

Cnota według Kanta: pedanteria czy namiętność?*

Przez długi czas czytelników Kantowskiego *Uzasadnienia metafizyki moralności* martwiło to, że Kant podjął się rekonstrukcji moralności potocznej, a jednocześnie nie przypisał żadnego wyraźnego miejsca uczuciom, które wspierają moralność. Co więcej, w *Uzasadnieniu* uczucia często wyglądają albo na wrogów moralności, albo na bezpośrednie i bezrefleksyjnie skłonności nie mające żadnego pewnego czy godnego uwagi związku z praktyką moralną¹. Choć życzliwe odczytanie pierwszego rozdziału *Uzasadnienia* pozwala uznać, że przypisanie moralnej wartości działaniu będącemu realizacją obowiązku nie pociąga za sobą braku uczuć², to interpretacja ta wciąż pozostawia niejasność co do tego, jaką konkretną rolę mogą pełnić uczucia w Kantowskim ujęciu postępowania moralnego. Problem ten nieco łagodnieje, gdy przechodzimy do jego późniejszych prac. Kant uznaje tam obowiązek rozwijania uczuć za część naszych obowiązków cnoty. Mamy obowiązek ćwiczyć charakter empiryczny, włączając w to uczuciową część naszej natury. Nasza zdolność do działania obejmuje także w dużym stop-

* Źródło: N. Sherman, *Kantian Virtue: Priggish or Passional?*, [w:] *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, red. A. Reath, B. Herman, Ch. M. Korsgaard, Cambridge 1997, Cambridge University Press, s. 270–296.

¹ Zob. np. słynny fragment o współczuciu w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, 18/IV: 398, w dalszym ciągu będę posługiwać się skrótami G. Tam, gdzie zostały podane dwa numery stron, pierwszy odnosi się do wydania polskiego, drugi do wydania dzieł Kanta przez Akademię Pruska. Pozostałe przyjęte w niniejszym artykule skróty: *Metafizyczne podstawy nauki o cnotcie* jako *MdS*; *Religia w obrębie samego rozumu* — *Rel.*; *Krytyka praktycznego rozumu* — *KpV*; *Antropologia z pragmatycznego punktu widzenia* — *Anth*. Dzieła Kanta podajemy wedle następujących wydań: *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005, Wydawnictwo IFiS PAN; *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, PWN; *Metafizyczne podstawy nauki o cnotcie*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2005, Antyk; *Metafizyczne podstawy nauki o prawie*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2006, Wydawnictwo Derewiecki; *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, Znak; *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1971, PWN.

² Zob. B. Herman, *On the Value of Acting from the Motive of Duty* opublikowane w zmienionej formie w: *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge 1993, Cambridge University Press, s. 12. Odnoszę się do tekstów Herman w kolejności, w jakiej pojawiają się we wspomnianej książce.

niu kultywowanie uczuć. Ujmując rzecz bardziej szczegółowo można powiedzieć, że wedle *Metafizycznych podstaw nauki o cnocie*, nasze zdolności obierania celów (czyli racjonalna podmiotowość) są podtrzymywane i rozwijane dzięki obieraniu celów obowiązkowych oraz celów doń prowadzących. Wymagają one kultywowania naszych naturalnych zdolności oraz wrażliwości na sposób nadający naszej podmiotowości moc sprawczą. Elementem tej wrażliwości są uczucia. Jednak ustanowienie obowiązku doskonalenia uczuć jako części ogólnego projektu rozwoju moralnego wciąż pozostawia otwartym pytanie o to, jaką rolę uczucia te odgrywają w koncepcji charakteru moralnego ostatecznie ugruntowanego w rozumie. W niniejszym eseju chcę zbadać tę kwestię w kontekście nowego odczytania niektórych tekstów Kanta.

Kanta omówienie uczuć i ich relacji do cnoty jest wycinkowe, a mimo to można z niego wyczytać więcej, niż odnotowała większość komentatorów. Część ważnych uwag o uczuciach znajduje się w jego późniejszych pracach, takich jak: *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie* (1797), *Religia w obrębie samego rozumu* (1793) oraz *Antropologia z pragmatycznego punktu widzenia* (1798). Jednak ważne omówienie uczuć znajduje się także w *Krytyce praktycznego rozumu* (1788), napisanej zaledwie trzy lata po *Uzasadnieniu metafizyki moralności*³.

I. Kultywowanie pełnej cnoty

(*Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*)

W *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie* Kant pojmuje cnotę jako siłę czyjś przywiązania (maksymy) do wypełniania swojego obowiązku. Przywiązanie to oznacza posłuszeństwo względem sankcji wewnętrznej (czyli nakazów Imperatywu Kategorycznego) w realizowaniu obowiązków etycznych bądź prawnych. Kant przedstawia swoją znaną skądinąd tezę, że cnota może być najbardziej wyraźna w męznym stawianiu czoła przeciwnym skłonnościom — w powstrzymaniu się od pokus i im podobnym rzeczom⁴. Lecz potęga i panowanie woli rządzonej przez względy moralności są widoczne, przekonuje Kant, również w przekształcaniu przez tę wolę naszej zmysłowej natury tak, aby znajdowała się ona w stanach, które pozytywnie wspierają wolę. Uświadomienie sobie pełni zdolności tej woli pociąga za sobą przekształcenie naszej zwierzęcej natury sposobami, które zgadzają się z moralnością. „Obowiązkiem człowieka jest wydobywać się [dzięki pracy nad sobą] z surowego stanu swojej natury, ze zwierzęcości (*quoad actum*), coraz bardziej [wznosząc się] do człowieczeństwa, które jedynie czyni go zdolnym

³ Również w *Krytyce władzy sądenia*. Związek pism estetycznych Kanta z jego ujęciem uczuć znajdującym wyraz w tekstach etycznych został znakomicie omówiony przez Paula Guyera w książce *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge 1993, Cambridge University Press. Ostatni rozdział tej książki koncentruje się ponadto wyłącznie na ujęciu uczuć w tekstach etycznych. Omówienie tej książki można znaleźć w moim artykule *Reasons and Feelings in Kantian Morality*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1995, 55 (2), s. 369–377.

⁴ I. Kant, *MdS* 47–48/VI: 380; 63/VI: 394.

do wytaczania sobie celów”⁵. Krótko mówiąc, nasze człowieczeństwo jest zdolnością wyznaczania celów czyli przyjmowania racji na rzecz działania⁶. Doskonałość naszego człowieczeństwa (czyli dobra wola) polega na wyborze kierowanym przez własne zasady prawodawcze rozumu, czyli przez Imperatyw Kategoryczny. Jednak doskonałość polega również na rozwijaniu naszej natury tak, aby wspierać ten motyw moralny. Kant stawia sprawę następująco:

Jeżeli o doskonałości przysługującej człowiekowi w ogóle (a właściwie człowieczeństwu) mówi się, że uczynienie jej swoim celem jest samo w sobie obowiązkiem, to należy ją łączyć z tym, co może stanowić s k u t e k działania człowieka, a nie z czymś, co jest jedynie darem, który musi on zawdzięczać naturze; inaczej bowiem nie byłaby ona obowiązkiem. Ten obowiązek nie może zatem polegać na niczym innym jak na k u l t y w o w a n i u jego władz (lub naturalnych predyspozycji) [...]. Zarazem jednak [ten obowiązek] polega także na kultywowaniu jego w o l i (moralnej podstawy umysłu), tak aby czyniła zadość w ogóle wszelkim obowiązkom⁷.

W tym miejscu Kant antycypuje rozdzielenie obowiązku dążenia do własnej doskonałości na obowiązek naturalnej doskonałości oraz obowiązek moralnej doskonałości. Obowiązek naturalnej doskonałości, o czym była już mowa, nie polega jedynie na powstrzymaniu się, ale też na pozytywnym kultywowaniu oraz przekształcaniu swych zdolności. Kant miał tu na myśli przede wszystkim „władze duchowe, duszy i ciała, jako środki do wszelkich możliwych celów”. Władze duchowe wyszczególnił później jako obejmujące rozumienie i rozumowanie; władze duszy jako obejmujące zdolności „pamięci, wyobraźni i tym podobnych”; oraz władze ciała jako obejmujące naszą zwierzęcość, której zachowanie wymagane jest dla „ożywiania zwierzęcia w człowieku”⁸. Co zaskakujące, Kant w tym miejscu wśród władz naturalnych nie wylicza zdolności emocjonalnych, które są pomocne w spełnianiu naszego obowiązku dążenia do doskonałości moralnej. Jaki by nie był powód tej nieobecności⁹, zostaje ona szybko naprawiona, kiedy to rzeczywiście znajdujemy bezpośrednie i rozszerzone odwołanie do pojęcia kultuowanych uczuć jako należących do zasobów, z których musimy korzystać wypełniając inny z naszych obowiązkowych celów, a mianowicie wspieranie szczęśliwości innych. W omówieniu tego celu pojawia się systematycznie twierdzenie, że

⁵ I. Kant, *MdS* 55/VI: 387.

⁶ Zob. *MdS* 60–61/VI: 392.

⁷ *MdS* 54–55/VI: 386–387.

⁸ *MdS* 118–119/VI: 445. Kantowski podział władz duchowych, duszy i ciała stoi w sprzeczności z typowym podziałem dóbr przez Arystotelesa na dobra duchowe, dobra cielesne oraz dobra zewnętrzne. Cnota dotyczy dóbr duchowych; zdrowie i siła byłyby dobrami cielesnymi, sprzyjającymi cnotcie i mogą być wewnętrznie wartościowe, jednak nie stanowią części cnoty. Dobrami zewnętrznymi byłyby takie rzeczy jak bogactwo, również sprzyjające cnotcie, ale nie mające wartości wewnętrznej.

⁹ P. Guyer, *op. cit.*, s. 376 przypisuje to zapożyczeniu przez Kanta Wollfiańskich kategorii doskonałości naturalnej.

mamy pochodne obowiązki kultywowania uczuć, takich jak radość i smutek, pomocnych w realizacji obowiązku przysparzania innym dobra oraz innych celów pochodnych względem tego ogólnego obowiązku. Jak twierdzi Kant, „podatność na nie przysługuje człowiekowi już z samej natury. Jednakże używanie tych uczuć jako środków służących czynnej i rozumnej życzliwości jest nadto szczególnym, choć tylko warunkowym obowiązkiem”¹⁰. Obecnie łatwo już spostrzec, że kultywowanie tego rodzaju uczuć staje się częścią zasadniczego projektu doskonałości naturalnej, wspierającej naszą doskonałość moralną oraz względem innych.

Do przytoczonego powyżej fragmentu Kant dodaje, że jako istota ludzka człowiek ma obowiązek kultywowania swojej woli „aż do n a j c z y s t s z e j dyspozycji cnoty, w której obowiązujące normy (*Gesetz*) stają się zarazem pobudką jego działań zgodnych z obowiązkiem”¹¹. Naszą uwagę zwraca w tym miejscu to, że wraz z rozwijaniem swych talentów i zdolności emocjonalnych jako części cnoty (a więc pojmując cnotę wedle modelu antycznego jako empiryczne przedsięwzięcie polegające na wyrabianiu charakteru), mamy jednak rozwijać w sobie czystsza postawę cnoty, która jest ugruntowana w racjonalnej naturze osób jako ustanawiających cele i prawodawców moralnych i która jest na wymogi tej natury wrażliwa. To właśnie ten interes moralny, czyli zainteresowanie w działaniu na podstawie zasad moralnych ze względu na nie same, kieruje naszą wolą, jako kryterium oraz motyw, w realizacji działań obowiązkowych i dozwolonych. Musimy zatem kultywować naszą naturalną wrażliwość i jej podobne zdolności po to, aby wspomagać naszą zdolność prawodawczą. Ta ostatnia pozostaje jednak w najczystszymszym sensie źródłem moralności. I znowu wszystko to zdaje się umniejszać znaczenie uczuć. Czy w takim razie rozszerzenie przez Kanta pojęcia cnoty nie ma większego znaczenia?

Nie sądzę, żeby tak było. Można patrzeć na Kanta jak na kogoś po wielokroć powtarzającego tezę, że ostateczna racja przedsięwzięcia moralnego musi leżeć w *autorytecie* rozumu, bez zaprzeczania, iż autorytet ten może kształtować tę naturalną wrażliwość zdolną do odpowiadania nań. W tej interpretacji bardziej kluczowy jest autorytet prawa moralnego niż jego czystość czy wystarczalność dla pełnej podmiotowości moralnej¹². Możliwe jednak, że Kant posuwa się dalej. Można go również postrzegać jako tego, który twierdzi, że ta zdolność do odpowiadania na wyzwania moralności, ze względu na jej zakorzenienie w racjonalnej naturze osób, najlepiej rozwija się u kogoś, kto kultywował te współdziałające zdolności emocjonalne. W *Metafizycznych podstawach nauki o cnotie* nacisk położony jest na to, *kto* będzie postępował w moralnie wartościowy sposób motywowany czystą postawą cnoty¹³. Chodzi tu o to, że to, co możemy zrobić, aby zwiększyć

¹⁰ *MdS* 134/VI: 456.

¹¹ *MdS* 55/VI: 387; podkr. N. S. (przyp. tłum.).

¹² Ang. [*moral agency*] dalej tłumaczymy jako „podmiotowość moralną”, czyli posiadanie statusu kogoś, komu można przypisać zdolność do działania.

¹³ Herman (s. 13) również zwraca na to uwagę.

swoje szanse na bycie częścią kręgu takich osób, to kultywowanie uczuć, które nie sprzeciwiają się motywowi obowiązku, a nawet w sposób pozytywny mu sprzyjają. Tego rodzaju uczucia same w sobie nie stanowią wyrazu najczystszej postawy cnoty w tym sensie, że nie są najwyższym źródłem właściwych racji dla zrobienia tego, co jest wymagane, lub ustalenia, co jest moralnie dozwolone. Są jednak tą warstwą charakteru, która mimo wszystko może najlepiej wspierać motywację moralną. Kwestię tę łatwo przeoczyć, jeśli będziemy upierać się przy twierdzeniu, że uczucia stanowią wyłącznie wyraz własnego interesu.

Z tego punktu widzenia ważne jest zrozumienie, jak ta konstrukcja wspomagająca mogłaby wyglądać. Podążając za ogólnikowymi sugestiami Kanta, możemy naszkicować kilka sposobów, w jakie uczucia spełniają rolę wspomagającą. Po pierwsze, uczucia służą jako sposoby zwracania uwagi [*modes of attention*], które pomagają nam wykryć, co jest moralnie doniosłe w okolicznościach, w jakich się znajdujemy, a zatem zlokalizować możliwe momenty, w których należy podjąć moralnie dozwolone i wymagane działania¹⁴. Współczucie, na przykład, zwraca naszą uwagę ku cierpieniu lub potrzebie. Z troską i czujnością zwracamy uwagę na to, co umknęło niezaangażowanemu rozumowi bądź obserwacji. Jak wszystkie uczucia skłonności te muszą być kultywowane, żeby dobrze służyć moralności. Mamy, jak stwierdza Kant, naturalną podatność do odczuwania przyjemności i bólu innych¹⁵. Musimy je kultywować — odwiedzać więzienia dłużników i szpitala¹⁶ — po to, żeby właściwie ukierunkować ową wrażliwość, w tym przypadku na okoliczności niedostatku i biedy, które dają potencjalną okazję do bycia dobroczynnym. Niewprawne współczucie równie dobrze może nie iść w parze z interesem moralnym. Ogólnie mówiąc, chodzi o to, że spojrzenie moralne, które powszechnie łączymy z charakterem moralnym, zwykle działa za pośrednictwem wrażliwości emocjonalnej. Zdolność do odczuwania smutku przygotowuje nas do tego, by dostrzegać ludzką żalobę i stratę, zdolność do odczuwania żalu uczy nas zauważania, iż inni cierpią w sposób, który często wydaje się niezasłużony. Ujmując rzecz ogólnie: uczucia pomagają nam wysledzić moralnie istotne „informacje”; nie dzieje się to jednak w sposób nieodwołalny, lecz stanowi punkt wyjścia dla moralności. Podmiotowość moralna, kiedy zaczynamy od wyboru, a nie od tego, co ujmujemy jako okoliczności dla wyboru istotne. A w tym, co weźmiemy pod uwagę, ważną rolę odgrywają uczucia.

Po drugie, nie tylko rzeczywiście interpretujemy okoliczności za pośrednictwem uczuć, ale także za ich pośrednictwem *reagujemy* na nie. Okazane uczucie jest nośnikiem lub *sposobem komunikowania* zainteresowania moralnego. Za

¹⁴ Dalsze uwagi dotyczące tego poglądu, zob. B. Herman, *The Practice of Moral Judgment*, rozdz. 4 oraz O. O'Neill, *The Power of Example*, [w:] *idem, Constructions of Reason*, Cambridge 1989, Cambridge University Press. Omawiam tę kwestię w nawiązaniu do etyki Arystotelesa w *The Fabric of Character*, Oxford 1989, Oxford University Press, rozdz. 2.

¹⁵ *MdS* 67–68/VI: 399; 133/VI: 456.

¹⁶ *MdS* 134/VI: 457.

pośrednictwem uczuć komunikujemy czy też *sygnalizujemy* innym zainteresowanie moralne w sposób dostosowany do konkretnych okoliczności oraz potrzeb. Przyjmuję, że w twierdzeniach Kanta zawiera się teza, iż uczucia życzliwości są środkami do wypełniania obowiązku dobroczynności¹⁷. W interpretacji tej chodzi nie o zlokalizowanie tego, co moralnie doniosłe, za pośrednictwem uczuć, lecz głównie o zrobienie tego, co słuszne, zajmując właściwą postawę emocjonalną. Kant nie podkreśla tego stwierdzenia tak, jak czyni to Arystoteles, jednak za jego spostrzeżeniami kryje się więcej, niż zazwyczaj dostrzegają komentatorzy. Jak niekiedy ujmuje to Kant, uczucie jest „szatą zdobiącą cnotę”. Tę ogólną kwestię można łatwo zauważyć w następującym fragmencie z *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*:

Jakkolwiek uszlachetnionej ludzkości zasady te mogą się wydać nieznaczące, szczególnie, jeśli się je porówna z czysto moralnymi, to jednak wszystko, co służy towarzyskości, choćby opierało się tylko na maksymach czy zachowaniach, które się podobają, jest szatą zdobiącą cnotę, godną polecenia tej ostatniej również w poważniejszym względzie. *Purytanizm cynika i umartwienie ciała pustelnika*, pozbawione korzyści płynących z życia towarzyskiego, to zniekształcone postacie cnoty, niezachęcające do niej. Opuszczone przez Gracje, nie mogą rościć sobie pretensji do człowieczeństwa¹⁸.

Kant nie mówi tu wprost o uczuciach, choć stawia sprawę jasno we fragmencie będącym paralełą do zacytowanego z *Metafizycznych podstaw nauki o cnotcie*. „[...] przyjemność w towarzystwie innych, zgodność, wzajemna miłość i szacunek” są sposobami na to, „aby towarzyszkami cnoty stały się Gracje. Doprowadzenie do tego jest samo obowiązkiem cnoty”¹⁹. Uczucia tego rodzaju *wzmacniają i uwydatniają* treść zasady moralnej, przedstawiając cnotę w bardziej namacalny i przyjemny sposób. Czynią bardziej atrakcyjną moralność, która w swojej czystszej postaci może zyskać niewielu zwolenników. Edukacyjny wymiar tej estetyki jest niewątpliwy²⁰. Cnota odgrywa rolę edukacyjną. To, co ma służyć za wzór cnoty, musi być rozsądne pod względem praktycznym i pedagogicznym. Cnotliwy charakter musi być czymś, co moglibyśmy podziwiać i co mogłoby zachęcać do jego naśladowania. Pociągająca estetyka cnoty zaleca cnotliwe życie zarówno sprawcy, jak i beneficjentowi jego działania, oraz trwale wzmacnia wartość takiego życia w obrębie wspólnoty²¹.

¹⁷ *MdS* 133/VI: 456.

¹⁸ *Anth.* 238/VII: 282.

¹⁹ *MdS* 153/VI: 473.

²⁰ Dla ujęcia cnoty jako moralnego ornamentu (*moralische Zutat*) zob. *MdS* 141/VI: 463; chociaż Kant nie odnosi się w tym miejscu konkretnie do afektywnych elementów cnot.

²¹ Dalsze uwagi dotyczące tego poglądu zob. I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. M. Żelazny, [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, Antyk, s. 72–73. Chociaż Kant podkreśla znaczenie estetyki w przekazywaniu cnoty innym, przestrzega przed zadowalaniem się

Jest to pozytywny sposób postawienia sprawy. Jednakże uwagi Kanta o *estetyce* uczuć zdradzają swoistą ambiwalencję. Istotnie, w powyższym fragmencie z *Metafizycznych podstaw nauki o cnocie* przechodzi do stwierdzenia, że uczucia są „jedynie rzeczami zewnętrznymi” lub dosłownie „tworami ubocznymi” nadającymi zewnętrzny pozór cnocie. Wydaje się, że na obecnym etapie chodzi o to, że uczucia są po prostu dekoracyjnym ornamentem — *uwypatniają* moralność, ale wyłącznie jako ozdobne wykończenie. To coś niewiele więcej niż ozdoba, skoro ich nieobecność pozostawia rdzeń moralności nienaruszonym. Również w innych miejscach Kant sugeruje, że uczucia zapewniają jedynie moralność *faute de mieux*. Składają się one na wczesny etap rozwoju moralnego, prowizoryczną moralność, która ma zostać zastąpiona, kiedy rozum stanie się nareszcie w wystarczającym stopniu dojrzały do przejścia rządów. „Mądrością natury było jednak — powiada Kant — zaszczerpienie nam zadatków do współczucia, by mogły prowizorycznie trzymać wodze, nim rozum osiągnie należyłą siłę”²². Nie trzeba szukać daleko, żeby znaleźć jeszcze inne uwagi marginalizujące uczucia. Jest ich bardzo wiele, często pojawiają się tuż obok tych uznających moralną korzyść z uczuć. Jest to część dobrze znanego u Kanta wahania się w kwestii uczuć i należy do wysoce retorycznego stylu, po który sięga przy omawianiu uczuć. Jednak być może negatywną postawę Kanta względem uczuć można najlepiej zrozumieć jako część przeciwstawienia, w którym warunkowa wartość uczuć zostaje przeciwstawiona bezwarunkowemu dobru motywu moralnego. Zgodnie z tym poglądem Kanta, uprzejmość, współczucie i tym podobne zyskują swoją wartość moralną w sposób pochodny. Osobie, która poddaje swoje działania ograniczeniom i czyni to, co jest obowiązkiem w odpowiedzi na wymagania prawa moralnego, zapewniają one atrakcyjne, rzeczywiście ludzkie sposoby wyrażenia tego zainteresowania. Jednakże same w sobie i same z siebie, poza rolą, jaką pełnią w uporządkowanej koncepcji charakteru (ugruntowanego w prawodawczym rozumie), nie przekazują treści moralnej; albowiem same w sobie i same z siebie uczucia te nie są szczególnymi odpowiedziami na naszą racjonalną podmiotowość i płynące z niej

samym pozorem cnoty w nas samych: „Nawet pozorowanie dobra wobec innych jest coś warte [...]. Bez żadnych skrupułów należy natomiast pozbyć się pozorowania dobra w s o b i e s a m y m , zrywając zasłonę, którą samolubstwo okrywa ułomności moralne” (*Anth.* 32/VII: 153; por. *Anth.* 47–48/VII: 244–245). Zauważmy również, że powyższe uwagi dotyczące edukacyjnej wartości estetyki emocjonalnej kłócą się z bardziej surowymi uwagami w *Religii w obrębie samego rozumu* oraz *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, w których Kant podkreśla edukacyjną wagę „czystego” przykładu cnoty jako modelowego wzorca dla dzieci: *Rel.* 44; *G* 36n/IV: 411n; *G* 59n/IV: 427n. Znakomite współczesne omówienie roli komunikacji emocjonalnej we wczesnym etapie moralnego rozwoju zob. S. I. Greenspan, *The Development of the Ego*, Madison, CT 1988, International Universities Press, zwł. s. 36.

²² *Anty.* 196–197. Wyraźne są tu echa stoików. W ujęciu stoickim, rozumność osiągamy późno; stoicy utrzymują w dodatku, że nie mamy prawdziwych uczuć, dopóki nasz rozum nie jest dojrzały. Kant odrzuca drugą część tego twierdzenia, ponieważ odrzuca kognitywne ujęcie uczuć przedstawione przez stoików.

roszczenia. Znamienne jest to, że Kant uznaje, iż uczucia *mogą* odpowiadać na ten fakt. Jako właśnie takie uczucie traktuje szacunek (jego uwagi na ten temat wkrótce omówimy). Jest to uczucie rejestrujące i wyrażające najczystsze moralne zainteresowanie osobą jako racjonalnym podmiotem działającym, a tym samym jako autorem prawa moralnego. Mimo to, inne, bardziej związane z kontekstem, uczucia, choć nie „odpowiadają” moralnie w ten sam czysty sposób, niemniej stanowią nieodzowną część praktyki moralnej przez to, że łączą nas w namacalny sposób ze specyfiką życia ludzkiego oraz że za ich pośrednictwem przekazujemy ten związek innym. Są zdolne przynajmniej do odpowiadania na *uwarunkowania* moralności, jeśli nie na to, co *ugruntowuje* naszą moralność.

Po trzecie wreszcie, uczucia odgrywają rolę motywacyjną. Dla kantysty pytanie brzmi oczywiście: czy uczucia odgrywają jakąś rolę jako *motyw moralny*? Możemy bowiem uważać uczucia w ich dwu innych rolach za jedynie wspomagające — za wspierające motyw obowiązku — poprzez udzielanie nam pomocy w lokalizowaniu tego, co moralnie doniosłe, a następnie dopomaganie nam w realizowaniu moralnie wymaganych działań w sposób charakterystyczny dla ludzkiego zaangażowania. Czyniąc tak nie musimy twierdzić, że moralne działanie jako takie zostało *zrealizowane z emocjonalnego motywu*. Przeciwnie, obowiązek, czyli działanie na podstawie zasady, pozostaje motywem moralnym. Oznacza to, że — ujmując rzecz z perspektywy Kantowskiej — będąc podmiotem mającym motyw moralny, dysponuję racją (żeby, powiedzmy, dla zysku nie wydawać patrioty w ręce tyrana), której podstawą nie jest współczucie, które akurat odczuwam, lecz to, że takie działanie jest złe, i to złe, ponieważ polega na manipulowaniu cudzą racjonalną zdolnością do działania. Motywacja emocjonalna jest pozamoralna. Wedle niektórych, pozamoralna motywacja może być obecna, nie zmienia to jednak faktu, że nie stanowi ona centrum moralności czy moralnej wartości działania²³.

Wydaje się jednak, że jest coś arbitralnego w przyznaniu uczuciom takiej roli w cnocie, że zostają one pozbawione roli motywacji moralnej, zwłaszcza gdy zdamy już sobie sprawę, że jako ukształtowane [*cultivated*] uczucia, są one wrażliwe na autorytet rozumu jako ostatecznego źródła wartości moralnych. Prawdopodobnie ograniczenie to wiąże się z tezą Kanta, że racje oparte na uczuciu są wyłącznie *przypadkowo* powiązane ze słusznością działania. Przypuśćmy jednak, że można tak ukształtować współczucie, aby działanie ze względu na nie polegało na trosce o słuszność działania oraz o roszczenia zgłaszane względem kogoś przez innych z uwagi na ich podmiotowość. A także, że w działaniu motywowanym współczuciem możemy rozróżnić potrzeby, które należy zaspokoić od tych, których zaspokajac nie należy. W takim ujęciu, maksyma mająca podstawę we współczuciu zdawałaby się posiadać treść i wartość moralną. Współczucie nie byłoby już jedynie przypadkowo związane z moralnością²⁴. Można by w tym miej-

²³ Zob. np. B. Herman, rozdz. 1.

²⁴ Jestem wdzięczna Andy'emu Reathowi za pomoc w sformułowaniu tej kwestii.

scu zgłosić zastrzeżenie, że to wciąż rozum dokonuje tego rozróżnienia, oraz że współczucie nigdy nie mogłoby być tak całkowicie wrażliwe na wymagania rozumu, żeby ten, by tak rzec, mógł w pełni zinternalizować zasadę moralną. Może być w tym odrobina racji. Nasze współczucie może obejmować okoliczności szersze bądź węższe niż nasze moralnie uzasadnione racje na rzecz bycia dobroczyнным. *Samodzielnie* może ono nie naprowadzić nas na moralne znaczenie doniosłości „informacji”, które rejestruje, ale może też wieść do działań odpowiadających wymogom moralności. Mimo to jednak, jako coś na kształt kompromisu, możemy chcieć utrzymywać, że działanie ze względu na współczucie jest właściwie regulowane przez troskę o słuszność działania, a zatem że w pełni emocjonalnie urzeczywistniona odpowiedź ma wartość moralną.

Z tej Kantowskiej koncepcji moralnego znaczenia uczuć wypływa kilka konsekwencji. Chociaż istnieje tradycja postrzegania uczuć związanych z cnotą jako w pierwszym rzędzie podpadających pod pojęcie przyjemności pochodnej, płynącej z bezkonfliktowego przywiązania do moralności, powyższe omówienie sugeruje, że koncepcja uczuć idąca tym tropem będzie o wiele za uboga²⁵. Efektywna podmiotowość moralna wymaga *zwyklej* emocjonalnej wrażliwości ukształtowanej tak, by *rejestrować i wyrażać* wymogi moralności w sposób zależny od kontekstu. Stoicki pogląd, który Kant powtarza, że sam obowiązek wystarcza do zrobienia tego, co słuszne (i że właśnie to zdaniem Kanta rodzi przyjemność), może uniemożliwiać uczuciom odegranie roli motywów moralnych, nie pozbawia ich jednak innych, omówionych już, funkcji. Aby te funkcje pełnić, potrzeba szerokiego zakresu uczuć, daleko szerszego niż ten, który obejmuje wyłącznie moralną radość z wolnego od niechęci działania na podstawie zasad moralnych. Samo pojęcie moralnego zadowolenia czy radości najzwyczajniej nie oddaje bogactwa w pełni emocjonalnego zaangażowania charakteryzującego cnotę zakorzenioną w poznawczych i motywacyjnych [*attitudinal*] podstawach potocznych uczuć. W mojej interpretacji *Metafizycznych podstaw nauki o cnocie* to właśnie kulturowanie tej bardziej różnorodnej palety uczuć jest tak bardzo ważne dla kształtowania cnoty. Zadowolenie zaś, które wypływa z działania z obowiązku pozbawione resentymentu, samo zależy od żywienia tych poszczególnych potocznych uczuć składających się na ogólną część praktyki moralności. Choć być może jest to możliwe, byłoby czymś osobliwym sądzić, że jednostka mogłaby zrobić to, co słuszne, „z radością” jedynie pod nieobecność przeciwnych skłonności, a nie przy udziale wpierających uczuć, które wyczulają podmiot na okazje do moralnego działania oraz które jemu samemu i innym w sposób afektywny ujawniają jego troskę o moralność.

²⁵ Twierdzenie samego Kanta na temat tego ujęcia przyjemności czy radości, zob. jego słynną odpowiedź Schillerowi w *Religii w obrębie samego rozumu* (Rel. 43n); również *MdS* 162–165/VI: 483–485.

Idąc tym tropem, należy podkreślić, iż w *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie* Kant uważa te empiryczne pomoce dla zainteresowania moralnego nie tylko za naturalne konsekwencje przywiązania do ideałów moralnych, ale i za cele, które mamy pozytywny obowiązek wspierać²⁶. Wzmacnia to pogląd, który odnajdujemy we wcześniejszych *Wykładach z etyki*. Tam Kant mówi cokolwiek paradoksalnie, że obowiązek *staje się* skłonnością:

nakaz miłości wobec naszych sąsiadów stosuje się w ramach ograniczeń zarówno do miłości z obowiązku [miłość praktyczna], jak i do miłości powodowanej skłonnością [miłość patologiczna]. Jako że jeżeli kocham innych z obowiązku, wraz z biegiem czasu znajduję w tym upodobanie i moja miłość, pierwotnie zrodzona z obowiązku, staje się skłonnością²⁷.

Teza tego wczesnego tekstu głosi, że obowiązek się naturalizuje. Działając z obowiązku, podmiot stopniowo rozwija te pozytywne, należące do fenomenów podstawy stanowiące bazę obowiązku; prawdopodobnie są to zarówno zależne od kontekstu uczucia, takie jak życzliwość czy miłość, jak i ogólna pogoda ducha — a *fröhliche Hertz* — wypływająca z jednolitego charakteru moralnego. *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie* (napisane około dwadzieścia lat później) odwołują się do tych psychologicznych zasad wdrażania w cnotę, ale wzmacniają samą tezę. Nie wystarczy pojmowanie dobroczynności lub miłości jako naturalnej konsekwencji maksym dobroczynności zrodzonych przez obowiązek. Mamy też pozytywny obowiązek kultywowania tych uczuć. Mamy obowiązek wspierać je aktywnie jako obowiązki pochodne względem ogólnego obowiązku dobroczynności²⁸. Krótko mówiąc, mamy moralny obowiązek „naturalizowania” obowiązku²⁹. Jest to ni mniej, ni więcej tylko obowiązek doskonalenia naszej natury, stanowiący część składową obowiązku doskonalenia moralnego. Musimy postanowić aktywnie zaangażować się w moralne kształtowanie swych uczuć.

Zatem w *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie* głównym przedmiotem zainteresowania jest to, co możemy zrobić, żeby stać się takim rodzajem osób, które są trwale zainteresowane moralnością. Ponownie pojawia się Arystotelesowskie ujęcie stabilnego i niezawodnego charakteru zakorzenionego we właściwych uczu-

²⁶ Guyer podkreśla ten punkt w swojej analizie Kanta.

²⁷ I. Kant, *Lectures on Ethics*, trans. L. Infield, Indianapolis 1963, Hackett, s. 197.

²⁸ Zob. P. Guyer, s. 366; *MdS* 1562–165/VI: 483–485.

²⁹ Nawet następujący fragment z *Uzasadnienia* wydaje się zgadzać z tą linią wyводу: [...] miłości ze skłonności nie można nakazać; ale czynienie dobrze z obowiązku, jakkolwiek nie popycha do tego żadna skłonność, a nawet przyrodzony i niepokonany wstręt temu się opiera, j e s t p r a k t y c z n ą a n i e p a t o l o g i c z n ą miłością, tkwiącą w woli a nie w pociągu uczucia, w zasadach postępowania a nie w tkliwym współczuciu, i tylko taka miłość może być przedmiotem nakazu; I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, *op. cit.*, s. 20: 399.

Przyjmuję, że Kant powtarza znane twierdzenie głoszące, że nie można nam nakazać posiadania określonych naturalnych zalet. Jest to kwestia zewnętrznej loterii. Jednak można nam nakazać miłość ze skłonności, jeśli oznacza to kultywowanie tego, co z natury już posiadamy.

ciach. Tyle że z punktu widzenia Kanta uczucia te są regulowane przez zainteresowanie, który wykracza poza wąskie skupienie się na zwykłych uczuciach — poza odpowiedzi na potrzebę, stratę, wspólne interesy, atrakcyjność oraz wszystkie te zwyczajne konteksty, na które reagujemy uczuciowo. Żeby ich kultywowanie było właściwe, uczucia muszą ostatecznie być wrażliwe na nakazy rozumu jako źródła podmiotowości moralnej. Tak więc, przykładowo, współczucie służy dobroczynności, ponieważ rozpoznanie cudzej frustracji lub bólu to sposób na dostrzeżenie, jak należy postąpić, aby wesprzeć poczucie innych, że są podmiotami, które mogą sensownie ustanawiać i realizować cele. Współczucie pomaga nam dotrzeć do moralnych roszczeń, które inni zgłaszają wobec nas, jednakże samodzielnie współczucie nie stanowi bezpośredniej czy pełnej odpowiedzi moralnej. (Choć wedle nieco nieortodoksyjnego poglądu rozważanego wcześniej, samo może mieć treść moralną, o ile jest całościowo kultywowane w sposób, w który w pełni internalizuje zasady moralne). Wedle poglądu Arystotelesa natomiast, odpowiadanie na sytuację innych współczuciem, życzliwością, wspaniałomyślnością oraz innymi uczuciami (w sposób wypośrodkowany, czyli właściwie określony lub „odpowiedni”) właśnie *jest* moralną odpowiedzią, ponieważ nie istnieje żaden inny czystszy lub bardziej oparty na zasadach sposób uchwytywania tego, co czyni jakieś działanie słusznym. Uczucia, po przekształceniu przez wyrabianie ich w sposób zgodny z ogólnymi wymaganiami dobrego życia, same ucieleśniają odpowiedź moralną. Również Kant uznaje, że moralność staje się sprawcza i zdolna do rozróżnień *za pośrednictwem* odróżniania realizowanego przy pomocy uczuć. Jednak wartość prawa moralnego oraz fundamentalnego pojęcia wolnej, praktycznej podmiotowości wpływają kształtująco i regulująco na zwykłe uczucia. W projekcie Arystotelesa, przeciwnie niż u Kanta, nie ma porównywalnej wartości wyższego rzędu, do której należy się odwoływać, którą można by wyabstrahować z czyjejś sytuacji oraz ze zdolności podmiotu do odpowiadania na położenie kogoś znajdującego się w tych okolicznościach³⁰. Nie istnieje żaden interes moralny, który kieruje nas ku osobie jako takiej, niezależnie od podzielanej koncepcji dobra lub kontekstu.

Zanim pójdziemy dalej, chcę zatrzymać się na moment i dokonać podsumowania. Do tej pory przekonaliśmy się, że uczucia są *warunkami koniecznymi* działania z motywu obowiązku. W niektórych przypadkach pełnią rolę instrumentalną (poznawczą) niezbędną do działania ze względu na interes moralny; w innych

³⁰ Na przykład współczucie i dobra wola są uczuciami altruistycznymi. Są nakierowane na korzyść innego bez dalszego motywu. Wychodzą naprzeciw osobie, której *ja* mogę odpowiedzieć. W przypadku żalowania kogoś muszę do pewnego stopnia pomyśleć, że również ja mógłbym cierpieć z powodu tego rodzaju straty, a w przypadku przychylności, podziwiać lub identyfikować się z taką osobą (zob. Arystoteles, *Retoryka* II.9; Arystoteles, *Etyka nikomachejska* IX.5 [dalej oznakowana jako *NE*]). Rzecz w tym, że odpowiedź ta nie dociera do osoby jako takiej, lecz do osoby w lokalnym kontekście, do którego mogę się odnieść. Dostrzeżemy to wyraźniej, kiedy uświadomimy sobie, że zdaniem Arystotelesa przyjaźń obywatelska ustanawia granice dla tych, wobec których znajdujemy się w stosunku sprawiedliwości (zob. *Etyka eudejmejska* 1242 a 21nn).

mają wartość wewnętrzną jako sposoby działania i nadawania ludzkiego oblicza zainteresowaniu moralnemu. Będę dowodzić, zwłaszcza w świetle tego ostatniego stwierdzenia, że uczucia kształtują cnotę w jej ludzkim wcieleniu. Ujmując rzecz bardziej ogólnie, możemy powiedzieć, że Kantowska cnota, zgodnie z tym stanowiskiem, jest hierarchicznie uporządkowaną złożoną całością, której podstawowym składnikiem jest dyspozycja do działania na podstawie zasad moralnych ze względu na nie same i której pozostałe części składowe zawierają ukształtowane naturalne zdolności, takie jak uczucia, które wspierają tę dyspozycję. Powiedzieć, że ukształtowane uczucia są częścią cnoty, to rozszerzyć tezę samego Kanta zawartą w *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie*, gdzie mówi się o tym, że uczucia mogą stać się „praktyczne” czy „moralne”, a nie jak dotąd jedynie „patologiczne”.

II. Cnota jako uporządkowana złożona całość

(*Religia w obrębie samego rozumu*)

Ujęcie cnotliwego charakteru jako hierarchicznie uporządkowanej złożonej całości, której częścią konstytutywną są ukształtowane uczucia, znajduje oparcie w najważniejszym fragmencie z *Religii*³¹. Nacisk kładzie się tutaj na to, że dobry charakter ma strukturę regulatywną; jest uporządkowaną, złożoną całością, w której pobudki oparte na skłonnościach nie są potępiane, lecz raczej warunkowane i przekształcane³². Krótko mówiąc, Kant wyróżnia trzy *Anlage* czyli predyspozycje do dobra, charakteryzujące ludzką naturę: predyspozycję do zwierzęcości (jako jedynie istotę żywą), predyspozycję do człowieczeństwa (jako istotę żywą i racjonalną) oraz predyspozycję do osobowości (jako istotę racjonalną i odpowiedzialną)³³. Predyspozycja do zwierzęcości dotyczy miłości własnej wyrażanej w naszych impulsach do samozachowania, rozmnażania gatunku oraz do podstawowej towarzyskości. Predyspozycja do człowieczeństwa jest formą miłości własnej wyrażanej w dążeniach kulturowych, społecznej zależności od innych i rywalizacji z nimi. Predyspozycja do osobowości to zdolność do czynienia samych siebie moralnie odpowiedzialnymi dzięki uzasadnianiu własnych działań w kategoriach prawa moralnego oraz dzięki działaniu z szacunku dla jego wymogów. Wszystkie te dyspozycje są „pierwotnymi” częściami naszej ludzkiej natury, które — o ile zostaną właściwie przekształcone i uporządkowane — stanowią część bardziej pojemnej, złożonej koncepcji charakteru moralnego.

Wszystkie te predyspozycje w człowieku są nie tylko (negatywnie) *dobre* (nie sprzeciwiają się prawu moralnemu), lecz są także predyspozycjami do dobra (wymagają przestrzegania prawa). Są one *pierwotne*, ponieważ należą do możliwości ludzkiej natury. Dwóch pierwszych człowiek może używać wprawdzie niezgodnie z celem, ale żadnej z nich nie może wykorzystać [*vertiligen*]. Przez

³¹ *Rel.* 21–23; 31.

³² Zob. też *KpV* 92–93/V: 89–90.

³³ *Rel.* 22; pol. 47.

predyspozycje jakiejś istoty rozumiemy zarówno jej części składowe, jak i takie formy ich połączenia, które są wymagane, aby była ona tą właśnie istotą³⁴.

Znów mamy do czynienia z zasadniczo antycznym projektem porządkowania i harmonizowania części ludzkiej *psyche* czy duszy. Dobrze uporządkowana dusza nie jest po prostu duszą wolną od przeciwnych [moralności] pobudek. Celem jest przekształcenie naszej miłości własnej tak, aby wspierała i udoskonalała zgodność z prawem moralnym. Ponadto język Kanta nie pozostawia tu bardziej niż gdzie indziej wątpliwości, że ukształtowane władze i zdolności naturalne nie są po prostu koniecznymi, instrumentalnymi *warunkami* moralnej podmiotowości, lecz koniecznymi, hierarchicznie uporządkowanymi *częściami* (*Bestandstücke*) oraz „elementami” (*Elemente*) charakteru jako całości lub trwałej (pierwotnej) dyspozycji (*Bestimmung*) istoty ludzkiej do osiągnięcia dobra moralnego. Wspierają one osobowość moralną wewnątrz szerszego, złożonego pojęcia tego, co to znaczy być moralnie dobrą osobą. Władze i zdolności naturalne, które w braku kierownictwa podpadają pod zasady miłości własnej, mogą stanowić elementy wspierające moralny charakter, jeśli zostaną przekształcone we właściwy nawyk i uporządkowane. Nie chodzi tu o wyeliminowanie konfliktów albo utrzymywanie, że przekształcanie uczuć zawsze stanowi trudność. Charakteryzuje nas „nietowarzyska towarzyskość”, pisze zwięźle Kant w innym miejscu³⁵, a decyzja o tym, żeby na nowo uporządkować swoje pobudki („rewolucja w usposobieniu”) czyni jednostkę całkowicie „podatną” na dobro. Tylko w „ciągłym działaniu i stawianiu się” staje się ona „dobrym człowiekiem”³⁶.

W tym sensie zmiana ta może być uważana za rewolucję. Natomiast w ocenie ludzi, którzy siebie i siłę swoich maksym mogą oszacować jedynie według przewagi, z jaką górują w czasie nad zmysłowością, zmiana ta jest jedynie nieprzerwanym dążeniem do poprawy, a przeto widziana jest jako stopniowe korygowanie (*Reform*) skłonności do zła, czyli błędnego sposobu myślenia³⁷.

Cnota nie wymaga po prostu wybierania charakteru, lecz wybierania kierunku, w jakim pójdzie nawyk, bez względu na to, jak bardzo podejrzliwy może się wydawać Kant wobec idei cnoty jako stanu wynikającego z nawyknięcia³⁸.

³⁴ *Rel.* 49, podkr. N. S.

³⁵ I. Kant, *Idea for a Universal History*, [w:] *On History*, ed. L. W. Beck, Indianapolis 1963, Bobbs-Merrill, s. 15; I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przeł. M. Żelazny, [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii, op. cit.*, s. 34.

³⁶ *Rel.* 72.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ W swojej krytyce Arystotelesa Kant często zdaje się myśleć o nawyku jako wytwarzającym bezmyślność, której brakuje intelektualnej struktury niezbędnej do wrażliwego osądu moralnego. Zatem, przykładowo, zob. uwagi Kanta w *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie* (*MdS* 50–51/VI: 383), gdzie wyraźnie nie udaje mu się docenić poglądu Arystotelesa, twierdzącego, że godne zaufania i stabilne nawykowe stany cnoty jako takie kształtowane są i wyrażane za pośrednictwem

Cóż jednak obecnie możemy powiedzieć o wartości tej bardziej złożonej koncepcji cnoty? Czy cnotliwe uczucia, a mówiąc bardziej ogólnie, uporządkowany charakter wspierający motywację działania z obowiązku, pretenduje do moralnej wartości, czy też wartość moralna jest ograniczona do (jak to ma miejsce w *Uzasadnieniu*) działania zgodnego z obowiązkiem, dokonanego z motywu obowiązku, niezależnie od obecności uczuć, czy to wspomagających go, czy działających przeciwnie? Nie sądzę, aby wyraźna odpowiedź na to pytanie znajdowała się tekstach Kanta, po części dlatego, że pojęcie wartości moralnej nie jest najważniejsze w *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie* czy *Religii w obrębie samego rozumu*, tak jak jest w pierwszym rozdziale *Uzasadnienia metafizyki moralności*. W tych późniejszych pracach następuje przesunięcie w kierunku psychologicznej konstytucji osoby, dla której działanie z obowiązku jako takie nie jest rzeczą o charakterze przypadkowym, lecz interesem trwale zakorzenionym w charakterze i w strukturze go wspierającej. Przesunięcie następuje w kierunku antropologii moralnej, w kierunku tego, jak możemy praktykować moralność, a nie wyłącznie tego, jak moralność jest możliwa. Jest to przesunięcie w kierunku cnoty. Jednakże z chwilą uczynienia cnoty głównym przedmiotem zainteresowania, pojęcie zasługi moralnej nakierowane na czystą podmiotowość czy dobrą wolę przestaje być łatwe do zastosowania. Ponieważ cnotliwy charakter będzie obejmował nie tylko wysiłek i działanie ze względu na cnotę (czyli w kategoriach Kanta siłę i męstwo), ale również talenty, z którymi ta postawa musi współdziałać. Pochwała ukierunkowana na cnotę może zwrócić się jedynie ku pewnej całości: *ukształtowanej naturze*. Cnotliwy charakter jest zawsze ucieleśniony, a zatem zawsze do pewnego stopnia ograniczony przez dary macoszej natury³⁹. Natomiast prawdziwa zasługa czy wartość moralna (niezależnie od tego, jak trudno jest określić rzeczywiste warunki jej przypisania), w zasadzie ma mieć na celu czystą podmiotowość polegającą na działaniu z zainteresowania moralnego, niezależnie od okoliczności specyficznych dla podmiotu i okoliczności zewnętrznych. W zakończeniu *Metafizycznych podstaw nauki o cnocie* znajduje się jednak fragment wart uwagi⁴⁰. Kant sugeruje tu w języku przywołującym w pamięci początek *Uzasadnienia*, że obowiązek spełniony bez udziału uczucia nie ma żadnej wartości wewnętrznej (*keinen inneren Wert*) i że tylko przy jego udziale może stać się chwalebny i god-

rozumu praktycznego. Pominięcie przez Kanta Arystotelesowskiego pojęcia mądrości praktycznej jest również ewidentne w jego charakterystyce zasady umiaru w *MdS* 103–104/VI: 432. Jednakże w obecnie rozważanym fragmencie z *Religii* Kant zdaje się daleko bardziej doceniać ogólne pojęcie nawyku. A już z pewnością w *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie*, pomimo swej krytyki Arystotelesa, odwołuje się do koncepcji cnoty, która *implicite* opiera się na stałym przekształcaniu charakteru przez wybór, doświadczenie oraz krytyczną praktykę trwającą w czasie. Omówienie Arystotelesowskiego ujęcia nawyku znajduje się w N. Sherman, *The Fabric of Character*, *op. cit.*, rozdz. 5.

³⁹ Być może stoicy bardziej nawet niż Kant próbują ograniczyć pojęcie cnoty do aktywności rozumu pojętej jako sprawność wewnętrzna. Na ten temat zob. Julia Annas, *The Morality of Happiness*, New York 1993, Oxford University Press.

⁴⁰ *MdS* 162–165/VI: 483–485.

nym naśladowania (*verdientlich und exemplarisch*). Kant nawiązuje dokładnie do pogodnego usposobienia (*fröhlichen Gemüt*) i nie wspomina zwykłych, właściwych dla kontekstu uczuć, które podkreślał wcześniej. Jednakże jeśli pójdziemy za moją wcześniejszą interpretacją, wedle której pogodne usposobienie (*fröhlichen Gemüt*) nie jest po prostu kwestią działania z obowiązku pod nieobecność przeciwnych skłonności, ale działaniem w sposób, który wspierają właściwe dla kontekstu uczucia (w ich rozmaitych rolach), wówczas obecność tych uczuć również może być niezbędna dla działania prawdziwie „chwalebego i godnego naśladowania”. Zgódźmy się, tutaj już nie posługujemy się pojęciem „wartości moralnej” znanej z *Uzasadnienia*. Jednak nawet wówczas pozostaje nam jakaś koncepcja moralnego uznania, którą Kant pragnie rozwijać. I jest to pojęcie, które nie musi być pozbawione związku z zasługą; ponieważ podmiot moralny mający uporządkowaną koncepcję charakteru *kultywuje* uczucia tak, że respektują one wymogi prawa moralnego. W jego przypadku uporządkowanie uczuć nie jest po prostu kwestią trafu. Jako takie działanie obowiązkowe zrealizowane z motywu obowiązku bez wsparcia uczuć wypływających z uporządkowanej koncepcji charakteru po prostu nie byłoby, zgodnie z tą interpretacją, w najpełniejszym sensie tego słowa moralnie godnym uznania⁴¹. Po raz kolejny estetyka uczuć wydaje się czymś więcej niż tylko ozdobą.

III. W jakim sensie jesteśmy podmiotami naszego doświadczenia emocjonalnego?

(*Antropologia w ujęciu pragmatycznym*)

Niektórym może wydać się dziwne, że odwołujemy się do takiego tekstu jak *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, szukając świadectw na to, że Kant pozytywnie ocenia rolę uczuć w przedsięwzięciu moralnym. Tutaj bowiem Kant jasno stawia sprawę co do impulsywnej i obsesyjnej natury pewnych uczuć (co tłumaczy się jako „afekt” oraz „namiętność”)⁴², oraz sposobów, w jakie obie te natury opierają się władzy rozumu. Znajdując się we władaniu burzliwych i nagłych uczuć, podmiot gubi się w danej chwili i widzi wszystko jednostronnie, tak jakby miał klapki na oczach, dostrzegając zamiast całości jedynie szczegóły:

W ogóle stanu afektu nie tworzy siła jakiegoś uczucia, lecz brak namysłu, który uczucie to porównałby ze względu na jego stan z sumą wszystkich uczuć (przyjemności przykrości). Bogacz, któ-

⁴¹ Nie chodzi mi po prostu o to, iż obowiązek zrealizowany bez radości wskazuje, iż podmiot nie zinternalizował naprawdę wymagań obowiązku, oraz że w takim razie jego działaniu brakuje moralnej wartości. Raczej chodzi mi o to, że zinternalizowanie wymogów obowiązku właściwie wymaga pozytywnej i wspierającej obecności uczuć w postępowaniu moralnym. Efektem kultywowania tego rodzaju zintegrowanego charakteru moralnego jest „pogodne” czy „szczęśliwe” serce.

⁴² Namiętność (*Leidenschaft*) podpada pod ogólną rubrykę skłonności (*Neigung*), a skłonności pod bardziej ogólne pojęcie apetytu (*Begierde*). Afekt (*Affekt*) nie jest apetytem, lecz reaktywnym uczuciem (*Gefühl*) przyjemności i bólu.

remu służy na przyjęciu, niezgrabnie się poruszając, zbije piękny i rzadki szklany puchar, uznalby ten wypadek za zupełnie nieistotny, gdyby w tym samym momencie porównał tę stratę j e d n e j przyjemności z ogromem w s z y s t k i c h innych, jakie jako bogatemu człowiekowi daje mu jego szczęśliwa sytuacja. Skoro jednak oddaje się on całkowicie temu jednemu uczuciu bólu (nie wykonawszy prędko w myślach tamtego rachunku), to nie dziwne, że wpada przy tym w taki nastrój, jakby utracił całą swoją szczęśliwość⁴³.

Kant czyni podobne uwagi na temat namiętności — że umniejsza ona inne skłonności, że „dla upodobania w jednej inne pozostawia w kącie”, że szaleństwo osoby owładniętej namiętnością jest takie, że *jakąś część* swojego celu czyni *całym* celem⁴⁴. Namiętność „jest czarem, który wyklucza poprawę”⁴⁵. Jak barwnie to ujmuje: „Afekt działa jak woda, która burzy tamę; namiętność jak strumień, który coraz głębiej draży swoje koryto”⁴⁶. Chociaż „afekt przynosi chwilową szkodę wolności i panowaniu nad sobą. Namiętność zrzuca się ich i znajduje przyjemność i zaspokojenie w niewolnictwie”⁴⁷. Każde na swój sposób zagraża naszej podmiotowości praktycznej.

A jednak uczucia te są tylko częścią szerszego wachlarza doświadczenia emocjonalnego, które Kant pragnie szczegółowo omówić w tej pracy. Uczuć doświadczamy na kilka sposobów, nie tylko jeden. To prawda, wedle tego stanowiska są one skrajnościami, chorobami⁴⁸ wymagającymi leczenia i lekarzy duszy. Idąc za stoikami, Kant przekonuje, że skuteczna terapia sprzyjać będzie poczuciu „apatii”. Jednakowoż upiera się, że przez „apatię” nie rozumie ani „braku odczuwania”, ani „subiektywnej obojętności w odniesieniu do przedmiotów wyboru”. W prawdziwie spokojnym umyśle znajdzie się miejsce dla uczuć, jednak nie dla skrajnych, ani dla tych, które nie uznają zwierzchnictwa rozumu. W tym sensie „szlachetny charakter” przejawia ten, kto uwolni się od gwałtowności afektu i desperackiej skrajności namiętności⁴⁹. Dla Kanta w jeszcze większym stopniu niż dla stoików *apatheia* rzeczywiście staje się *eupatheia*, nie brakiem uczuć, lecz stanem dobrych czy zdrowych uczuć wspierających powinność. Są to tak zwane uczucia „praktyczne”.

W odniesieniu do *Antropologii* pragnę podkreślić to, że pomimo tak znacznej ilości negatywnej retoryki dotyczącej rozmaitych uczuć, jesteśmy w niej świadkami zmagania Kanta starającego się na nowo wyznaczyć w bardziej wyrazisty sposób linię frontu pomiędzy rozumem a uczuciami (oraz podmiotowością i bier-

⁴³ *Anth.* 197–198/VII: 255; 216/VII: 266.

⁴⁴ *Anth.* 216/VII: 267.

⁴⁵ *Anth.* 215/VII: 265.

⁴⁶ *Anth.* 195/VII: 252.

⁴⁷ *Anth.* 216/VII: 267.

⁴⁸ Por. polski przekład *Antropologii*: „Namiętności to nowotwory czystego rozumu praktycznego”, s. 215.

⁴⁹ *MdS* 77/VI: 407.

nością). Część tej orientacji stanowi to, że w tym celu Kant podkreśla, żeby źle dostosowanych stanów emocjonalnych nie postrzegać, jak to często ma miejsce, jako trwałych niezdolności, lecz jako podatne na zmianę warunki, które można przekształcać dzięki naszej podmiotowości praktycznej. Są rzeczy, które możemy zrobić, żeby je przekształcić dzięki naszej woli i rozumowi. Chociaż uczucia nie są stanami, który można bezpośrednio chcieć, to Kant w tych wykładach obstaje przy tym, że na uczucia możemy często oddziaływać przez to, czego chcemy, oraz przez to, jak rozumiemy otaczające nas okoliczności. Co więcej, ogólny punkt ciężkości *Antropologii* położony jest na umocnienie psychologiczne: na to, jak leczyć słabości umysłu oraz jak poprawić zakres i zasięg skutecznej podmiotowości praktycznej. Przedstawiając ducha tej pracy, stwierdza: „B i e r n o ś ć zmysłowości, której nie sposób się pozbyć, jest właściwą przyczyną wszelkiego przypisywanego jej zła. Wewnętrzna doskonałość człowieka polega na tym, że w jego mocy jest używać wszystkich swoich zdolności i to podług swej w o l n e j w o l i”⁵⁰. U podstaw znajduje się teza, że zdolność do działania może równie dobrze rozciągać się na sferę uczuć.

Skutek, jaki podmiotowość [*practical agency*] praktyczna wywiera na doświadczenie emocjonalne, ukazuje się z całą mocą w rozróżnieniu, które Kant przeprowadza między „wrażliwością” (*Empfindsamkeit*) a „czułościowością” (*Empfindelheit*):

[wrażliwość] jest bowiem w ł a d z ą i s i ł ą dopuszczenia bądź niedopuszczenia do umysłu zarówno stanu przyjemności, jak i przykrości, zakłada więc wybór. C z u ł o s t k o w o ś ć jest natomiast s ł a b o ś c i ą sprawiającą, że współodczuwając z innymi i wchodząc w ich sytuację, pozwalamy im wedle upodobania grać na nas niczym na organach i tym samym pobudzać nas, również wbrew naszej woli. Wrażliwość jest męska — mężczyzna bowiem, który chce swojej niewieście i dziecku oszczędzić troski i cierpienia, musi być zdolny do uczuć delikatnych na tyle, na ile to konieczne, aby ocenić uczucia innych nie podług s w e j siły, lecz i c h s ł a b o ś c i, a do wielkoduszności konieczna jest delikatność uczucia. Jednakowoż bezczynne współodczuwanie sprawiające, że jego uczucie współbrzmi z ich uczuciami, jedynie pobudzając do cierpienia, jest czymś naiwnym i dziecinnym⁵¹.

W tym seksistowskim fragmencie zawarta została ważna myśl, że uczucia nie muszą być impulsywne ani też nie poddawać się poprawie. Nie są wyłącznie afektami i namiętnościami. Wiele z nich jest całkiem podatnych na wpływ rozumu. Dzięki wysiłkowi i wskazówkom można je kształcić, aby stały się bardziej wyrobione i wspierały zaaprobowane cele. W szczególności Kant sugeruje tutaj, że jeśli się postaramy, to możemy kultywować pewne poczucie empatii pozwalające

⁵⁰ *Anth.* 34/VII: 224.

⁵¹ *Anth.* 168/VII: 236; zob. również rozważania Kanta na temat szkolenia uczuć poprzez metody behawioralne *Anth.* 194–195/VII: 252 oraz *Anth.* 30/VII: 151.

nam identyfikować się z tymi, których położenie znacznie różni się od naszego. Przyjmując tę empatyczną perspektywę, spoglądamy na innych nie z punktu widzenia naszych własnych zdolności i słabości, lecz ich. Uczymy się, jak podać im pomocną dłoń w sposób, który nie polega po prostu na rzutowaniu nas samych na ich sytuację. Co więcej, ten subtelny sposób zwracania uwagi na innych wymaga siły woli. W wyraźny sposób kształtujemy to, *jak* położenie innych wpłynie na nas. Uczucie to zawiera akceptację poznawczą [*cognitive assent*]. Jak eliptycznie wyraża tę myśl Kant, zapewne odnosząc się do stoickiego pojęcia uczucia jako zawierającego akceptację przekonania, „[uczucie] pociąga za sobą wybór”.

W przytoczonym fragmencie Kant dobrze ilustruje tę wspierającą rolę uczuć, którą mogą one odgrywać w życiu moralnym. Po pierwsze, uczucia rejestrują doniosłość moralną: mąż jest w stanie czynić subtelne rozróżnienia z uwagi na swoją wrażliwość emocjonalną. Dostrzega on to, co w innym przypadku mogłoby pozostać niezauważone, i z czujnością (oraz gotowością do działania) to, czego rejestrowanie „informacji” na chłodno mogłoby nie ułatwiać. Po drugie, ta wrażliwość jest „delikatnością uczucia”, o której Kant pisze, że jest kluczowa dla wspaniałomyślności. Przekazywanie pewnych uczuć (ulepszanie czyichś działań dzięki towarzyszącym uczuciom) może samo w sobie stanowić konstytutywną część wspaniałomyślnego działania w cnotliwy sposób⁵².

Jak stwierdziliśmy, powyższy fragment nawiązuje do idei, że podmiotowość przejawia się w tym, jaką postawę zajmujemy względem uczuć. Nie przydarzają się nam one ot tak. Przystajemy na rozmaite sposoby, w jakie na nas oddziałują, oraz na różnorodne formy kierowania naszym postępowaniem. Niekiedy może to pociągać za sobą podejmowanie działań prowadzących do pewnych skutków natury emocjonalnej, a nie do innych. Kant zdroworozsądkowo pisze, że jeśli chce się osłabić czyjś gniew, to lepiej robić to na siedząco, a nie na stojąco, gdyż siedząc wówczas, gdy ktoś się wścieka, łatwiej zmniejszyć napięcie⁵³. Ale zmiany dotyczące tego, co myślimy o okolicznościach, również wpływają na nasze uczucia. Przesunięcia w obrębie przekonań i wyobrażeń, na których zasadzają się nasze uczucia, mogą niekiedy przyczynić się do zmiany tych uczuć. Istotne dla naszych rozważań są rozważania zatytułowane *O samowładnej świadomości przedstawień*. We fragmencie tym Kant sugeruje, że to, w którą stronę skieruje ktoś swoją uwagę, oraz jak ustosunkuje się względem przedstawień zmysłowych, na przykład „abstrahując od pewnych przedstawień”, „nawet gdy narzucają się one człowiekowi za pośrednictwem zmysłu” jest „samowładnością umysłu” uzyskiwaną dzięki praktyce⁵⁴. Odnosząc te uwagi do sposobów uczuciowego zwracania uwagi, możemy powiedzieć, że to, co uczucia uchwytyują i rejestrują, nie jest samo biernym proce-

⁵² W przeciwieństwie do bardziej ostrożnych stwierdzeń z *Anth.* 56/VII: 158, gdzie mowa jest o tym, że subtelna wrażliwość jest ważna dla pomyślności, ale niekoniecznie czyni jednostkę moralnie lepszą (*nicht eben moralisch-besser*).

⁵³ *Anth.* 194–195/VII: 252.

⁵⁴ *Anth.* 16/VII: 131; zob. również 11–12/VII: 128.

sem, lecz podlega wpływowi przekonywania oraz dyskusji. Mimo to, jak sugeruje Kant, kiedy w grę wchodzi silne uczucie, proces ten może być „drogą pod górkę”. Kant wyraża tę myśl w kategoriach miłości, co w jego ustach brzmi komicznie:

Niejeden zalotnik mógłby wstąpić w dobry związek małżeński, jeśliby potrafił dostrzec coś poza brodawką na twarzy lub brakiem w uzębieniu ukochanej. Jednakże szczególną przywarą naszej uwagi jest to, że zauważamy, choć nieumyślnie, właśnie wady innych, że nasz wzrok kierujemy akurat na brakujący guzik u spódnicy, którą mamy przed oczyma, lub na brak w uzębieniu czy też na nabytą wadę wymowy, co wywołuje u innych zmieszanie, nam samym zaś psuje przyjemność obcowania z nimi⁵⁵.

Komizm polega tu na nostalgicznej próbie odmówienia wartości świadectwu uczuć, tkwiącemu właśnie w ich surowości. Uczucia pozwalają nam zobaczyć samych siebie i innych z pewną bezpośredniością i szczerością. Rejestrują wartości z surowością często gubioną w wystudiowanej refleksji. Jeśli istnieje coś, co można nazwać „miłością od pierwszego wejrzenia”, to zdawałoby się ona polegać bardziej na tej szczeroci uczuć niżli na wiedzy, na co skierować wzrok. Tak samo trwała i dojrzała miłość z pewnością polega nie tylko na nastroju, lecz na woli, oraz na tym, jak uczymy się widzieć świat i korygować naszą krótkowzroczność. Również to jest częścią miłości. Jeśli połączymy niniejszy fragment z wcześniejszym dotyczącym wrażliwości, przekonamy się, iż Kant sugeruje, że zwracanie uwagi za pośrednictwem uczuć wymaga często panowania nad sobą i koncentracji dokładnie na tej samej zasadzie, na jakiej kochający mąż stara się spoglądać na świat bez przypisywania swej żonie własnych wyobrażeń o męskości i sile.

IV. Szacunek jako szczególne uczucie moralne

(Krytyka praktycznego rozumu)

W końcu musimy zająć się *Krytyką praktycznego rozumu* i wyodrębnieniem szacunku jako *najbardziej* fundamentalnego uczucia praktycznego i moralnego. W rozdziale *O pobudkach czystego rozumu praktycznego* uwaga skoncentrowana jest wyraźnie na skutkach, które czysty rozum praktyczny — czyli źródło prawa moralnego — sprowadza na naszą fenomenalną naturę: „co dzieje się z ludzką władzą pożądania na skutek działania na nią owego determinującego motywu” moralności⁵⁶. Kant utrzymuje, że rozum praktyczny motywuje nas w sposób bezpośredni (to znaczy, podejmujemy bezpośrednie zainteresowanie zasadą czystego rozumu praktycznego), a na dodatek, o tyle, o ile jesteśmy istotami żyjącymi uczucia, doświadczamy tej determinacji uczuciowo jako szacunku. Sam szacunek nie jest oddzielnym rodzajem motywacji. Jest on raczej skutkiem, jaki motywacja

⁵⁵ *Anth.* 16–17/VII: 132.

⁵⁶ *KpV* 120/V: 72.

moralna wywiera na uczucie⁵⁷. Bardziej szczegółowo rzecz ujmując, jest uczuciem przyjemności płynącym z uświadomienia sobie, że jest się autorem prawa moralnego, zdolnym do podawania i rozpoznawania racji dla działań spełniających nakazy prawa moralnego, a jednocześnie uczuciem przykrości wynikającej z posiadania własnych racji dla działania opartych na miłości własnej, osądzanych jako nie dające się obronić i kłócące się z moralnością.

Co zaś według naszego własnego sądu zadaje uszczerbek naszej zarozumiałości, to upokarza. A zatem prawo moralne nieuchronnie upokarza każdego człowieka, gdy ten porównuje z nim zmysłowy pociąg swej natury. To, czego przedstawienie jako motywu determinujący naszą wolę upokarza nas w naszej samowiedzy, wzbudza dla siebie, o ile jest pozytywne i stanowi motyw determinujący, szacunek. [...] wpływ ten jest z jednej strony jedynie negatywny, z drugiej zaś ze względu na to, że to czysty rozum praktyczny stanowi podstawę ograniczenia, pozytywny⁵⁸.

Kant nadal utrzymuje, że szacunek jest aprioryczny. Nie jest do końca jasne, co ma na myśli, ale jedna z możliwych interpretacji głosiłaby mniej więcej tyle, że jeżeli istnieją aprioryczne zasady praktyczne (za sprawą których podmioty racjonalne, takie jak my, mogą być pobudzane do działania) i jeśli prócz bycia racjonalnymi podmiotami, jesteśmy również podmiotami mającymi uczucia [*affective beings*], zbudowanymi tak, że żywimy pragnienia, które zawsze mogą wejść w konflikt z tymi zasadami, to nieunikniona jest obecność elementów składających się na szacunek. Zawsze obecne będą warunki nie tylko dla „przykrego” ograniczania racji na rzecz działań opartych na miłości własnej, ale też warunki dla doznawania „przyjemnych” uczuć panowania nad tamtymi uczuciami, płynące z uświadomienia sobie naszego statusu prawodawców. Prościej ujmując, szacunek to właśnie afektywna strona naszej zawsze obecnej zdolności do bycia pobudzonymi do działania przez rozum praktyczny.

Jest jednak coś jeszcze, na co trzeba zwrócić uwagę w przedstawionych wyżej uwagach Kanta. A jest tym to, że szacunek wydaje się uczuciem, które ma wyraźny związek z treścią poznawczą. Uczucie negatywne czyli ból towarzyszący szacunkowi pojawia się wówczas, gdy *rozmyślamy o niespełnieniu konkretnych celów dyktowanych nam przez interes własny (czyli zadaniu ciosu zarozumiałości, „gdy ten [człowiek — uzup. tłum.] porównuje z nim [prawem moralnym — uzup. tłum.] zmysłowy pociąg swej natury”⁵⁹)*; przyjemność, jaka z niego płynie, wzbudzona jest przez *uznanie wartości* naszego prawodawczego autorytetu i świeżo odkrytej władzy tkwiącej w regulatywnej podmiotowości. Nie jest po prostu tak, że uczucia dają przyjemne i przykre „odczucia”. Raczej przyjemność i przykrość skierowane są na pewne myśli czy wyobrażenia. Odczuwać szacunek to postrze-

⁵⁷ Jestem wdzięczna Andiemu Reathowi za korespondencję dotyczącą Kantowskiej idei szacunku.

⁵⁸ *KpV* 124/V: 74.

⁵⁹ *KpV* 124/V: 74 podkr. N. S.

gać samych siebie *jako* powstrzymywanych oraz *jako* rządzonych przez najwyższe prawo, którego źródłem jest nasz własny rozum. Przykrość i przyjemność płynące z uczucia nakierowane są właśnie na te osądy i są ich skutkiem przyczynowym. Szacunek to uczucie, które zawiera tę szczególną ocenną treść. Nie ma żadnego jakościowo odmiennego uczucia, które możemy wskazać jako charakterystyczne dla szacunku, wiarygodnie odróżniające go od innych uczuć. Raczej uczucie to po prostu jest konkretną intencjonalną treścią oraz afektywnym uczuciem nakierowanym na tę treść. Inne uczucia również da się opisać w podobny sposób. Życzliwość, na przykład, staje się uczuciem, które wiąże się z przykrością powstałą na widok lub na samą myśl o czyimś cierpieniu oraz z przyjemnością na myśl o ich radości. O tego rodzaju uczuciach można orzec, że stają się „praktyczne” (czyli właściwie uwarunkowane i wsparte przez obowiązek w ramach uporządkowanej koncepcji charakteru), kiedy w coraz większym stopniu obejmują bardziej adekwatne poznania, tak jak wtedy, kiedy przyswajamy nowe istotne informacje dotyczące na przykład tego, że coś nie jest wartościowym przedmiotem życzliwości lub miłości, lub że również w tym przypadku mamy do czynienia z potrzebą lub zmartwieniem i nadarza się okazja do życzliwości.

Jednakże nie jest to oficjalne stanowisko Kanta⁶⁰. W przypadku zwykłych uczuć nigdy nie rozwija on poglądu, że są one intencjonalne — to znaczy dotyczą rzeczy, które osądzamy jako dobre lub złe. Pogląd, że uczucia są intencjonalne to oczywiście pogląd Arystotelesa. Łączenie uczucia z poznaniem stanowi sedno Arystotelesowskiego ujęcia uczuć, a centrum tego ujęcia stanowi pogląd, że uczucia można przekształcać przez zmianę tych ocen w taki sposób, że ocenom tym udaje się w sposób bardziej adekwatny ująć nasze sądy na temat tego, co jest, biorąc wszystko pod uwagę, dobre. O ujęciu tym będę pisać później. Tutaj jednak ważne jest to, że gotowość Kanta do docenienia moralnego znaczenia uczuć — czy będzie to szacunek, czy zwyczajniejsze uczucia określone przez kontekst — staje się najbardziej zrozumiałe wtedy, gdy przyjmiemy teorię uczuć, która w rzeczywistości nie należy do niego.

Własny pogląd Kanta głosi, że uczucia to właściwie doznania. Stanowią one psychiczną jakość czucia. Rozważmy zatem następujące uwagi z *Metafizyki moralności*⁶¹:

Zdolność do odczuwania przyjemności lub przykrości w związku z pewnym przedstawieniem nazywa się dlatego uczuciem, że jedno i drugie [doznanie] zawiera jedynie to, co subiektywne w sto-

⁶⁰ Chociaż, jak zasugerowałam wyżej, w jego ujęciu szacunku można dostrzec przebliski takiego poglądu, wedle którego przyjemność i przykrość związane są z poznaniem, nad którymi rozmyślamy — w jego ujęciu, z tym, o czym rozmyślamy, kiedy „porównujemy” zmysłową własność naszej natury z wizją nas samych jako autorów prawa moralnego.

⁶¹ Wdzięczna jestem Christinie Korsgaard za omówienie tego fragmentu w jej artykule *From Duty and For the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action*, [w:] *Aristotle, Kant, and the Stoics*, ed. S. Engstrom, J. Whiting, Cambridge 1996, Cambridge University Press.

sunku naszego przedstawienia i nie ma żadnego odniesienia do przedmiotu [prowadzącego] do jego możliwego poznania (ani nawet do przedmiotu naszego stanu) [...] przyjemność lub przykrość [...] nie wyraża zgoła niczego w przedmiocie, lecz tylko i wyłącznie odniesienie do podmiotu⁶².

Jak ujmuje Kant w następującym przypisie:

Albo też subiektywny element naszego przedstawienia może wcale nie wchodzić w skład poznania, ponieważ wyraża jedynie odniesienie tego przedstawienia do podmiotu i nie zawiera niczego, co nadawałoby się do poznania przedmiotu. W takim wypadku zdolność doznawania przedstawienia nazywa się uczuciem⁶³.

Twierdzi się tutaj, że uczucia nie mówią nam wiele na temat świata. Mówią nam one, że coś na nas oddziałuje, nie dają nam jednak żadnych konkretnych informacji o tych rzeczach ani też o stanie, w którym się znajdujemy. „[...] przyjemność i przykrość nie należą do władzy poznania obiektów, lecz są określeniami podmiotu, nie mogą zostać przypisane przedmiotom zewnętrznym”⁶⁴. Jest to jedynie czucie — czucie, które, wedle sławnych uwag z *Krytyki praktycznego rozumu*, rejestruje różnice co do wielkości, a nie jakości⁶⁵. Oczywiście, Kant mógłby mimo to utrzymywać, że uczucia są w swej istocie doznaniem i że poznania należą do typowych przyczynowych poprzedników [uczuciu]. Można by w ten sposób dojść do ustalenia związku pomiędzy poznaniem a uczuciami, dopóki jednak uczucia są w swej istocie doznaniem, jest to stanowisko błędne. W takim ujęciu bowiem uczucie jedynie przypadkowo łączy się z pewną treścią poznawczą. Uczucie szacunku można by pojąć jako spowodowane przez poznania bardzo odmienne od tych, które Kant wymienia, albo też wcale nie być spowodowane przez jakiegokolwiek poznanie. Zgodnie bowiem ze stanowiskiem oficjalnym uczucie byłoby jedynie „szczególnym odczuciem”⁶⁶.

Jak bardzo jest to druzgocące dla Kanta? Przecież uważa on, że uczucia rzeczywiście dostarczają nam ważnych informacji o świecie i kierują naszą uwagę na działanie, które wedle osądu rozumu powinniśmy wykonać. Czy wciąż jest sens bywać w więzieniach dłużników i w szpitalach po to, żeby kultywować wyrobione poczucie współczucia, skoro uczucia współczucia nie są same przedstawieniami obiektywnych własności świata (choć są przez nie spowodowane)? Czy jest jakiś sens w doskonaleniu naszej wrażliwości emocjonalnej jako sposobu na wykrycie „informacji”, skoro same uczucia nie są zdolnościami poznawczymi

⁶² *MdS* 23/VI: 211.

⁶³ *MdS* 238/VI: 212n.

⁶⁴ *Anth.* 174/VII: 240.

⁶⁵ *KpV* 40–42/V: 24–25.

⁶⁶ Interesujące omówienie poznawczego ujęcia uczuć przedstawia Justin Oakley w *Morality and the Emotions*, London 1992, Routledge.

czy epistemicznymi, lecz, jak to ujmuje Kant w *Krytyce praktycznego rozumu*, są surową zdolnością odczuwania współmiernej przyjemności bądź przykrości?

Sądzę, że stanowisko Kanta w sprawie uczuć jest niezadowolające, ale mimo to uważam, że jako całość jego pogląd dotyczący wagi kultywowania uczuć da się obronić⁶⁷. Po części dlatego, że Kant wydaje się korzystać z idei, że (a) chociaż same uczucia nie zawierają ocen dotyczących moralnie doniosłych własności świata, ani (b) nie są one same źródłem racji determinujących działanie moralne, to w obydwu wypadkach odgrywają pewną rolę (a przy ćwiczeniu jest to rola bardziej niezawodna) w nakierowywaniu naszej uwagi na okoliczności, które są moralnie doniosłe, oraz na działania, które stanowią odpowiedź na wymagania moralności. Tak więc, na przykład przezwyciężenie uprzedzenia i zrozumienie braku samowystarczalności konkretnej grupy jednostek może *wywołać* lub *spowodować* uczucia współczucia, których wcześniej nie żywiliśmy. W tym przypadku uczucia dostarczałyby nam pewnych informacji, jakkolwiek ich samych nie konstytuowałyby te oceniające „informacje”, uczucia nie determinowałyby moralnej treści tych informacji ani nie stanowiłyby źródła racji do działania, o ile nie uzupełniałyby ich sądy rozumu dotyczące wymagań stawianych przez dobroczynność.

Mimo to nie powinniśmy nie doceniać pewnej niestabilności poglądów Kanta na uczucia. Intencjonalny czy oceniający pogląd na uczucia lepiej zgadzałby się z jego świadomością ich epistemicznej funkcji, a zarazem nadal nie zagrażałby pogładowi, że same uczucia mogą nie być źródłem racji determinujących (czyli motywów) działania moralnego. Albowiem by uzasadnić tego rodzaju wyboru, możemy po prostu potrzebować dodatkowych i odmiennych informacji niż te, które zwykle zawierają uczucia (na przykład informacje pomagające nam uchwycić roszczenia jednostek w kategoriach ich racjonalnej podmiotowości). W pewnym sensie mamy tutaj do czynienia z niepowodzeniem systematyzacji. Kantowskie ujęcie uczuć zawsze na pewnym poziomie pozostaje wycinkowe, dostosowane do bieżących zainteresowań badawczych. Nawet kiedy otwarcie mówi o roli uczuć w swoim ujęciu cnoty — jak czyni to w *Metafizyce moralności*, gdzie omawia doskonałość naturalną i moralną, czy w drugiej *Krytyce*, gdzie tematem są skutki, jakie obowiązek wywiera na naszą naturę fenomenalną — jego uwagi nigdy w pełni nie zmierzają do systematycznego potraktowania uczuć. Jego rozważania pozostają *ad hoc*, niepoparte żadną teorią uczuć, która w pełni zdawałaby sprawę z jego własnego poglądu na ich użyteczność. Dodatkową trudność stanowi retoryczny styl Kanta tam, gdzie podejmuje temat uczuć.

Wracając jednak na chwilę do pojęcia szacunku, mimo wszystko jest coś niezmiernie ważnego w tym, co Kant w tym pojęciu zawiera. A jest to myśl, że koncepcja moralności musi znaleźć miejsce dla uczucia, które jest wrażliwe na osoby po prostu jako osoby, niezależnie od przygodnych okoliczności czy miejsca

⁶⁷ Wdzięczna jestem Andy'emu Reathowi za pomoc w uczynieniu mojego poglądu bardziej umiarkowanym w tym miejscu.

w społeczeństwie. Tak więc, podczas gdy współczucie odpowiada na potrzebę, przychyłność na cechy, które uznajemy u innych za atrakcyjne, a żalność na niezasłużoną tragedię lub niepowodzenie, to szacunek różni się tym, że przedmiot, na którym się skupia, nie jest lokalny ani określony przez kontekst. Można go w sposób wiarygodny wyróżnić jako *jedyne* uczucie moralne, nie tyle dlatego, że podmiotowość racjonalna spontanicznie rodzi je w każdym, ile dlatego, że stanowi ono odpowiedź na samą podmiotowość racjonalną. Ściślej rzecz ujmując, przede wszystkim jest on odpowiedzią na prawo moralne, a wtórnie odpowiedzią na podmiotowość osób o tyle, o ile mają one zdolność do działania na podstawie tego prawa. Punktem skupienia jego oceniającego zainteresowania jest podmiotowość prawodawcza jako taka.

Ten przegląd niektórych pism Kanta poświęconych uczuciom pokazał, że miał on znacznie więcej do powiedzenia na temat moralnego pożytku z uczuć, niż się zazwyczaj twierdzi. W dalszym ciągu jednak teoria Kanta jest niestabilna, ponieważ jego pogląd na uczucia rozumiane jako doznania jest niewiarygodny i kwestionuje role, które Kant przypisuje uczuciom w praktyce moralnej. Wydaje mi się, że Arystotelesowska teoria uczuć wraz z jej koncentracją na poznaniu lepiej radzi sobie z wyjaśnieniem roli uczuć w cnocie i pewnie dlatego nie dziwi, że w przeciwieństwie do Kanta przypisuje on uczuciom jednoznaczną rolę, jak to ma miejsce w jego teorii moralnej. Chcę pokrótce zająć się tą kwestią, sygnalizując niektóre problemy, a zarazem wskazując, w jakim sensie eudajomonistyczne ujęcie Arystotelesowskie, nie będąc perspektywą egoistyczną, jak zdawał się uważać Kant, mimo wszystko z trudem mieści w sobie podobne do Kantowskiego pojęcie zainteresowania moralnego wykraczające poza przypadkowość wspólnego miejsca zamieszkania i kontekstu. Ostrzegam jednak, że uwagi te mają na celu jedynie odniesienie się do teorii Arystotelesa i nie stanowią same wyczerpującego przedstawienia jego poglądów⁶⁸.

V. Krótko o cnocie u Arystotelesa

Arystoteles utrzymuje, że piękno cnoty wyraża się zarówno w działaniu, jak i w uczuciach. I działania, i uczucia podlegają pochwalę i naganie i jedno, i drugie stanowią sposoby, w które w pełni urzeczywistniamy cnotliwy charakter w świecie. Jak to ujmuje Arystoteles, trafienie w średnią miarę to kwestia właściwego działania *oraz* odczuwania⁶⁹. Wedle jednej z interpretacji, nie twierdzi on jedynie, że właściwe uczucia są wysoce godnymi szacunku stanami, ale że oprócz tego są godne pochwały z tego względu, iż zakładają jakiś stopień moralnej odpowiedzialności oraz podmiotowości. Według tej interpretacji, kiedy Arystoteles utrzymuje

⁶⁸ Pełniejsze rozwinięcie etyki Arystotelesa przedstawiam w swojej książce *The Fabric of Character*, Oxford 1989, Oxford University Press.

⁶⁹ NE 1106 b 18.

muje, że cnota jest stanem charakteru odnoszącym się do wyboru (*prohairesis*)⁷⁰, to z wyborem bezpośrednio wiążą się nie tylko działania, ale też uczucia, które są konstytutywne dla cnoty. Albowiem przez proces wypracowywania nawyku decydujemy, jakie stanowisko zajmiemy wobec przyjemności i przykrości; decydujemy, jak będziemy oddziaływać naszym działaniem na naszą *pathē*. Właściwe przyjemności i przykrości oraz ukształtowane stany emocjonalne, nie są zatem przypadkowo powiązane z sądami o tym, co jest najlepsze dla dobrego życia w ogóle. Przez wychowanie i wyrabianie w sobie wzorców dokonywania wyborów nasze uczucia zaczynają wyrażać oceny (osądy) aprobowane przez mądrość praktyczną. Arystoteles dodaje, że przez tego rodzaju wychowanie osoba cnotliwa staje się kimś, komu na ogół obcy jest konflikt psychiczny. Ktoś taki nie jest po prostu wstrzemięźliwy lub trzyma w cuglach swoje kapryśne uczucia (*enkrateēs*), lecz jest opanowany (*sōphrōn*). Jego uczucia zostały tak przekształcone, że pozostają w rzeczywistej harmonii z wyrokami mądrości praktycznej.

Niewątpliwie istnieją problemy związane z tym poglądem dotyczącym eliminowania konfliktu psychicznego i sam Arystoteles przedstawia niektóre z nich w swoim opisie (w *Etyce nikomachejskiej*, III, 1) konfliktu moralnego polegającego na działaniu wymuszonym (lub o mieszanym charakterze). Jednak tym, co interesuje mnie w tym momencie, jest własne ujęcie Arystotelesa sposobu, w jaki uczucia mogą być przekształcane, aby osiągnąć harmonię z osądami mądrości praktycznej. Jak stwierdziliśmy wcześniej, Arystoteles w przeciwieństwie do Kanta przedstawia intencjonalną teorię uczuć, która w istotnej mierze wyjaśnia, jak może dojść do tego, że uczucia wspierają i wyrażają przyjęte cele dobrego życia jako całość. Chcę jednak zasugerować, jakkolwiek szkieco, że Arystotelesowska teoria przekształcania uczuć nadal z trudem może wyjaśniać ten rodzaj jedności psychicznej, której wymaga jego teoria cnoty.

W księdze drugiej *Retoryki*⁷¹ Arystoteles prezentuje teorię uczuć, wspierającą jego ogólne rozumienie uczuć wyłożone w *Etyce nikomachejskiej*. W *Retoryce* uczucie jest złożeniem poznania, uczucia afektywnego oraz — w niektórych przypadkach — pragnienia. Tak więc gniew „jest to złączona z bólem żądza jawnej zemsty za okazaną bez powodów wzdargę nam samym lub komuś z naszych bliskich”⁷². Wedle tej definicji uczucie przykrości charakterystyczne dla gniewu nakierowane zostaje na wyobrażenie: na *to*, że zostało się bezpodstawnie zlekceważonym; to wyobrażenie czy sąd oceniający często prowadzi do pragnienia pod-

⁷⁰ NE 1106 a 4.

⁷¹ Praca ta jest popularnym podręcznikiem postępowania w sądzie. Chociaż programowo zajmuje się perswazją, zawiera pogląd, który ma wyraźne elementy teoretyczne i ważne implikacje dla jego pism etycznych.

⁷² *Retoryka* 1378 a 31–32; przeł. H. Podbielski. Pełniejsze omówienie moralnego znaczenia uczuć u Arystotelesa wraz z analizą rozmaitych części składowych uczucia można znaleźć w moim artykule *The Role of Emotions in Aristotelian Virtue*, „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy”, vol. 9 (Lanham, MD 1994, University Press of America), s. 1–33.

jęcia działania. Ogólna wymowa poglądu Arystotelesa polega na tym, że uczucia w istotny sposób wiążą się z leżącymi u ich podstaw ocenami oraz że są kształtowane lub ulegają zmianie wraz ze zmianą ocen. Retor może wykorzystać ten związek, wywołując zmianę uczuć przez zmianę ocen.

Oczywiście, Arystoteles zdaje sobie sprawę, że uczucia nie zmieniają się tak szybko, jak to ma niekiedy miejsce w przypadku przekonania. Po pierwsze, mentalną treścią uczuć nie zawsze są przekonania uzasadnione faktami. A to, co do czego mamy dobre racje, żeby w to wierzyć, często nie wypiera bardziej nieustępliwych myśli, które kształtują nasze uczucia. Często są to marzenia i wyobrażenia (*phantasmata*), które snujemy, a które mimo to mogą wchodzić w konflikt z innymi bardziej „właściwymi” czy „uzasadnionymi” przekonaniem lub uznawanymi celami dobrego życia. Wyrabianie nawyków etycznych jest ważne właśnie dlatego, że bierze pod uwagę fakt, że zmiana, która zapuszcza korzenie w charakterze i która jest czymś więcej niż kierowaniem odosobnionym zachowaniem czy przekonaniem, wymaga czasu.

A jednak tak naprawdę Arystoteles nie mówi nam, jak ma dokonać się wewnętrzne przekształcenie uczucia, chociaż jestem przekonana, że jego teoria może zawierać narzędzia do jej dokładniejszego wyjaśnienia. Rzecz ma się następująco: Arystoteles często postrzega wyrabianie nawyków uczuciowych jako idące z góry na dół branie w karby uczuć, przez co niższa część duszy „słucha się” mądrego sądu części wyższej. Uczucie, sugeruje Arystoteles, musi niejako nadstawić ucha ku górze i być posłusznym wyższej części duszy na podobnej zasadzie, jak dziecko przestrzega napomnień rodzica⁷³. Jednak nie jest jasne, czy dzięki temu procesowi skutek wyarty na uczuciach może być czymś więcej niż kierowaniem bądź zniechęcaniem. Bez oddania bowiem kapryśnym uczuciom tego, co im się należy (czyli ujawnienia ich i wysłuchania, choć niekoniecznie przyzwolenia, żeby *na ich podstawie* dokonywało się działanie), mogą one pozostać w niewystarczającym stopniu niezmienione od wewnątrz. Chcę tutaj dość wstępnie zasugerować, że pojęcie płynące z góry na dół brania uczuć w karby stoi na przeszkodzie akceptowaniu przez Arystotelesa następstw jego własnego nowatorskiego poglądu dla koncepcji rozwoju moralnego, a mianowicie tego, że uczucia mają swoje własne ugruntowujące racje i że ze zmianą tych racji zmiane ulegają też uczucia. Sama zmiana po pierwsze, wymaga ujawnienia i uznania tych racji, żeby tak powiedzieć, stawienia im czoła jako części procesu nabywania przekonania i dyskursu o ich adekwatności. Stoicy akceptują tę ideę w swojej koncepcji głoszącej, że dokonane przez podmiot badanie i rozpoznanie „fałszywych” ocen, na których bazują uczucia jednostki, stanowi ważny punkt wyjścia dla terapii uczuć⁷⁴. Freudowska

⁷³ Zob. *NE* I.13.

⁷⁴ Proces ten wyraźnie widać w dziele takim, jak Seneki *O gniewie*. Omówienie stoickiego przekształcenia uczuć znajduje się u Marthy Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton 1992, Princeton University Press.

„terapia mową” wyraża inną wersję poglądu głoszącego, że artykulacja wypartych uczuć sama jest krokiem w kierunku ich przekształcenia i panowania nad sobą⁷⁵. Arystoteles, oczywiście, nie rozwija swojej teorii w tym kierunku. Niemniej jednak chcę zasugerować, że w jego ujęciu uczuć jako ukonstytuowanych przez racje i jako ulegających przekształceniu za sprawą zmiany w tychże racjach, tkwi ujęcie rozwoju uczuć, które może mieć daleko idące następstwa dla ujęć harmonii psychicznej, włączając w to jego własne wyjaśnienie.

Na koniec chcę krótko zabrać głos na temat Arystotelesowskiej *eudajmonii* oraz perspektywy moralnej. Zamysłem *Etyki nikomachejskiej* jest pokazanie, iż najlepiej broni się ta koncepcja *eudajmonii* czy dobrego życia, którą konstytuuje cnotliwe działanie. Formalnie rzecz biorąc, projekt ten polega na określeniu *mojego dobra*; treściowo zaś wynikiem jest cnotliwe działanie przedsięwzięte ze względu na nie samo, gdzie oddanie cnotcie w pożądanym sposobie polega na przekształceniu zwykłej miłości własnej w miłość tego, co piękne czy szlachetne. Kochać to, co piękne czy szlachetne, to, między innymi, wyrażać autentyczny altruizm⁷⁶. Jako taka Kantowska krytyka eudajmonizmu upada, ponieważ dążenie do *eudajmonii* w istotny sposób redukuje do dążenia do miłości własnej, pomijającej właściwy wzgląd na innych oraz szacunek dla nich. A jednak tego rodzaju wzgląd na innych właściwy dla teorii Arystotelesa pozostaje w istotny sposób ograniczony. Możemy to dostrzec w jego omówieniu przyjaźni w pracach etycznych. Pisząc o przyjaźni Arystoteles nie pozostawia wątpliwości, że będzie ona najważniejszym forum wyświadczenia dobrodziejstw, ponieważ w najgłębszy sposób wiąże się ona z rozwojem moralnym i z warunkami sprzyjającymi utrwaleniu charakteru moralnego⁷⁷. Istnieją formy dobrej woli (*eunoia*) wobec obcych i temu podobne, jednak nie spełniamy się całkowicie w tych formach cnoty. Nie dzielimy bowiem w dodatku życia ani wspólnego dobra z tymi beneficjentami. Tak samo wydaje się, że wedle

⁷⁵ Zob. interesujące omówienie podobnych poglądów w: Jonathan Lear, *Love and its Place in Nature* (New York 1990: Farrar, Straus, Giroux). Zob. również mój artykuł *The Moral Perspective and the Psychological Quest*, „The Journal of the American Academy of Psychoanalysis” 1995, 23 (2): 223–241 dotyczący związku między tradycyjnymi teoriami moralnymi a Freudowskim ujęciem rozwoju charakteru.

⁷⁶ Zob. NE IX.8 na temat związku między tym, co „piękne” czy też *to kalon* z koncepcją moralności oraz altruizmu, zob. *Retoryka* I.9. Dalsze omówienie tego, co piękne, jako pojęcia moralnego zob. T. Irwin, *Aristotle’s Conception of Morality* wraz z moim komentarzem w „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy”, vol. 1 (Lanham, MD 1985, University Press of America), s. 115–150. Ogólne omówienie Arystotelesowskiej *eudajmonii* jako ucieleśniającej moralną koncepcję patrz: Julia Annas, *The Morality of Happiness* oraz Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good* (Princeton 1985, Princeton University Press).

⁷⁷ Stwierdzenia głoszące, że przyjaźń jest najpiękniejszym sposobem bycia dobroczynnym znajdują się w NE 1154 b, 1169 b. Odnośnie do związku między przyjaźnią a samorozwojem zob. uwagi na temat samowiedzy w IX.9 oraz uwagę końcową na temat przyjaźni — 1172 a. Rozwinięcie tego poglądu znajduje się w rozdziale *Shared Voyage* w mojej książce *Making Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue* (Cambridge 1997, Cambridge University Press). Zob. również Annas, rozdział 12.

poglądu Arystotelesa przyjazne wobec ludzi uczucia skierowane do osób, których nie znamy, tak jak w przypadku pożałowania, życzliwości czy przychylności wychodzą im naprzeciw na podstawie jakiegoś wspólnego kontekstu — że i nas może spotkać podobny los — lub tego, że beneficjenci mają cechy przez nas cennie lub takie, do których możemy się odnieść⁷⁸. W pewnym sensie nasze zainteresowanie moralne musi łączyć się z innymi, których możemy docenić z naszego własnego zakątka wszechświata, a którzy są częścią naszego życia, stanowią istotną część naszej koncepcji dobrego życia w okolicznościach, z którymi możemy się utożsamić⁷⁹. Jak rozumiem, właśnie tutaj Kant zrywa z Arystotelesem. Wedle poglądu Kanta, musimy podejmować zainteresowanie moralne w osobach jako takich przez wzgląd na źródło wartości (mianowicie racjonalną podmiotowość), które nie jest zależne od okoliczności bądź wspólnego kontekstu. W artykule tym twierdzę, że to zainteresowanie moralne musi być ugruntowane w jakiejś koncepcji charakteru, obejmującej wspierające moralność uczucia, które *rzeczywiście* rejestrują zainteresowanie okolicznościami oraz kontekstem. Przynajmniej tyle Kant zdaje się twierdzić.

przełożyli Joanna Klimczyk, Paweł Łuków

⁷⁸ Zob. przypis 29.

⁷⁹ Michael Slote postawił mi interesujące pytanie dotyczące tego, czy jakiś rodzaj utożsamienia również nie jest potrzebny, żeby odpowiedzieć na racjonalną podmiotowość w innych. Jeśli tak jest, to Kant musiałby przedstawić ujęcie kultywowania szacunku całkiem podobne do wyjaśnienia, które daje odnośnie do kultywowania pozostałych uczuć.