

Jakub Kloc-Konkołowicz
 Uniwersytet Warszawski, stypendysta Fundacji Nauki Polskiej

OBOWIĄZKI WOBEC SAMEGO SIEBIE A MOŻLIWOŚĆ SAMOZOBOWIĄZANIA

Pojęcie obowiązków względem siebie samego pojawia się na kartach *Uzasadnienia metafizyki moralności*¹, stanowiąc jeden z członów dokonanego tam przez Kanta podziału obowiązków. Do obowiązków względem siebie samego zaliczone zostają: bezwzględny zakaz samobójstwa (obowiązek zupełny) oraz nakaz pielęgnowania własnych talentów (obowiązek niezupełny)². Kant zastrzega jednakże, że podział ten ma jedynie uporządkować przytaczane przez niego przykłady, zaś ostateczną systematyzację zastrzega dla *Metafizyki moralności*. W tym zaś dziele lista obowiązków względem samego siebie zostaje w znaczący sposób uzupełniona – prócz zakazu samobójstwa pojawiają się także: zakaz „przeciwnej naturze” używania własnych zdolności płciowych, zakaz nieumiarkowanego odżywiania się, ale także zakaz kłamstwa (jako obowiązek wobec siebie!), chciwości i płaśczenia się, wreszcie niezupełny obowiązek dbania o rozwój moralnej doskonałości³. Wiele z tych obowiązków wzbudza dziś zrozumiały opór czy wręcz zdumienie, stawiając pod znakiem zapytania utrwalony w literaturze krytycznej obraz Kanta jako oświeceniowego myśliciela, zrywającego z katalogiem obowiązków na rzecz czysto proceduralnego namysłu nad uogólnialnością maksym. Trzeba przyznać, że szczegółowa argumentacja Kanta na rzecz konkretnych obowiązków wobec siebie istotnie może przywołać na myśl całkowicie przed- czy też po prostu nie-krytyczne, może wręcz dogmatyczne podejście do moralności⁴. Nie to jednak będzie nas tu interesować, lecz raczej ta część Kantowskiej argumentacji, w której krytyczny impuls ponownie jawi się z pełną mocą. Jak wiadomo, filozofia transcendentálna stawia pytanie o *warunki możliwości* – tak jest i w przypadku

¹ I. Kant *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1971.

² *Ibidem*, s. 51–53.

³ Zob.: I. Kant *Die Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1997, 297–335.

⁴ Por. np. następującą wypowiedź: „Celem natury we współżyciu płciowym jest rozmnażanie (...), nie wolno więc działać wbrew temu celowi” (*ibidem*, s. 308) Wszystkie cytaty z prac nie tłumaczonej na język polski w przekładzie autora.

obowiązków wobec samego siebie. Pytanie: „Jak są możliwe obowiązki wobec samego siebie?”, otwiera ekspozycję konkretnych obowiązków, a udzielona na nie odpowiedź jest zasadniczo niezależna od przedstawionego potem katalogu obowiązków. Dlatego też skoncentrujemy się w dalszej części niniejszego tekstu na tej wstępnej argumentacji, rezygnując z analizy konkretnych obowiązków względem samego siebie. Strategia ta wypływa z przekonania, że to, co Kant mówi w owej wstępnej argumentacji na rzecz możliwości obowiązków wobec siebie, jest przydatne dla zrozumienia koncepcji autonomicznej moralności.

Dyskusja nad Kantowską argumentacją z *Metaphysik der Sitten* przebiegać będzie w czterech krokach: (1) zrekonstruujemy pokrótce strukturę tej argumentacji, (2) spróbujemy odczytać pierwszy człon argumentacji jako krytykę „prywatnych” obowiązków, tę zaś ostatnią jako dokonaną w obrębie filozofii moralnej antycypację Wittgensteinowskiej krytyki prywatnego języka i reguł⁵, (3) zastanowimy się, czy drugi człon Kantowskiego rozumowania nie opiera się na pewnej ekwiwokacji, (4) spróbujemy rozjaśnić sens Kantowskiego rozróżnienia między człowiekiem jako istotą zmysłową a człowiekiem jako istotą rozumną oraz dokonamy podsumowania rozważań.

1

Kantowska argumentacja przebiega w formie dowodu nie wprost. Punktem wyjścia, jak już wspomniano, jest pytanie o warunki możliwości obowiązków względem siebie samego. Zadanie tego pytania jest wyrazem krytycznej intencji Kanta: nie przejmuje on gotowego, dostarczanego katalogu obowiązków, lecz na wstępie rozważa, czy i jak są one możliwe. Kant zaczyna swą argumentację od tezy, że „pojęcie obowiązku wobec samego siebie zawiera w sobie (z pozoru) sprzeczność”⁶. Oto bowiem w przypadku tych obowiązków ten, który zobowiązuje, i ten, który zostaje zobowiązany, są jedną i tą samą osobą. Wówczas jednak zobowiązujący mógłby zawsze zwolnić zobowiązanego z obowiązku: jeśli obaj, „zobowiązujący (*auctor obligationis*)” oraz „zobowiązany (*subiectum obligationis*)”, są tym samym podmiotem, to „(...) podmiot ten nie jest wcale zobowiązany do przestrzegania obowiązku, który sam sobie nakłada (...)”⁷. Jednakże – kontynuuje Kant – musimy uznać istnienie obowiązków względem siebie samego. Gdyby

⁵ Na związki między Kantowską filozofią a Wittgensteinowską krytyką języka prywatnego wskazuje explicite w swej najnowszej książce Otfried Höffe. Choć odnosi się on do pierwszej *Krytyki*, to jednak uważam, że interpretacja ta jest jak najbardziej trafna i poznawczo płodna, szczególnie w odniesieniu do Kantowskiej filozofii moralnej. Oto, co na temat związków między pierwszą *Krytyką* a *Dociekaniem* pisze sam Höffe: w pojęciu *discypliny* rozumie „(...) Kant przeciwstawia się w jeszcze bardziej zasadniczy sposób niż Wittgenstein wszelkim postaciom prywatnego języka” O. Höffe „*Königliche Völker*”. *Zu Kants kosmpolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt am Main 2001, s. 252.

⁶ I. Kant *Die Metaphysik der Sitten*, *op. cit.*, s. 297.

⁷ *Ibidem*.

bowiem tych ostatnich nie było, nie istniałyby także obowiązki względem innych. „Tylko wówczas bowiem mogę uważać się za zobowiązanego wobec innych, jeśli zarazem zobowiązuję sam siebie”⁸. Gdy mowa o moralnych obowiązkach wobec innych, przymus, który zawarty jest w obowiązku, pochodzić musi z „mojego własnego rozumu praktycznego”⁹, nie zaś z zewnątrz. Zobowiązanie samego siebie jest więc warunkiem obowiązków wobec innych. W ostatnim kroku swej argumentacji nazywa Kant wskazaną w początkowej tezie trudność „pozorną antynomią” i powiada, że jej rozwiązaniem jest odróżnienie człowieka jako istoty zmysłowej od człowieka jako istoty rozumnej. „Człowiek, jako obdarzona inteligencją istota zmysłowa (*vernünftiges Naturwesen, homo phaenomenon*)” nie jest jeszcze zdolny do obowiązku, ale jest doń zdolny jako „obdarzona wolnością” istota rozumna (*Vernunftwesen, homo noumenon*)¹⁰. W ten sposób, sugeruje Kant, dzięki dokonaniu rozróżnienia, można bez sprzeczności pomyśleć obowiązki wobec siebie.

2

Pierwszy człon argumentacji odwołuje się do intuicyjnego sprzeciwu wobec samego pojęcia obowiązku wobec siebie samego. Kant wskazuje przede wszystkim na obecny w pojęciu obowiązku moment „przymuszenia”. „W pojęciu obowiązku zawarty jest bowiem pojęcie pasywnego bycia przymuszonym (Ja zostaję przymuszony)”¹¹. Zarazem jednak mam też przymuszać: w ten sposób pojmowałbym siebie samego – zdaniem Kanta – jednocześnie jako instancję bierną (pasywną) i czynną (aktywną), co jest sprzecznością. Argument ten da się zatem wyrazić w ten sposób, że jeden i ten sam człowiek nie może być pojęty jednocześnie jako aktywny i pasywny. Problem nie powstaje oczywiście, gdy do czegoś zobowiązuje mnie (a więc zarazem przymusza) ktoś inny lub wtedy, gdy to ja zobowiązuję (a zatem przymuszam) do czegoś innych. Kant zaznacza także, że tę samą sprzeczność można także opisać następująco: „Zobowiązujący mógłby zawsze uwolnić zobowiązanego od zobowiązania”¹². Bardzo podobny argument, co ciekawe, pojawia się także na kartach Hobbesowskiego *Lewiatana*. Hobbes pisze tam: „Wolny jest bowiem ten, kto może być wolny, gdy tego zechce. I nie jest rzeczą możliwą, iżby człowiek był związany przez samego siebie, jako że kto może wiązać, ten może też rozwiązywać, a zatem ten, kto jest związany jedynie wobec samego siebie, nie jest związany w ogóle”¹³.

Czasami jednak posługujemy się zwrotami typu: „zobowiązałem się wobec samego siebie, że...” lub „Sam siebie zmusiłem do...”. Można bez trudu wyobrazić

⁸ *Ibidem*, s. 298.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, s. 298 n.

¹¹ *Ibidem*, s. 297.

¹² *Ibidem*.

¹³ T. Hobbes *Lewiatan*, przeł. Czesław Znamierowski, Warszawa 1954, s. 235 n.

sobie konteksty, w których wyrażenia takie nabierają sensu. Zwolennik etyki perfekcjonistycznej lub ktoś wychowany w jej kręgu nie zgodziłby się zapewne z tezą, że pojęcie obowiązków wobec samego siebie dostarcza w jakimkolwiek sensie większych problemów niż pojęcie obowiązków wobec innych. Przytoczony przez Kanta (i, jak widzieliśmy, Hobbesa) argument przeciw obowiązkowi wobec samego siebie zawiera w sobie jednak wskazówkę, że pojęcie to (w znaczeniu przymuszania samego siebie) zawiera w sobie jakiegoś rodzaju brak w porównaniu z pojęciem obowiązku wobec innych (w znaczeniu: przymuszania innych czy przez innych). Próbując odpowiedzieć na pytanie, jakiego rodzaju brak może mieć na myśli Kant, można pokusić się o intelektualny eksperyment. Poszukajmy innego spłotu czynności i języka, który funkcjonowałby analogicznie do interesującej nas pary pojęć. Taką analogiczną „grą językową”, by użyć tu Wittgensteinowskiego pojęcia, wydaje się choćby „robienie sobie samemu prezentu”. „Postanowiłem zrobić sobie prezent i kupiłem...” powiadamy czasem. Można by po pierwsze rzec, że w językową grę „robienia sobie prezentu” potrafi grać tylko ten, kto potrafi także grać w grę „robienia prezentu innym”, ale nie na odwrót¹⁴. Innymi słowy, gra językowa „dawania innym prezentu” byłaby grą pierwotną, zaś druga spośród wymienionych gier byłaby grą pochodną. Należałoby jednak także dodać, że robienie sobie samemu prezentu nie składa się – oprócz samej słownej formuły – z wszystkich tych działań, które zazwyczaj kojarzymy z robieniem prezentu innym. Ktoś, kto robi sobie prezent, nie udaje, że nie wie, co dla siebie kupuje, nie opakuje prezentu w tajemnicy przed samym sobą i nie ukrywa go, by następnie wręczyć go samemu sobie, wybuchnąć radością i być zaskoczonym tym, co otrzymał. Takiego zachowania raczej nie nazwalibyśmy zwyczajnym. Skoro jednak w grze językowej „robienia sobie prezentu” nie ma wszystkich tych czynności, które wplecione są w grę „dawania prezentu komuś innemu”, czemu w takim razie służy wyrażenie „Zrobiłem sobie prezent...”? Czy nie należałoby powiedzieć, że sugeruje ono, iż kupiliśmy sobie coś, co nie było nam potrzebne w żadnym doraźnym, praktycznym celu, co jest swego rodzaju „luksusem”, a zatem czymś, co mogłoby stać się prezentem wręczonym nam przez kogoś innego? Jeśli tak jest w istocie, wówczas używając tego zwrotu fikcyjnie odgrywamy rolę innej osoby, która mogłaby nas obdarować. W *Dociekaniach filozoficznych* Wittgenstein przytacza podobny przykład i wyciąga z jego analizy interesujący wniosek: „Czemu moja prawa ręka nie może podarować lewej pieniędzy? – Moja prawa ręka może je do lewej włożyć. Moja prawa ręka może wypisać poświadczenie darowizny, a lewa jej pokwitowanie. – Jednakże dalsze konsekwencje praktyczne nie byłyby tu konsekwencjami darowizny”¹⁵. Wydaje się, że podobny „brak konsekwencji” może mieć na myśli Kant, gdy przytacza argument wymierzony w pojęcie samo-przymuszania, a co za tym idzie, w pojęcie obowiązku wo-

¹⁴ „(...) tylko o kimś, kto w zwykłym sensie *umie mówić*, powiemy, że mówi do siebie”.
L. Wittgenstein *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 158.

¹⁵ *Ibidem*, s. 137.

bec samego siebie: przymuszaniu siebie samego nie towarzyszą te same okoliczności, które towarzyszą przymuszaniu przez innych (oraz przymuszaniu innych). Zarzykujemy już teraz twierdzenie, iż nie ma tu obiektywnej sankcji, której zastosowanie w przypadku naruszenia obowiązku uzależnione byłoby od jednoznacznej identyfikacji tego naruszenia i możliwości wyeksplikowania reguły, która została naruszona.

Wszystkie te rozważania poruszają się po torze Wittgensteinowskiej krytyki języka prywatnego. Wyrzedzając nieco tok wywodów chcę podkreślić, że w mojej opinii to właśnie Wittgensteinowska krytyka języka prywatnego stanowi znakomity klucz interpretacyjny do Kantowskiej teorii etycznej, co dobrze uwidacznia się w przypadku omawianego tu fragmentu *Metaphysik der Sitten*. Wittgenstein prowadzi co prawda rozważania dotyczące reguł językowych, Kant – reguł działania, łączy jednak obu filozofów fundamentalna opozycja: prywatne – publiczne. Na gruncie Kantowskiej filozofii moralnej opozycja ta najlepiej manifestuje się w procedurze poddawania „subiektywnej” i początkowo „niejawnej” maksymy testowi uogólnialności (imperatywowi kategorycznemu), który polega na sprawdzeniu, czy działanie miałyby szanse powodzenia, gdyby jego maksyma stała się jawna i posłużyła jako maksyma innym działającym. Przeciwwstawienie prywatności i publiczności z całą mocą daje o sobie znać w osławionej rozprawie „Co to jest Oświecenie?”, w której Kant odróżnia publiczny i prywatny użytek rozumu. Znaczenie tego odróżnienia zobrazujemy za Kantem odwołując się do przykładu oficera, który podczas służby musi wykonywać rozkazy swego przełożonego (użytek prywatny), co nie stoi na przeszkodzie krytyce błędów w dziedzinie służby wojskowej w publikacjach oficera przedkładanych „czytającej publiczności” (użytek publiczny)¹⁶. Opozycja ta znakomicie daje się uwypuklić na przykładzie gier: nie zgadzamy się przecież na zmianę reguł podczas gry, a poza tym – co w tym kontekście jest nawet istotniejsze – jeśli już je (przed rozpoczęciem kolejnej rozgrywki) zmieniamy, czynimy to zawsze na skutek porozumienia osiągniętego między grającymi (z których jeden wysuwa propozycję zmiany i ją uzasadnia, a inni akceptują lub odrzucają to uzasadnienie i samą zmianę). Ustanawiając reguły praktyk, w których bierzemy udział, jesteśmy zawsze zdani na publiczną wymianę opinii i propozycji, można zatem powiedzieć, że uzgadnianie reguł ma publiczny charakter. Stosowanie ustanowionych już reguł nie wymaga eksplikacji i uzasadniania, mogą one pozostać ukryte – „prywatne”. Ważne, że relacja prywatne-publiczne nie pokrywa się z relacją samotnie-wspólnotowo: „prywatny użytek” rozumu może się u Kanta dokonywać wśród innych, podczas gdy „publiczny” może mieć miejsce podczas pisania książki (a zatem – w samotności)¹⁷.

¹⁶ I. Kant *Co to jest Oświecenie?*, w: *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995, s. 55.

¹⁷ Hannah Arendt pisze, że moralność w ujęciu Kantowskim jest „zejściem się (*coincidence*) tego, co prywatne z tym, co publiczne”. Zdaniem Arendt postępować źle to właśnie – wedle Kanta – „upierać się przy prywatności (*privacy*) swych maksym”. (Zob. H. Arendt *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago 1982, s. 49–50).

Przytoczoną przez Kanta, a także – jak widzieliśmy – przez Hobbesa zasadę, w myśl której „człowiek nie może sam siebie wiązać”, możemy zatem potraktować jako swoistą antycypację przeprowadzonej w *Dociekaniach* Ludwika Wittgensteina krytyki „prywatnych reguł”. Przestrzeganie obowiązków jest bowiem przypadkiem przestrzegania reguł. „Wiązanie i rozwiązywanie” Hobbesa „zobowiązanie i zwalnianie z obowiązku” Kanta przypominają jako żywo opisywaną przez Wittgensteina praktykę „prywatnego definiowania wrażeń”. „Jest niemożliwością, by tylko jeden człowiek jeden jedyny raz pokierował się regułą”¹⁸, pisze autor *Dociekań*. Swoistą formą ustanowienia reguły jest definicja projektująca, gdy postanawiamy, że danego słowa będziemy używać w pewien sposób. Wittgenstein przytacza przykład przypisywania nazw wrażeniom (a zatem czemuś, zdawałoby się, najbardziej „prywatnemu”): mamy sobie wyobrazić człowieka prowadzącego zapiski, który za każdym razem, gdy wystąpi u niego wrażenie D, notuje ten fakt w swym dzienniku. Jediną możliwą definicją byłaby tu „definicja wewnętrzna”, która polegałaby na zapamiętywaniu, z jakim wrażeniem (na które „wewnętrznie” skierowana zostaje uwaga) połączyłem daną nazwę. Jednak to, zdaniem Wittgensteina, nigdy nie da mi pewności co do poprawnego użycia tej nazwy, brak tu bowiem obiektywnego kryterium¹⁹. Kto używa pewnego słowa, pisze Wittgenstein, powinien móc „usprawiedliwić” jego użycie (móc uzasadnić, że użył go prawidłowo), ale usprawiedliwienie nie może mieć prywatnego charakteru, „(...) usprawiedliwienie polega na odwołaniu się do jakiejś instancji niezależnej”²⁰. Usprawiedliwienie takie „(...) musi być ważne również dla kogoś innego”²¹. Ostatecznie Wittgenstein kwestionuje, jakoby nazywanie takiego „prywatnego definiowania” ustanawianiem reguły miało cokolwiek wspólnego z faktycznym znaczeniem pojęcia stosowania się do reguły. „Reguły faktycznie byłyby tu zawieszane w powietrzu; brak bowiem *instytucjonalnych* [podkr. – J. K.-K.] podstaw ich zastosowania”²².

Warto zwrócić uwagę, że w swoich rozważaniach nad charakterem reguł Wittgenstein odwołuje się do pojęcia „bezstronnego usprawiedliwienia”. Przestrzeganie reguł musi być poddane publicznej kontroli: kryterium tego, czy ktoś postępuje „słusznie” (zgodnie z regułą), czy też „niesłusznie” (niezgodnie z regułą) nie może należeć tylko do jednej osoby, być „prywatne”²³. Znakomicie widać stąd, dlaczego Kantowski imperatyw kategoryczny, ta najbardziej własna zasada naszego rozumu praktycznego, musi być czymś ponadjednostkowym: nie istnieją bowiem prywatne (ważne tylko dla jednej osoby i tylko przez nią stosowane) kryteria oceny moralnej. Podobnie u Hobbesa: i jego teorię umowy społecznej można zinterpretować jako ustanowienie „bezstronnego kryterium”, czy raczej osoby

¹⁸ L. Wittgenstein *Dociekania filozoficzne*, op. cit., s. 118.

¹⁹ *Ibidem*, s. 134.

²⁰ *Ibidem*, s. 136.

²¹ *Ibidem*, s. 168.

²² *Ibidem*, s. 168.

dysponującej takim kryterium i zdolnej bezstronnie oceniać, czy poddani przestrzegają publicznych reguł (czy postępują „słusznie”). Fakt, że ujęcie Hobbesowskiego suwerena jako jedynego „bezstronnego kryterium oceny działań” nie jest bynajmniej mylnym tropem interpretacyjnym, znajduje potwierdzenie w wysiłkach czynionych przez autora *Lewiatana* w celu udowodnienia, że jego suweren nie jest „stroną umowy” ani też „prywatną osobą”²⁴. Interpretacja ta pokazuje, dlaczego każda filozofia moralna, ujmująca moralność jako przestrzeganie reguł, będzie stawiać zasadę bezstronności (bezstronnych kryteriów) czy też problem wypracowania warunków bezstronności, w centrum swych rozważań (*vide Rawls*).

Istotą Wittgensteinowskich wywodów jest zatem przekonanie, że aby móc mówić o regule, trzeba założyć, iż mogłaby się nią posługiwać więcej niż jedna osoba. Na tym polega interpersonalny, czy też publiczny, charakter reguł. W ten sposób wytyczone zostaje swoiste „minimum” zachowania sensownego: jest to rozpoznawalność reguł, wedle których postępujemy. Gdyby zastosować teraz narzędzia tej Wittgensteinowskiej krytyki do Kantowskiej filozofii moralnej, spostrzec można, że Kant nie tylko zakłada prawdziwość opisanej przed chwilą tezy o „publicznym charakterze reguł”, ale czyni z owego „bycia publicznym” swoiste kryterium moralności. Zachowanie sensowne zakłada *możliwość* przestrzegania reguły takiego zachowania przez *więcej niż jedną* osobę; postępowanie moralne zakłada *możliwość* postępowania *wszystkich* wedle takiej reguły. Kant idzie nawet jeszcze dalej, i w swym słynnym podziale na obowiązki zupełne i niezupełne zakłada dodatkowo, że do tej czysto logicznej możliwości działania wszystkich wedle reguły dołącza się jeszcze subiektywne odniesienie: co do niektórych maksym mogę wprawdzie pomyśleć sobie, że stałyby się one prawem powszechnym, ale nie mógłbym tego chcieć.

Kantowską antycypację Wittgensteinowskich odkryć najlepiej widać w opisie odniesienia między regułą i wyjątkiem od reguły. W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant pisze, że „(...) takie pryncypium [w myśl którego każdemu wolno wyprzeć się przyjęcia depozytu, którego złożenia nikt nie może mu dowieść] [sformułowane] jako prawo *unicestwiłoby samo siebie* (...) [podkr. – J. K.-K.]”. Pisze także o „najgorszym konflikcie oraz całkowitym *unicestwieniu* samej *maksymy* (...)”

²³ Tak też interpretuje Wittgensteina Peter Winch: „(...) tylko wówczas, gdy można sensownie założyć, że ktoś inny mógłby w zasadzie odkryć regułę, którą się kieruję, można sensownie powiedzieć, że w ogóle kieruję się jakąś regułą” (P. Winch *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1995, s. 39) Sprzeciw wobec takiej interpretacji Wittgensteina podnosi Henry Le Roy Finch, zob.: H. Le Roy Finch *Formy życia*, w: A. Chmielewski, A. Orzechowski, *Metafizyka jako cień gramatyki*, Wrocław 1996, s. 102 n.

²⁴ „I trzeba by też (...), żeby każdy podporządkował swoją wolę woli tego reprezentanta i swój sąd o rzeczach jego sądowi [podkr. – J. K.-K.]”. „Że ten, kto został uczyniony suwerenem, nie zawiera z góry żadnej umowy ze swymi poddanymi, to jest oczywiste (...)”. Gdyby doszło do sporu wokół złamania umowy przez suwerena, „to wówczas nie ma sędziego, który by mógł rozstrzygnąć ten spór (...)”. (T. Hobbes *Lewiatan*, *op. cit.*, s. 151, 154 n.)

[podkr. – J. K.-K.]”²⁵. W jakim sensie maksyma unicestwiłaby samą siebie? W słynnym przykładzie z depozytem ukazane zostaje, że ten, kto chciałby sprzeniewierzyć powierzone mu pieniądze *korzysta* z istnienia instytucji depozytu, bowiem to jej istnienie stanowi warunek *sine qua non* złamania reguły. To, że wyjątek jest wtórny wobec reguły, od której jest czyniony, widać na pierwszy rzut oka; co jednak uchodzi naszej uwadze to fakt, że „czynienie wyjątków dla siebie” zakłada, iż reguła w ogóle funkcjonuje, a zatem jest zasadniczo przestrzegana przez innych. Ta swoista „pasożytniczość” zła moralnego najwyraźniej nie jest dla nas intuicyjnie oczywista, dlatego też Kant proponuje wykonanie eksperymentu myślowego (eksperymenty często wydobywają na jaw to, czego na pierwszy rzut oka nie dostrzegamy). Oto mamy wyjątek przemienić w regułę: wyobrazić sobie, że poczyniony przez nas wyjątek od reguły sam staje się regułą przestrzeganą przez wszystkich. Gdybyśmy wszyscy sprzeniewierzali depozyty, przestalibyśmy komukolwiek powierzać pieniądze: nie może więc mieć miejsce „powszechne sprzeniewierzenie depozytów”, bowiem w samej *publicznej* regule depozytu zawarte jest to, że zostaje on oddany na przechowanie, nie zaś oddany do wolnej dyspozycji. „Wittgensteinowski” charakter tego Kantowskiego eksperymentu, zwanego imperatywem kategorycznym, polega właśnie na przejściu od tego, co prywatne, do tego, co publiczne: na uświadomieniu sobie, że „prywatny” („skryty”, niejawny) wyjątek korzysta (jeśli można tak to wyrazić) z powszechności reguły, z jej powszechnego przestrzegania. Każdy, dla odniesienia korzyści, mógłby chcieć zrobić dla siebie wyjątki: wystarczy więc wyobrazić sobie, co by się stało, gdyby rzeczywiście wszyscy zaczęli je czynić. Ale gdyby miało to być działanie powszechne, musiałyby dać się ująć jako reguła: taka reguła jednak, przestrzegana powszechnie popada w jawną już sprzeczność z regułą (instytucją), z której funkcjonowania wyjątek „korzysta”²⁶.

Inni są zatem „uobecnianii” w Kantowskim imperatywie kategorycznym przede wszystkim jako przestrzegający reguły. Z drugiej jednak strony – jako wspólnie je ustanawiający. Reguły, które są zgodne z interesem każdego z nas, mogą być nie tylko powszechnie przestrzegane; muszą one także być powszechnie ustanawiane²⁷. Można powiedzieć, że ich powszechne ustanowienie, możli-

²⁵ I. Kant *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 46, 48.

²⁶ „Jeżeli może się zdarzyć, że w pewnej grze ktoś wykonuje błędny ruch, to mogłoby być również tak, że wszyscy ludzie we wszelkich grach wykonywaliby same tylko błędne ruchy». (...) Rozkazy bywają czasem nie wykonywane. Ale jak by to wyglądało, gdyby rozkazów *nigdy* nie wykonywano? Pojęcie »rozkazu« straciłoby swój sens”. L. Wittgenstein *Dociekania filozoficzne*, *op. cit.*, s. 158.

²⁷ Nie należy tego, rzecz jasna, rozumieć jako utożsamienia Kantowskiej filozofii moralnej z przeprowadzanym w rzeczywistości plebiscytem na temat norm etycznych. „Uobecniania” jest nie tyle konkretna, zamknięta w czasoprzestrzennych ramach wspólnota, lecz raczej wspólnota wszystkich istot rozumnych. Obrona tego punktu, stanowiącego dziś obiekt krytyki etyki dyskursu, jest dla Kanta ważna choćby z tego powodu, że realna, konkretna wspólnota może mylić się w wielu kwestiach etycznych, a oddawanie ich bez reszty pod jej osąd może doprowadzić do tego, co sam Kant nazywa „tyranią obyczajów” [*Tyranei der Volkssitte*]. (Zob.: I. Kant *Die Metaphysik der Sitten*, *op. cit.*, s. 357).

wość wyrażenia na nie zgody przez wszystkich, stanowi jeden z warunków ich powszechnego przestrzegania. Tę właśnie jedność publicznego i powszechnego przestrzegania i ustanawiania reguł wyraża Kantowska metafora „państwa celów”. Jeżeli „pominiemy osobiste różnice między istotami rozumnymi, jako też wszelką treść ich celów prywatnych — to całość wszystkich celów (tak istot rozumnych jako celów samych w sobie, jak własnych celów, jakie każda z nich sama sobie może stawiać) da się pomyśleć w systematycznym związku, tj. jako państwo celów (...). Istota rozumna należy jako członek do państwa celów, jeżeli w nim jest wprawdzie powszechnie prawodawcza, ale zarazem sama prawom tym podlega. Należy doń jako zwierzchnik, jeżeli jako prawodawcza nie podlega żadnej innej woli”²⁸. Podmiot moralny ma zatem za zadanie przedstawić sobie siebie samego jako obywatela, jednego spośród wielu, uznać cele innych oraz uznać innych za cele, nie zaś wyłącznie za środki. Ten ideał jest jednym z możliwych punktów widzenia, z jakich podmiot moralny powinien oceniać swe maksymy – trzeba przyznać, że jest to punkt widzenia daleko wykraczający poza „solipsystyczne” stanowisko, tak pochopnie przypisywane czasem Kantowi przez zwolenników etyki dyskursu. Paradoksalnie zatem w owym „najbardziej własnym” rozumie praktycznym odnalezione zostaje prawo, rozbijające przez swą powszechność ciasne granice zamkniętej w sobie subiektywności. Uświadomienie sobie prawa moralnego, „fakt rozumu”²⁹, jest czymś zarazem subiektywnym, jak i obiektywnym: obiektywne jest bezwarunkowo nakazujące prawo, subiektywny – moment jego uświadomienia. To właśnie ma na myśli Kant, kiedy pisze: prawo to zawsze wypływa z „mojego własnego rozumu praktycznego”³⁰. Należałoby podkreślić: rozum praktyczny jest zdecydowanie bardziej „mój własny” wtedy, gdy jest czystym rozumem praktycznym, niż wówczas, gdy jest empirycznie uwarunkowany. Empirycznie uwarunkowany rozum praktyczny stanowi bowiem źródło jedynie hipotetycznych imperatywów, przepisujących środki konieczne do realizacji celów wpływających spoza samego rozumu praktycznego. Tymczasem cel rozumu praktycznego ma aprioryczny charakter. Dostrzegamy zatem, że w omawianej argumentacji stawką jest coś niezwykle istotnego, a dla Kantowskiej filozofii moralnej wręcz centralnego: pojęcie autonomii. Podleganie wyłącznie takiemu prawu, które się samemu zaakceptowało, jest dla Kanta warunkiem *sine qua non* postępowania moralnego. Jeśli możliwość samozobowiązania jest iluzją, iluzją jest także moralność.

Takie ujęcie nie pociąga jednak za sobą, wbrew zarzutom formułowanym pod adresem Kanta, moralnego „solipsyzmu”, bowiem to, co zostaje uświadomione – prawo moralne – w żadnym sensie nie jest „prywatne” i należące wyłącznie do mnie. W błąd wprowadza tu może Kantowskie sformułowanie „własny rozum praktyczny” – sugeruje ono bowiem, że własne, jak gdyby „prywatne”, powstają-

²⁸ I. Kant *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., s. 69

²⁹ Zob.: I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 80.

³⁰ I. Kant *Die Metaphysik der Sitten*, op. cit., s. 298.

ce w izolacji od innych, jest płynące z tego „własnego” rozumu prawo. Tymczasem, jak próbowaliśmy pokazać, zarówno ten rozum, jak i jego prawo, mają w istocie powszechny charakter. Samozobowiązanie musi być indywidualne – ale obowiązki nie są niczym „prywatnym”. Nie są one formułowane w prywatnym języku, mają publiczny, dziś powiedzielibyśmy „intersubiektywny” charakter. O ile zatem moment samozobowiązania pozostaje czymś immanentnym, o tyle treść tego samozobowiązania musi być czymś publicznym i jawnym³¹.

Kant dowodzi zatem, że dla pojęcia moralnych obowiązków w ogóle – czy to wobec innych, czy też względem siebie – kluczowy jest moment samozobowiązania. Z drugiej jednak strony w pierwszym kroku swego rozumowania Kant sugerował, że pojęcie samozobowiązania wydaje się początkowo czymś sprzecznym. Powstałą sytuację określa w trzecim punkcie swego wywodu mianem „pozornej antynomii” i proponuje jej rozwiązanie: odróżnienie dwu momentów obecnych w podmiocie moralnym: istoty rozumnej jako instancji zobowiązującej oraz istoty zmysłowej jako instancji zobowiązywanej. Zanim spróbujemy zastanowić się nad sensem tego, znanego również z innych dzieł Kanta, rozróżnienia, musimy jednak postawić pytanie, czy od samego początku Kantowskiego wywodu nie mamy do czynienia z pewną brzemionną w konsekwencje ekwiwokacją.

3

To, czego Kant broni w omawianym fragmencie, nazywaliśmy już rozmaicie, najczęściej jednak „możliwością samozobowiązania”. Ową możliwość samozobowiązania, jak widzieliśmy wcześniej, należy najwyraźniej utożsamić z Kantowskim pojęciem autonomii. Dlaczego jednak Kant sądzi, że argumentuje tym samym na rzecz obowiązków wobec samego siebie? Czy zatem, innymi słowy, nie mamy tu do czynienia z podstawieniem w miejsce możliwości samozobowiązania pojęcia obowiązków wobec siebie samego? Ustawiczne mylenie tych dwu pojęć zaczyna się zresztą najwyraźniej już w pierwszym kroku. Kiedy Kant powiada, iż na pierwszy rzut oka pojęcie zobowiązania, w którym zobowiązujący i zobowiązany są jedną i tą samą osobą, zawiera w sobie sprzeczność, to stawia pod znakiem zapytania możliwość obowiązków moralnych jako takich (tak, jak je pojmujemy etyka oparta na autonomii), nie zaś wyłącznie obowiązków wobec siebie. Teraz więc, dowodząc konieczności „uratowania” pojęcia obowiązku moralnego poprzez odróżnienie w podmiocie moralnym momentów „rozumu” i „zmysłowości”, argumentuje znów na rzecz obowiązków moralnych, nie zaś obowiązków wobec siebie. Innymi słowy: możemy doskonale wyobrazić sobie sytuację,

³¹ W rozprawie *Do wiecznego pokoju* Kant pisze: „Wszystkie czyny, odnoszące się do praw innych ludzi, których maksyma nie daje się pogodzić z jawnością, są niesłuszne». Zasadę tę należy rozpatrywać nie tylko jako etyczną (przynależną do nauki cnoty), lecz również jako jurydyczną (dotyczącą prawa człowieka)”. I. Kant *Do wiecznego pokoju*, w: *O porządku...; Do wiecznego pokoju*, op. cit., s. 90).

w której istnieje możliwość wewnętrznego zobowiązania, ale wszelkie wynikające stąd obowiązki odnoszą się wyłącznie do innych. Pojęcie wewnętrznego zobowiązania, wewnętrznego przymusu (należałoby je właściwie, gdyby pozwalała na to polszczyzna, przetłumaczyć jako „samoprzymus” [*Selbstzwang*] czy też samozobowiązania) odgrywa w konstrukcji *Metaphysik der Sitten* centralną rolę. Już we *Wprowadzeniu do teorii cnót* [*Einleitung zur Tugendlehre*] czytamy: „Pojęcie obowiązku jest już samo w sobie [tożsame z] pojęciem przymuszania wolnej woli przez prawo (przymus [*Zwang*]); przymus ten może być zewnętrzny lub wewnętrzny [*Selbstzwang*]”³². I dalej: „Inny może mnie wprawdzie zmusić, bym uczynił coś, co nie jest moim celem (lecz tylko środkiem do osiągnięcia celu innego), ale [nie może mnie zmusić], bym [ten jego cel] uznał za swój własny (...). Ustanowić sobie samemu pewien cel, który jest zarazem obowiązkiem, nie zawiera w sobie sprzeczności: ponieważ w tym przypadku przymuszam sam siebie, co z powodzeniem daje się pogodzić z wolnością”³³. Zwróćmy uwagę, że choć mowa tu o przymuszaniu samego siebie do ustanowienia sobie pewnego celu, to jednak nie zostaje tym samym przesądzone, czy cel ten (będący zarazem obowiązkiem) zawiera w sobie obowiązki wobec siebie – czy też, co byłoby także możliwe – wyłącznie obowiązki wobec innych. Kant najwyraźniej argumentuje na rzecz możliwości samozobowiązania, a nie na rzecz obowiązków wobec samego siebie, na końcu zaś przesądza sprawę, każąc obowiązkom względem samego siebie pełnić wyolbrzymioną rolę warunków obowiązków moralnych w ogóle. Istotnie, również w kontekście innych pism Kanta poświęconych filozofii moralnej teza, że możliwość samozobowiązania jest warunkiem *sine qua non* obowiązków moralnych brzmi zdecydowanie bardziej przekonująco, niż teza, że warunek ten stanowią obowiązki względem siebie samego³⁴.

Nasz polemista powiedziała, że przecież obowiązki wobec samego siebie stanowią nieusuwalny rdzeń Kantowskiej teorii moralnej, skoro w jednej z najsłynniejszych formuł imperatywu kategorycznego mowa jest o używaniu „człowieczeństwa, tak we własnej osobie, jak też w osobie każdego innego zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”³⁵. Właśnie odniesienie do człowieczeństwa we własnej osobie stanowi podstawę sformułowania obowiązków wobec siebie. Nawet jeśli nasz potencjalny polemista miałby tu rację, należy się zastanowić, czym jest owo człowieczeństwo, o którym mówi Kant. To dość ogólne pojęcie nabiera w tekstach Kantowskich różnorodnych znaczeń, ale moż-

³² I. Kant *Die Metaphysik der Sitten*, op. cit., s. 252.

³³ *Ibidem*, s. 255.

³⁴ W *Metaphysik der Sitten* Kant stwierdza wyraźnie: „Obowiązek ze względu na cnotę [*Tugendpflicht*] różni się od obowiązku prawnego przede wszystkim tym, że względem tego ostatniego możliwy (z moralnego punktu widzenia) jest zewnętrzny przymus, podczas gdy ten pierwszy opiera się wyłącznie na wolnym przymusie wewnętrznym [*freien Selbstzwange*]” (I. Kant *Die Metaphysik der Sitten*, op. cit., s. 257).

³⁵ I. Kant *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., s. 62.

na pokusić się o twierdzenie, że w tym przypadku nie idzie tu o jakąś „substancję”, tkwiącą pod zmysłową powłoką, lecz raczej o zdolność do autonomii. Warto przy tym podkreślić słowo „zdolność”: to właśnie możliwość postępowania autonomicznego stanowi ową „godność człowieczeństwa”. Nie jest zatem tak, jak sugerowali niektórzy interpretatorzy myśli Kantowskiej, że godność człowieczeństwa (godność istoty wolnej) nosi w sobie jedynie ten, kto w danym przypadku postępuje zgodnie z nakazami rozumu³⁶. O „człowieczeństwie” decyduje już sama *zdolność* postępowania autonomicznego, a zatem to, co nazywaliśmy powyżej „możliwością samozobowiązania”, wolnym przymusem wewnętrznym [*freier Selbstzwang*]. Stąd jednak płynie następujący wniosek, potwierdzający naszą wcześniejszą tezę: możliwość samozobowiązania (zdolność do autonomii, „człowieczeństwo”) stanowi podstawę wyprowadzenia obowiązków wobec siebie, nie jest jednak z tymi obowiązkami tożsama. Są to więc dwa różne momenty w określaniu obowiązków: czym innym jest formalny sposób ich ustanawiania (samozobowiązanie), czym innym zaś ich „materialna” zawartość (obowiązki wobec siebie).

4

Przyjąwszy zatem, że mamy tu do czynienia z argumentacją na rzecz autonomicznej moralności, zaczynamy dostrzegać dotychczasowe wywody w nowym świetle. Autonomiczna moralność zakłada, że jako podmiot sam sobie narzucam prawo, któremu podlegam, czyli sam siebie zobowiązuję. To wydaje się jednak na pierwszy rzut oka sprzecznością, bowiem musiałbym pojąć siebie jako aktywnego i jako pasywnego zarazem. Wydaje się to niemożliwe, bo narzucone sobie zobowiązanie mógłbym zawsze odwołać, skoro zaś tak, to w ogóle nie jestem zobowiązany. Wówczas jednak pozostawałaby jedynie heteronomia i sfera imperatywów hipotetycznych, gdzie przyjmowane przez podmiot cele zawsze pozostają czysto subiektywne (możliwa jest ich arbitralna zmiana lub całkowite zarzucenie). Jeśli jednak moralność jest możliwa, a to gwarantuje nam fakt rozumu, jeśli zatem możliwy jest imperatyw kategoryczny, musimy przyjąć możliwość samozobowiązania. Wyjściem z tej antynomii jest wyróżnienie w jednym i tym samym podmiocie istoty rozumnej i istoty zmysłowej.

Kantowską konstrukcję można rozjaśnić i w ten sposób, że ujmie się imperatyw kategoryczny jako kryterium funkcjonujące wyłącznie na granicy między tym, co rozumne, a tym, co zmysłowe. Tak, jak w omawianym fragmencie Kant dowodzi, że istota zmysłowa jako zmysłowa nie może (bezw warunkowo) zobowiązać sa-

³⁶ Zob.: R. P. Wolff *The Autonomy of Reason*, Gloucester 1986. Znakomitą krytykę takich interpretacji przedstawił Thomas E. Hill. Dowodzi on, że autonomia w ujęciu Kantowskim nie jest czymś, co moglibyśmy mieć jedynie czasami, nie jest też darem dla wybranych lub jakimś rodzajem uczucia. Jest raczej stałą możliwością zgodnego z moralnością działania. (Zob.: T. E. Hill, Jr. *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca, London 1992, s. 77–95).

mej siebie, tak również pojęcie obowiązku nie stosuje się do istot rozumnych jako rozumnych. Do istot całkowicie rozumnych stosowałoby się wyłącznie obiektywne prawo, które nie przybierałoby tutaj formy imperatywnej. W tym przypadku zatem imperatyw w ogóle nie daje się pomyśleć, tak jak z kolei w pierwszym przypadku nie daje się pomyśleć imperatyw zobowiązujący w sposób bezwarunkowy. Konstrukcję tę oddaje następujący schemat:

Obdarzone inteligencją istoty zmysłowe	Skończone (zmysłowe) istoty rozumne	Istoty (czysto) rozumne
Imperatywy hipotetyczne	Imperatywy hipotetyczne Imperatyw kategoryczny	Prawo moralne

Problem samozobowiązania rozwiązany zostaje zatem w ten sposób, że podmiot jako istota rozumna zobowiązuje tenże sam podmiot jako istotę zmysłową. Bliższego wyjaśnienia wymagają jednak pojęcia istoty zmysłowej i rozumnej, bowiem ten właśnie dualizm uważany był od dawna przez krytyków Kanta (by wymienić choćby Hegla) za jeden z najpoważniejszych problemów Kantowskiej filozofii moralnej. Łatwo bowiem uznać, że istota zmysłowa to po prostu ludzka cielesność, która „zniewalana” jest przez wyższą (pozaświatową?) zasadę. Ta dość rozpowszechniona interpretacja Kantowskiej konstrukcji wynika na pewno częściowo z języka, jakim Kant się posługuje, a zza którego trudno dostrzec swiście nowe sensory, jakie Kant przypisuje odziedziczonym często z tradycji kategoriom.

Współcześni zwolennicy takiej interpretacji, wśród których prym wiodą reprezentanci etyki dyskursu, proponują różnorakie formy „detranscendentalizacji” Kantowskiego rozumu, mając najwyraźniej na myśli osadzenie struktur racjonalności w historycznym i społecznym kontekście³⁷. Szczególną rolę odgrywa tu pojęcie „kontrafaktycznych założeń”, które czynić musi każdy uczestnik społecznej komunikacji, założeń dotyczących wspólnego znaczenia używanych wyrażen (na poziomie semantycznym), obecności roszczeń ważnościowych w każdej wypowiedzi stwierdzającej fakty (na poziomie pragmatycznym) itp. Wyróżnioną pozycję zajmuje w takim ujęciu język, jako że to właśnie tam, na poziomie najbardziej fundamentalnych aktów mowy sytuuje się owo napięcie między tym, co faktycznie wyrażone, a aspiracją do ważności zawartej w niej supozycji, napięcie między *Faktizität* („faktycznością”, również w znaczeniu wyłącznie faktycznego obowiązywania) a *Geltung* („obowiązaniem” w znaczeniu obowiązywania racjonalnego, czyli takiego, które można uzasadnić przy pomocy rozsądnych argumentów). To napięcie między faktycznością a obowiązaniem powraca potem na wszystkich poziomach ludzkiej interakcji, jakkolwiek nie wydawałyby się one oddalone

³⁷ Ostatnio w: J. Habermas *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart 2001.

od prostej interakcji opartej na potocznym języku. Napięcie to wyznacza również istotę nowoczesnego prawa, które z jednej strony musi dać się ujmować jako zbiór reguł, traktowanych jako zewnętrzne granice dla czysto strategicznego działania, z drugiej zaś strony musi móc dać się także uchwycić jako zbiór norm, na które każdy dostatecznie poinformowany mógłby wyrazić swą zgodę³⁸. Ostatecznym źródłem tego napięcia przebiegającego przez wszystkie poziomy ludzkich interakcji pozostaje jednak język – i to właśnie specyficzna nieobecność języka jako wyróżnionego tematu Kantowskiej filozofii stanowi w opinii obdarzonych mądrością „później urodzonych” zwolenników etyki dyskursu dostateczną przesłankę interpretacji Kantowskiego projektu etyki jako nie dość „proceduralnego” i nie dość „postmetafizycznego”. Stąd biorą się próby, dokonywane często wbrew już nie tyle duchowi, ile wręcz literze Kantowskich pism, interpretowania np. relacji między sferami „moralności” i „legalności” jako relacji odzwierciedlenia pozaczasowych, Platońskich „idei” w rzeczywistym świecie społecznym³⁹. Na poziomie jednostkowym interpretacja ta kazałaby widzieć w Kantowskim projekcie faktyczne rozbieżności konkretnego indywiduum na dwie nieprzystające do siebie części: na pozaświatowy, pozaczasowy podmiot praw moralnych i ich cielesnego, konkretnego wykonawcę. Konkretnie, ludzkie indywiduum otrzymuje w myśl tej interpretacji dokładne instrukcje co do swego postępowania poprzez „solipsystyczne” zagłębienie się w sobie i dotarcie do pozaczasowych prawd, dostarczanych przez „czysto rozumną istotę”. Kant miałby zatem głosić teorię „przejrzystego dla samego siebie, (...) zdolnego do bezpośredniego poznania prawdy podmiotu rozumnego, który jako podmiot rozumny ujmowany jest jako (...) pozaświatowy, stojący poza historią i społeczną praktyką, zasadniczo wyizolowany”⁴⁰.

Sądzę jednak – i tezę tę celowo przedstawiam tutaj ze względów polemicznych w wyostrzonej formie – że u Kanta podmiot ujęty jako *homo noumenon* jest o wiele silniej „uspołeczniony” niż ten sam podmiot ujmowany z perspektywy istoty zmysłowej⁴¹. „Inteligentne diabły” z *Do wiecznego pokoju*⁴² to właśnie takie istoty zmysłowe, kierujące się w swym działaniu wyłącznie oświeconym interesem własnym i będące podmiotami opartego jedynie na zewnętrznym przymusie, nie-

³⁸ Zob.: J. Habermas *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1998, s. 34–45, 49 n.

³⁹ *Ibidem*, s. 136.

⁴⁰ W. Kuhlmann *Tod des Subjekts? Eine transzendentalpragmatische Verteidigung des Vernunftsubjekts*, w: H. Nagl, E. Vetter (red.), *Tod des Subjekts*, Wien, München 1987, cyt. za: O. Höffe „Königliche Völker”..., *op. cit.*, s. 242.

⁴¹ Do analogicznych wniosków, choć w odniesieniu do pierwszej *Krytyki*, dochodzi Höffe: „Kosmo-polityczna lektura [pierwszej] *Krytyki* rozprawia się z zarzutem solipsyzmu, ponieważ jej główne pojęcie – to, co republikańskie – odnosi się do zjawisko o społecznym charakterze [*ein Sozialphänomen ist*], a co za tym idzie: republikański rozum ma społeczny, zatem antysolipsystyczny, charakter”. O. Höffe „Königliche Völker”..., *op. cit.*, s. 242. Por. także: O. Höffe *Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs*, w: G. Schönrich, Y. Kato (red.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main 1996, s. 396–407.

⁴² I. Kant *Do wiecznego pokoju*, *op. cit.*, s. 74.

jako mechanicznego uspołecznienia. „Obywatele państwa celów” natomiast to te same istoty, tym razem jednak uchwycone z perspektywy postawy prawodawczej – zatem perspektywy *ustanawiania* prawa, któremu się podlega. Prawa jako normy ustanawiane nie daje się już zredukować do czysto zewnętrznych, przestrzeganych w strategiczny sposób barier. Ta „godność bycia autorem prawa” to zarazem godność bycia jego współautorem, bowiem Kant nie każe podmiotowi moralnemu przedstawiać sobie siebie samego jako najdoskonalszej istoty, ustanawiającej wieczne prawa dla świata, lecz jako obywatela (a zatem i współobywatela) państwa celów, gdzie ustanawianie praw ma wspólnotowy charakter. Jest to przy tym, jak już wspominaliśmy „powszechna wspólnota”, w której efekt wykluczenia zostaje wyeliminowany – prawo ustanawiane jest tu przez wszystkich i zarazem dla wszystkich, bez czynienia wyjątków zarówno w pierwszym członie („przez wszystkich”), jak i w drugim („dla wszystkich”). Ostatecznie zatem podmiot moralny jako członek wyobrażonej wspólnoty wszystkich istot rozumnych, traktujących się nawzajem jako cele i wzajemnie uznających swoje cele, staje się źródłem *bezwarunkowego zobowiązania* dla tego samego podmiotu jako zmysłowego człowieka⁴³, zabiegającego wyłącznie o swoje cele partykularne, odnoszącego się do innych jako do środków i zdolnego wyłącznie do warunkowego zobowiązania. Tej godności autonomii nie da się jako możliwości odrzucić, nie da się – by ująć to słowami Kanta – usunąć mędrkowaniem wolność ze świata. Ale czy, kto i w jakim stopniu jest w stanie z niej skorzystać, jest w stanie godność tę urzeczywistnić – to już filozofia Kantowska musi pozostawić otwartym. Gdy dokładnie zanalizujemy choćby Habermasowską konstrukcję z *Faktizität und Geltung*, zorientujemy się, że i Habermas podobnie przedstawia relację między strategicznym i „performatywnym” podejściem do norm (w tym wypadku: prawnych). Podejście performatywne z koniecznością wiąże się z porzuceniem nastawienia strategicznego, w którym inni jawią się tylko jako środki do osiągnięcia celów⁴⁴. Z drugiej strony możliwość takiej performatywnej, komunikacyjnej postawy stwierdzić możemy wyłącznie na poziomie rekonstrukcji, dowodząc, że bez przyjęcia określonych założeń co do warunków opartego na porozumieniu ustanawiania norm nie uda nam się wyjaśnić ich „racjonalnego charakteru”, dzięki któremu można je zaakceptować również bez przymusu zewnętrznych sankcji. Habermas podkreśla, że w rzeczywistości uczestnikom społecznych interakcji zawsze musi zostać pozostawiona możliwość potraktowania owych norm jako zewnętrznych barier dla działania strategicznego.

⁴³ Odczytanie takie, zwane czasem „teorią dwu aspektów” w przeciwieństwie do „teorii dwu światów” (zob.: P. Łuków *Wolność i autorytet rozumu*, Warszawa 1997, zwłaszcza s. 231) znajduje silne potwierdzenie w następującym fragmencie *Uzasadnienia*: „Pojęcie świata intelektu jest więc tylko *punktem widzenia*, który rozum – jak sądzi – musi zająć poza zjawiskami, by *pojąć siebie samego* jako [rozum] *praktyczny* (...)”. I. Kant *Uzasadnienie metafizyki moralności*, *op. cit.*, s. 104.

⁴⁴ Zob.: J. Habermas *Faktizität und Geltung*, *op. cit.*, s. 34.

Pomimo ważnej różnicy między autonomią publiczną (polityczną) a moralną, z której to różnicy zdają sobie sprawę zarówno Kant, jak i Habermas, widać tu doskonale, że Habermasowska konstrukcja wcale nie jest jakimś *novum* w stosunku do tego, co twierdzi Kant, o ile rzecz jasna nie przesadza się z góry niedostatecznej „nowoczesności” Kantowskiego stanowiska. Jeśli Kantowską konstrukcję pojmimy w ten sposób, że do bezwarunkowego zobowiązania konieczne jest wykroczenie poza czysto prywatny, partykularny punkt widzenia, dokonujące się w postaci przyjęcia komunikacyjnej postawy „współobywatela państwa celów” i że właśnie ta postawa jest źródłem *bezwarunkowego zobowiązania* dla działającego zazwyczaj czysto strategicznie i tym samym podlegającego tylko warunkowym zobowiązaniom podmiotu, to wówczas można zaryzykować twierdzenie, iż konstrukcja ta jest dokonaną na gruncie etyki antycypacją krytyki języka prywatnego. Może należałoby raczej powiedzieć: krytyki prywatnych reguł – nawet bowiem jeśli u Kanta nie pojawia się w wyodrębniony, systematyczny sposób problem języka, tak ważny w dwudziestowiecznej filozofii, to bez wątpienia pojawia się problem reguł postępowania. Zwrócenie uwagi na niemożliwość „prywatnych” reguł postępowania, wskazanie na fakt, że „zobowiązanie bezwarunkowe” powstawać może dopiero dzięki opuszczeniu solipsystycznej perspektywy prywatnych celów i hipotetycznych imperatywów i zanurzeniu się we wspólnotowej praktyce ustanawiania norm, którym się następnie podlega („państwo celów”) – wszystko to stanowi ostateczne odwrócenie się od języka „wyzolowanego podmiotu”, a współczesna etyka dyskursu w wielu miejscach jedynie eksplikuje ten ukryty często pod szatą tradycyjnych pojęć „kopernikański przewrót w etyce”, którego prawdziwym autorem był Kant.

W ten sposób docieramy do paradoksalnego wyniku. Krótki fragment *Metaphysik der Sitten* potraktowaliśmy jako przedmiot naszej analizy ze względu na uderzającą i zaskakującą tezę, że obowiązki wobec siebie stanowią warunek istnienia obowiązków wobec innych. Przy bliższej analizie okazało się jednak, że Kant prawdopodobnie dowodzi czegoś innego, niż miało zostać udowodnione: możliwości wewnętrznego, bezwarunkowego samozobowiązania, nie zaś konieczności obowiązków wobec siebie. Jeśli uznamy konieczność wewnętrznego samozobowiązania (autonomii) dla moralności i jednocześnie zgodzimy się z Kantem, że prywatne, acz bezwarunkowe zobowiązanie nie jest możliwe, wówczas Kantowskie rozróżnienie „istoty rozumnej” i „istoty zmysłowej” zinterpretować możemy jako tezę, że zobowiązując się wewnętrznym – o ile zobowiązanie to ma być bezwarunkowe – musimy wykroczyć poza prywatną perspektywę, ująć siebie jako współobywatela ustanawiającej powszechne prawo wspólnoty i dopiero takie zobowiązanie przymusza mnie jako istotę zmysłową w sposób bezwarunkowy. Paradoksalność tego wyniku bierze się stąd, że to, co początkowo wyglądało na obronę dość zaskakującej tezy o primacie obowiązków wobec siebie i istotnie mogłoby ugruntowywać zasadność określania Kantowskiej etyki jako „monologicznej” i „solipsystycznej”, okazuje się koniec końców kolejną obroną zasady autonomii moralnej, a zatem możliwości wewnętrznego samozobowiązania, ze

szczególnym zwróceniem uwagi na „nieprywatny” charakter takiego zobowiązania. Choć zatem źródło moralności umieszczone zostaje w tym, co najbardziej moje, najbardziej własne – we własnym rozumie praktycznym – to jednak on sam okazuje się tym, co najbardziej „powszechne”, przełamujące prywatność heteronomicznego, działającego, wyłącznie strategicznie podmiotu.

SELF-DUTIES AND THE POSSIBILITY OF SELF-COMMITMENT

The author tries to analyse a short fragment of Kant's *Metaphysics of Morals*, where Kant answers the question of how self-duties are possible. In the author's opinion some of Kant's arguments display a remarkable affinity with Wittgenstein's criticism of the „private language”. In the light of late Wittgenstein's concepts, Kant's reasoning proves to be an argument against “private rules” of acting. The possibility for the rules of action to be public is shown to be the criterion of morals for Kant. The author also questions a popular objection to Kant's theory, i.e. that it is monologic and solipsistic. Kant's famous differentiation of *homo noumenon* and *homo phaenomenon* can be understood as a two-perspective view on human action. Reason is shown to be a social, potentially interpersonal procedure of rule establishing. The author also tries to establish whether Kant did make a mistake when putting an equals sign between self-duties and self-commitment.