramach której określa ona swe własne postępowanie, w żadnym wypadku nie pozostaje w sprzeczności z jej wolnością. Wolność i konieczność zostają tu *ujednolicone*, ponieważ postawy rozumowe, zgodnie z którymi ta istota postępuje, są podstawami wolności; są to podstawy istoty samoczynnej i absolutnie samorzutnej. Zdaniem Kanta, czysta istota rozumna posiada koniecznie dobrą wolę, gdyż na gruncie swej natury zawsze postępuje ona autonomicznie, to znaczy nadaje sobie prawo postępowania, przez które jej wolność określona zostaje w aspekcie prawnym. Dlatego Kant tę zdeterminowaną przez rozum wolę nazywa także „praktycznie konieczną”⁹.

Wraz ze swą nauką o zjednoczeniu w rozumnej istocie rozumności i konieczności wkracza Kant na nowy ład teoretyczny. Crusius na przykład opisuje myśl wolnej, a jednak koniecznie postępującej zgodnie ze swą naturą boskiej woli następującymi słowami:

Bóg może zechcieć na mocy swej wolności tylko tego, co nie pozostaje w sprzeczności z jego istotnym chceniem, a mianowicie z jego dobrem i miłością do prawdziwej doskonałości. Wszystko inne nie dotyczy możliwości czynów istoty nieskończonej, lecz jest czymś niemożliwym, a więc jakąś nieuchwytną nie-rzeczą, która pozoru bycia rzeczą nabrać może tylko w niedoskonałym intelekcie na tak długo, jak długo sprawa nie została dokładnie rozważona¹⁰.

⁸ GMS, AA 04: 440, 449, 450 i inne [I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 56 i n., 64 i n., 65 i n. i inne].

⁹ GMS, AA 04: 412; por. tamże 416, 418 [I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 30: „Jeżeli rozum skłania wolę nieodparcie, to czyny takiej istoty, poznane jako obiektywnie konieczne, są także konieczne subiektywnie, tzn. wola jest władzą wybierania *tego tylko*, co rozum poznaje niezależnie od skłonności jako praktycznie konieczne, tj. jako dobre” (por. tamże, s. 33 i n., 35 i n.)].

¹⁰ Ch. A. Crusius, § 57, s. 72. Według Crusiusa Bóg posiada „*tylko wolność do dobra*” (Ch. A. Crusius, §52, s. 64). Koncepcja Crusiusa staje w opozycji do etycznego woluntary-

Zdaniem Crusiusa Boska wolność polega na możliwości wyboru spośród dowolnych uczynków uczynku dobrego. W przeciwieństwie do tego diabeł posiada tylko wolność, ażeby wybierać uczynek spośród klasy uczynków złych.

III. Moralna powinność u człowieka

Zwróćmy się do czystych istot rozumnych i do człowieka, który zdaniem Kanta istnieje równocześnie jako istota rozumna i istota zmysłowa. Dlaczego prawo moralne przybiera u nas ludzi formę imperatywu kategorycznego? Dlaczego *powinniśmy* postępować zgodnie z prawem moralnym? Odpowiedź Kanta na te pytania, zgodnie z sensem moralnego *powinieneś*, przejmuje formy zaczerpnięte z tła Wolffiańskiej etyki doskonałości. Wolff sądzi, że jest obowiązkiem człowieka, by się samemu doskonalić i że doskonałość oznacza stan szczęśliwości. Jeśli zatem chcemy być szczęśliwi, to zawsze dysponujemy racją, by podjąć czyny, dzięki którym się udoskonalamy. W taki sposób objaśniony zostaje fenomen moralnej powinności u Wolffa, gdzie tło szczęśliwości staje się najwyższym celem naszego postępowania: *powinniśmy postępować tak, byśmy byli szczęśliwi, szczęśliwi zaś będziemy, jeśli się będziemy doskonalić, to znaczy dążyć do dobra. Zgodnie z tym najwyższa podstawowa zasada Wolffiańskiej etyki doskonałości brzmi: „czyni to, co doskonali ciebie oraz stan twój, albo innych; zaniechaj tego, co czyni ich niedoskonałymi”*¹¹. W każdym wypadku ów imperatyw doskonałości odnosi się wyłącznie do osób, które jeszcze nie poznały tego, co jest naprawdę dobre. Wreszcie osoba gotowa poznać to, co dobre, nie musi się podporządkować dobrem uczynkom. Gdyby poznanie i chcenie nie mogłyby być od siebie oddzielone, imperatyw uciekłby w próżnię, stałby się tautologiczny. Taki tautologiczny jest imperatyw doskonałości Wolffa, który nie był też wezwaniem do rozumienia, że należy chcieć w jakiś określony sposób; był on raczej żądaniem, ażeby pojąć, iż jego *poznanie* trzeba ulepszać. Kiedy imperatyw doskonałości żąda od nas, byśmy poznali dobro, oddziałuje on tylko pośrednio na zmiany naszego chcenia, a to dlatego, że u Wolffa poznanie dobra jest racją dostateczną. Im-

zmu reprezentowanego na przykład przez Kartezjusza, zgodnie z którym Bóg sam rozstrzyga o tym, co jest dobre, a co złe.

¹¹ Ch. Wolff, dz. cyt., § 12, s. 11–12; por. tamże, § 19; por. też G. Achenwall, J. St. Pütter, *Elementa iuris naturae*, 1750 / *Anfangsgründe des Naturrechts*, przeł. J. Schröder, Frankfurt nad Menem–Lipsk 1995, § 110.

peratyw Wolffa nie zakłada wolności woli w sensie *libertas indifferentiae* lecz, jak to się mówiło w XVIII wieku, wolność myślenia.

Opisując imperatyw doskonałości Wolffa, opisujemy poniekąd folię dzięki której tło Kantowskiej koncepcji powinności uzyskuje kontury: podczas gdy Wolff, poprzez moralną powinność rozumie rezultat naszego *różnorodnego poznania* dobra, Kant wyjaśnia moralną powinność poprzez nasze podwójne obywatelstwo w *mundus intelligibilis* i *mundus sensibilis*: „Moralna powinność jest więc własnym koniecznym chceniem [człowieka] jako członka świata dającego się pojąć czystym intelektem, a jako powinność jest przezeń pojmowana tylko o tyle, o ile uważa on się zarazem za członka świata zmysłów”¹².

W ten sposób człowiek odnajduje w swej zmysłowej naturze przyczyny tego, że sam w swym postępowaniu nie zawsze kieruje się szacunkiem do prawa moralnego. Racja ta nie jest oczywiście niczym innym, aniżeli racja własnej szczęśliwości, która polega na zaspokojeniu swych skłonności i namiętności. Szczęście – jak formułuje to Kant – jest „subiektywno- koniecznym celem”¹³ naszego postępowania. Innymi słowy: człowiek na gruncie uczucia szacunku do prawa moralnego poważnie podchodzi do swych moralnych obowiązków, ale ważne jest także dla niego zaspokojenie własnych skłonności, dzięki któremu odnajduje szczęście. A ponieważ zależy mu na tym zadowoleniu, czysty praktyczny rozum kieruje go w stronę imperatywu kategorycznego. Kantowski imperatyw kategoryczny, w przeciwieństwie do Wolffiańskiego imperatywu doskonałości, żąda zatem od nas nie tego, żeby ulepszać nasze poznanie dobra, zmieniając swe ciemne przedstawienia w przedstawienia jasne i wyraźne; raczej wymaga on od nas, ażebyśmy *chcieli* w określony sposób, to znaczy postępowali zgodnie z maksymami, które spełniają wymóg uniwersalizacji.

Używając współczesnego języka, można byłoby powiedzieć, że zdaniem Kanta jesteśmy osobami, które muszą rozstrzygnąć: czy chcą postępować, opierając się na racjach rozumnych i celowych w sposób racjonalny, to znaczy, czy chcą postępować, opierając się na racjach moralnych, dzięki którym zachowana zostaje wewnętrzna celowość i wolność osoby, czy też są osobami, które myślą tylko o dążeniu do własnej szczęśliwości. Gdyby interes moralny zgadzał się z naszym interesem egoistycznym – tak jak u Wolffa – to znaczy gdyby istniała ostateczna harmonia pomiędzy cnotą a moralnością jako racją

¹² GMS, AA 04: 455.07–09 [I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 71]

¹³ VMo/Kaehler(Stark), AA 20: 200.

(a nie jako następstwem) naszego moralnego obowiązku, wówczas nie byłoby w ogóle żadnej moralnej powinności w sensie imperatywu kategorycznego. Zdaniem Kanta Wolff rozumiał tę dychotomiczną strukturę naszego chcenia, bo nie wprowadził rygorystycznej różnicy pomiędzy zmysłową i racjonalną częścią naszej natury, a więc pomiędzy a priori i a posteriori podstawami inspirującymi¹⁴.

IV. Wolność do dobrego i do złego

Przedyskutowawszy naturę moralnego chcenia według koncepcji Kanta możemy wrócić do początkowego pytania: jak opisać opowiedzenia się osoby za obowiązkiem, albo przeciw niemu? Czy jest to wolne rozstrzygnięcie w sensie Crusiusowskiej *libertas indifferentiae*, czy też kierując się stanowiskiem Kanta musimy tu poszukiwać innego ujęcia? O ile wiem, Kant w swych opublikowanych pismach o koncepcji *libertas indifferentiae* dyskutuje tylko w jednym, jedynym miejscu. We wstępie do *Metafizyki moralności* pisze on: „Wolności wyboru nie można jednak definiować – jak to niektórzy próbowali czynić – jako zdolności wyboru działania zgodnego lub niezgodnego z prawem (*libertas indifferentiae*), mimo iż wybór jako zjawisko dostarcza na to wielu przykładów”¹⁵.

Dlaczego woli arbitralnej (*Willkür*) nie powinniśmy pojmować w sensie *libertas indifferentiae*? Odpowiedź Kanta dotyczy dwóch aspektów: (1.) wiemy z doświadczenia, że człowiek „wybiera nie tylko zgodnie z prawem, ale i przeciw niemu”¹⁶; (2.) ta możliwość nie dowodzi, że *inteligibilną wolność człowieka* wolno w ten sposób definiować. Nawet wtedy gdy doświadczenie wydaje się dowodzić coś przeciwnego, nie dowodzi ono bynajmniej, że inteligibilnej wolności „należy [...] upatrywać w tym, iż rozumny podmiot może dokonać wyboru kłócącego się z jego (prawodawczym) rozumem”¹⁷.

Wytaczając ten paradoksalnie działający argument, Kant chciałby powiedzieć, że *człowiek może wybierać zarówno moralne dobro, jak i moralne zło,*

¹⁴ Por. KpV, AA 04: 391. W *Krytyce praktycznego rozumu* to podstawowe przekonanie moralnej filozofii dotyczące teorii postępowania próbował Kant oddać, wprowadzając rozróżnienie pomiędzy zmysłowym pomyślnie i moralnym dobre.

¹⁵ MS, AA 06: 226.12-16 [I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, tom V: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*, tłum. A. Bobka, W. Galewicz, M. Żelazny, Toruń 2011, s. 315].

¹⁶ Por. MS, AA 06: 226 [I. Kant, *Metafizyka moralności*, s. 315 i n.].

¹⁷ MS, AA 06: 226.29-31 [I. Kant, *Metafizyka moralności*, s. 316].

lecz jego rozstrzygnięcia nie da się wyjaśnić poprzez *libertas indifferentiae*, które filozof odnosi do intelligibilnego pojęcia wolności. Jeśli nasza wolność wyboru dobrego i złego nie może być wyjaśniona poprzez koncepcję indyferentnie intelligibilnej wolności, to jak w takim razie może zostać w ogóle wyjaśniona? Odpowiedź Kanta jest jednoznaczna: jej możliwości nie pojmujemy¹⁸. Jeśli nie pojmujemy jej możliwości, to zachodzi oczywiście antynomia praktycznego rozumu, konkretnie antynomia pomiędzy tezą praktycznego rozumu głoszącą, że my, ludzie, możemy faktycznie skłaniać się zarówno ku dobremu, jak i ku złemu oraz jego tezą, zgodnie z którą tego, co moralnie złe nie możemy wybrać, nie naruszając przy tym naszej wolności.

Dlaczego Kant wprowadzą tę tak przecież przez niego nieokreśloną antynomię? Dlaczego nie uznaje za fałszywą tezę lub antytezę? Odpowiedź wydaje mi się oczywista. Rozważmy najpierw tezę: gdyby Kant zwątpił w jej wątpliwość, wówczas wątpliwe byłoby to, że człowiek w ogóle ma jakąś rację, by odróżniać samego siebie od czegoś, co złe moralnie. Tym samym zniesiony zostałby jednak sens imperatywu kategorycznego i wrócilibyśmy na czysto racjonalne pozycje Wolffa. Pojęcie moralnej powinności przeszłoby w pojęcie moralnego poznania. Dlaczego Kant nie popiera antytezy? Dlaczego tak bardzo zależy mu na tym, by intelligibilnej wolności ludzi nie pojmować jako wolności wyboru dobrego i złego, mimo że przypisuje on ludziom taką wolność wyboru odnośnie do danych zmysłowych? Odpowiedź głosi, że gdyby intelligibilna wolność była także wolnością do tego, co złe, pogrzebałoby to Kantowską koncepcję antynomii: czysta istota rozumowa nie byłaby w stanie określić się w swym chceniu w sposób koniecznie zgodny z prawem moralnym, lecz byłaby całkowicie samowolna, rozstrzygając na rzecz tych, albo innych czynów. Wolność nie byłaby jednak wtedy już antynomią, lecz samowolą (*Willkür*), anarchią i wolnością indyferentną: „matką chaosu i nocy”¹⁹.

¹⁸ MS, AA 06: 226.23-33 [tamże, s. 315 i n.: „Możemy natomiast niewątpliwie stwierdzić, że chociaż człowiek jako istota poznawalna za pomocą zmysłów [*Sinnenwesen*] wykazuje – jak uczy doświadczenie – zdolność do dokonywania wyborów nie tylko zgodnych, lecz także niezgodnych z prawem [moralnym], to jednak wolności przysługującej mu jako istocie poznawalnej za pomocą intelektu nie można definiować przez odwołanie się do tej zdolności, ponieważ zjawiska nie są w stanie wyjaśnić żadnego przedmiotu przekraczającego zmysły (jakim przecież jest wolny wybór); i (możemy również stwierdzić,) że wolności nie należy nigdy upatrywać w tym, iż rozumny podmiot może dokonać także wyboru kłócącego się z jego (prawodawczym) rozumem, jakkolwiek doświadczenie wystarczająco często dowodzi, że coś takiego się zdarza (choć nie jesteśmy w stanie pojąć, jak to jest możliwe)].

¹⁹ KrV, A X [I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 24].

Czysta rozumna istota nie postępowałaby wówczas w sposób „praktycznie konieczny”, zgodny z prawem moralnym. Mogłaby się ona raczej zdecydować na moralne zło i wówczas żadna rozumna istota nie posiadałaby jakiegokolwiek przeważającej racji, by postępować w sposób moralnie dobry. Tym samym zachodzi tu rozstrzygnięcie dotyczące całej Kantowskiej filozofii moralnej: zrównanie rozumu, autonomii i godności człowieka jako osoby.

Jeśli po raz ostatni odniesiemy Kantowską teorię postępowania do alternatywy zachodzącej pomiędzy stanowiskami Wolffa, a Crusiusa, to Kant ze swoją krytyką *libertas indifferentiae* intelligibilnej istoty rozumnej znajdzie się po stronie Wolffa. Jeżeli jednak ową wolność wyboru przypiszemy człowiekowi, wówczas przynależć będzie on do tradycji Crusiusa: człowiek w ramach swej moralności, z racji swego podwójnego obywatelstwa jako *mundus intelligibilis i mundus sensibilis* będzie tu dysponował wyborem pomiędzy dobrem i złem. Choć jednak nasze rozstrzygnięcie odnoszące się albo do moralnego dobra, albo do naszej fizycznej pomyślności nie da się ostatecznie wyjaśnić w swym pojęciu indyferencji, powraca Kant do bliższego określenia naszej intelligibilnej wolności.

Pomimo niemożności wyjaśnienia naszej wolności, modalności i okoliczności, pod którymi zdaniem Kanta człowiek dokonuje wyboru, opisane zostają one przez niego nieco dokładniej. Moim zdaniem należy tu rozróżnić dwie perspektywy. Rozumieć je można jako dwie próby opisanego stawania się czegoś, czego właściwy sens pozostaje nieznan, a mianowicie człowieka w akcie rozstrzygnięcia. Patrząc z pierwszej perspektywy, opisujemy nasze rozstrzygnięcia odnoszące się do czynów z punktu widzenia naszej moralności. Tak formułuje to Kant w *Krytyce praktycznego rozumu*: jeśli nasza patologiczna natura początkowo przeciwstawia się naszej jaźni, to chcąc postępować pod wpływem szacunku dla prawa moralnego, a nie skłonności, musimy naturę tę przewyciężyć siłą. Zgodnie z tym nasza wolność wyboru zła lub dobra przedstawia się jako rozstrzygnięcie, czy chcemy zdecydować się na natężenie sił, by przewyciężając nasze skłonności spełnić swój obowiązek. Choćbyśmy zdecydowali się nie spełniać go, to jednak wiemy, że w przypadku, gdybyśmy tylko byli w stanie przejawiać takie natężenie sił, postąpilibyśmy inaczej. Ale chociaż byśmy się zdecydowali spełnić nasz obowiązek, to moglibyśmy w sposób całkowicie wolny zdecydować się na to, by nie przejawiać takiego natężenia sił. Podobnie jak później u G. E. Moora²⁰

²⁰ Por. G. E. Moore, *Grundprobleme der Ethik*, Monachium 1975, s. 119–132 i E. Tugendhat, *Der Begriff der Willensfreiheit*, [w:] tenże, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt nad Menem, s. 334–351.

(lecz naturalnie w innym rozdziale i w innym kontekście) pojęcie *natężenia* stanowi klucz do zrozumienia Kantowskiej zasady alternatywnych możliwości postępowania.

Tę *drugą* perspektywę przyjmuje Kant w rozprawie o religii z 1793 roku wraz z nauką o złu radykalnym. Tu usytuowany jest punkt ciężkości jego analizy: w pojęciu najwyższej maksymy, w którym natrafiamy na rozstrzygnięcia dotyczące prymatu samowoli (*Willkür*) nad poczuciem szacunku dla prawa moralnego. Choć jednak radykalne zło w człowieku wyjaśnia Kant explicite jako „akt wolności”²¹, to jego teoria nie wykracza poza stan argumentacji *Ugruntowania* oraz drugiej *Krytyki*. Również tutaj nie rozumie on bowiem przez wolność użytku, jaki rozum czyni ze swej wolnej, arbitralnej woli. Być może również w 1793 roku chodziło mu o człowieka i o jego zmysłowość, która stawała się przyczyną opowiedzenia się owego człowieka za złem. Dlaczego jednak człowiek najpierw obiera złe maksymy, ażeby potem opowiedzieć się w formie „rewolucji sposobu myślenia” (AA VI 47) za najwyższymi maksymami dobrymi moralnie, tego nie jest w stanie wyjaśnić również nauka o złu radykalnym.

Podsumowanie

W swym artykule omówiłem Kantowski problem moralnej powinności, sytuując go na tle alternatywy pomiędzy koncepcjami postępowania przedstawionymi przez Wolffa i Crusiusa. Moje główne pytanie: czy Kant przewidział wolność wyboru pomiędzy tym, co moralnie dobre, a tym, co moralnie liche albo złe, już w roku 1785, uzyskało jednoznaczną odpowiedź: tak. Kantowska koncepcja *libertas indifferentiae* dotyczy wyłącznie czegoś, co dane jest praktycznemu rozumowi *intelligibilnie*. Również odnośnie do człowieka najpóźniej od publikacji *Krytyki czystego rozumu* Kant jest zdania, że zmuszeni jesteśmy rozstrzygać, zgodnie z jakimi maksymami chcemy postępować. W żadnym wypadku rozstrzygnięcie za czy też przeciw podjęciu naszych wysiłków nie może być tylko samowolne. Wreszcie, nasze postępowanie, jeśli jest ono rozumne albo ma racjonalny cel, zawsze możemy nakierować na określone perspektywy: jeśli postępujemy moralnie, wówczas korygujemy nasze postępowanie zgodnie ze wskazówkami prawa moralnego. Jeśli zaś niemoralnie, nie możemy co prawda korygować naszego postępowania, odwołując się do wiodącego kierunku czystego praktycznego rozumu, ale choć

²¹ RGV, AA 06: 21.06 [I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 24].

nie postępujemy *rozumnie*, to gdy chodzi o to, czy i w jakim stopniu postępowanie mogło służyć zaspokojeniu naszych skłonności, postępujemy przecież w sposób racjonalnie celowy. W każdym wypadku zasada oferuje alternatywną możliwość postępowania; i tylko wówczas gdybyśmy mogli sprzeniewierzyć się swym obowiązkom, nasze postępowanie byłoby moralnie zasłużone; tylko zaś z powodu, że możemy postępować zgodnie z obowiązkami, jesteśmy odpowiedzialni za swe złe czyny. Kantowska zasada alternatywnej możliwości postępowania zakłada, że dysponujemy dwoma rodzajami podstaw postępowania, które odnoszą się do dwóch różnych najwyższych celów naszego chcenia i działania. Nasze poważanie dla moralnego prawa pryncypialnie nie przeszkadza nam zatem występować przeciwko jakiemuś obowiązkowi, chociażby w szczególny sposób wiązał nas on z tym, co łączy nas z innymi ludźmi, a mianowicie z rozumem i wolnością.

Przełożył Mirosław Żelazny

Abstract

Moral Obligation, Autonomy and Esteem. Kantian Conception of "libertas indifferentiae" between Wolff and Crusius (transl. Mirosław Żelazny)

The main question of the article is as follows: did Kant's conception of the choice between what is morally good and what is morally wrong appears as early as in 1785 (that is in his *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*)? The answer is affirmative. The comparison with the conceptions of Crusius and Wolff is crucial for the explanation of the complexity of Kant's position concerning *libertas indifferentiae*. If our conduct is reasonable or has a rational purpose, we can always act aiming at certain perspectives. When we act morally, we correct our conduct according to the directions of the moral law, whereas while acting immorally we cannot correct our conduct by appealing to the direction pointed out by our pure practical reason, but though we cannot act reasonably, nevertheless we act rationally and purposefully. Kantian rule of the alternative possibility of human behavior postulates that we possess two kinds of justification of our conduct, which refer to two different superior aims of our volition and acting. Thus our esteem for the moral law does not prevent us from opposing a duty.