

jego odrzuceniem. Zarazem jednak wskazał Urmson na tak istotne luki emotywnizmu, że krytyka jego może stać się jeszcze jedną okazją dla uświadomienia wad tej koncepcji. W tym też sensie krytyczna analiza, jakiej dokonał, przekracza znacznie granice intencji, którą się kierował.

Na zakończenie zarejestrujemy jeszcze parę drobniejszych sprzeciwów Urmsona wobec też Stevenzona. Kwestionuje on koncepcję głoszącą, że zdanie „to jest dobre” można zastąpić przez dwa inne zdania „ja to aprobuję, czyń to samo”. Odrzuca interpretację zdania „ja to aprobuję” jako zdania czysto autobiograficznego, a zatem opisowego, i przyznaje mu sens emotywny. Za błędne uznaje Urmson także wzory sytuacji wartościujących przytoczone przez Stevenzona, zarzucając mu pomieszanie dwu sytuacji: ustalania standardu oraz stosowania ustalonego już standardu. Stevenson przenosi, jego zdaniem, wzór sytuacji ustalania standardu na wszelką sytuację wartościowania, która jest zazwyczaj używaniem już przyjętego standardu. Brak odróżnienia tych spraw jest podstawą następujących błędnych wniosków Stevenzona: a) powiedzenie, że coś jest dobre, jest wyrazem własnej aprobaty w słowach obliczonych na wywołanie aprobaty innych; b) zgoda co do faktów nie ma żadnego wpływu na zgodność postaw; c) żaden fakt nie jest logicznie ważniejszy ze względu na niezgodę postaw; jedynie względy psychologiczne mogą wyróżniać pewne fakty w związku z kształtowaniem postaw; d) niemożliwe są żadne argumenty rzeczowe w sprawie wartościowań — które Urmson odrzuca ze względu na ich wyraźny subiektywizm i antyracjonalizm.

Hanna Buczyńska-Garewicz

#### ROZUM APODYKTYCZNY

T. C. Williams, *The Concept of the Categorical Imperative. A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory* Oxford at the Clarendon Press, 1968, s. VIII + 142.

Autor dzieła jest przedstawicielem analitycznego nurtu w filozofii angielskiej i w tym duchu traktuje filozofię moralną Kanta. Jak wyznaje na początku swej książki, do podjęcia tego tematu skłoniły go przede wszystkim: 1) niesłuszne ograniczanie się tradycyjnych interpretatorów Kanta do jednego dzieła, mianowicie do *Uzasadnienia metafizyki moralności*, co dawało w wyniku zniekształcony obraz jego teorii; oraz 2) wieloznaczne użycie terminu „imperatyw kategoryczny” w pismach samego Kanta.

Autor usiłuje znaleźć odpowiedź na dwa najważniejsze, jego zdaniem, pytania dotyczące samych podstaw etycznej koncepcji Kanta: a) czym jest w jego teorii imperatyw kategoryczny, b) w jakim sensie rozumieć należy imperatyw jako „najwyższą zasadę moralności”.

Pierwszy rozdział Williams poświęca analizie argumentów Kanta na rzecz określenia najwyższej zasady moralności wyłącznie w oparciu o aprioryczną analizę obowiązku kategorycznego. Po zreferowaniu szeregu wypowiedzi Kanta na

ten temat, autor stwierdza, że termin „imperatyw kategoryczny” może być rozumiany co najmniej na dwa sposoby: a) jako „ogólna formuła nakazu kategorycznego czystego rozumu praktycznego”; b) jako „pojedynczy nakaz rozumu” — zdanie jednostkowe wyrażające ten nakaz ogólny. Zwraca też uwagę na zamienne używanie pojęć „maksyma” i „prawo” oraz „zasada” i „formuła”.

Następny rozdział autor poświęca analizie terminu „maksyma”. Badając stosunek „maksym” do „obiektywnych praw moralnych” stwierdza, że pierwsze opisują faktyczne postępowanie istot rozumnych, podczas gdy drugie określają, jak się powinno postępować.

Referując poglądy Kanta, Williams podkreśla, że ludzie często postępują według maksym, a nawet według praw moralnych bez uświadamiania sobie tego. Toteż Kant nie uważał, że odkrywa w dziedzinie moralności radykalnie nowe drogi, jak to uczynił w epistemologii, lecz że praktykowaną od dawna moralność jedynie rozjaśnia i precyzuje jej podstawy. Aby czyn miał wartość moralną, nie jest konieczne formułowanie maksymy; dla większości teoretycznie niewyrobionych ludzi jest ono nawet niewykonalne ze względu na duży stopień komplikacji wielu formuł. Nie oznacza to jednak, że moralność bezrefleksyjna znajduje aprobatę Kanta. Przeciwnie, człowiek, którego maksymy są niejasne, daleki jest, według niego, od najwyższego rodzaju moralności. O ile bowiem obiektywne prawa moralne wyznacza wyłącznie czysty rozum praktyczny, to maksymy, tj. subiektywne zasady woli, podlegają wpływowi dwustronnym: rozumu i skłonności (*Neigungen*). Skłonności należą do sfery zmysłowej lub, jak to Kant określa, stanowią element „patologiczny”, względnie „estetyczny”, i są „nieprzejrzyste” dla intelektu. Istota moralna może, a także powinna zbadać rozumowy element determinujący maksymę; dopiero wtedy ma szansę właściwego postępowania, nie tylko „zgodnie z obowiązkiem” (co nie nadaje jej czynom jeszcze wartości moralnej), ale przede wszystkim „z obowiązku”. „Zmysłowy” czynnik determinujący wolę pozostawia Kant w kompetencji empirycznych nauk o człowieku (mówi o tym w przedmowie do *Uzasadnienia metafizyki moralności*).

Po wstępnej analizie założeń etycznej teorii Kanta autor przystępuje do konfrontacji tradycyjnych i nietradycyjnych interpretacji istoty i funkcji imperatywu kategorycznego. Opiera się tu głównie na znanym dziele H. J. Patona *The Categorical Imperative*, w którym przedstawione zostały różne sformułowania imperatywu kategorycznego:

F1; „formuła prawa powszechnego”:

„...postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”<sup>1</sup>.

F1a; „formuła prawa przyrody”:

„... postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody”<sup>2</sup>.

F2; „formuła celu w sobie”:

„... postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”<sup>3</sup>.

F3; „formuła autonomii”:

postępuj tak, „... żeby wola dzięki swej maksymie mogła zarazem uważać sama siebie za powszechnie prawodawczą”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Uzasadnienie metafizyki moralności*; cytuję według przekładu M. Wartenberga, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1953, s. 50.

<sup>2</sup> *Ibid.*, s. 51.

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 62.

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 70.

*F3a*; „formuła państwa celów”:

„... każda istota rozumna musi tak postępować, jak gdyby przez swoje maksymy była zawsze prawodawczym członkiem ogólnego państwa celów”<sup>5</sup>.

Stosunek do tych pięciu sformułowań różni, według Williamsa, interpretacje tradycyjne od nietradycyjnych. „Tradycjonalisci”, do których autor zalicza m.in. Hegla, Schopenhauera, Milla, Bradleya, Broada, Rossa, Ewinga, interpretują formułę *F1* imperatywu jako ściśle kryterium ustalające wartość moralną czynów. Na przykładzie interpretacji Ewinga autor ilustruje poglądy tej grupy myślicieli. Uważają oni logiczną niesprzeczność maksym za kryterium wartości moralnej czynu. Zwolennicy tej interpretacji przypisują etyce Kanta a) rygoryzm, czyli tezę głoszącą absolutną i bezwyjątkową ważność sądów moralnych dla wszystkich podmiotów moralnych, zawsze i wszędzie; oraz b) formalizm, gdyż głosi ona całkowitą niezależność sądów moralnych od doświadczenia. Myśliciele ci nadto nie są zgodni w kwestii liczby różnych sformułowań imperatywu kategorycznego u Kanta. W oparciu o sam tekst *Uzasadnienia...* przyjmują różne spośród wyżej podanych formuł za, rzekomo, traktowane przez Kanta równoważnie. E. Caird (w: *The Critical Philosophy of Immanuel Kant* z 1889 r.) jako ściśle kryterium logiczne wartości moralnej czynu przyjmuje zamiennie: *F1*, *F2* i *F3a*; C. D. Broad (w: *Five Types of Ethical Theory* z r. 1930) uwzględnia jedynie: *F1*, *F2* oraz *F3*, a D. W. Ross, podobnie jak Paton, wyodrębnia pięć sformułowań, uważając jednakże *F1a* i *F3a* za synonimiczne sformułowania odpowiednio: *F1* i *F3*.

Williams doszedł do wniosków radykalnie odmiennych od interpretacji tradycyjnych. Analizując konteksty cytowanych wyżej formuł okazał, że po wnikliwym zbadaniu okazują się one funkcjonalnie nierównoważne, a więc, wbrew poprzednim mniemaniom, niezamiennie. Zdaniem autora, Kant najpierw wyróżnia *F1* jako tę formułę imperatywu, która nie odsyłając do żadnego celu (np. przyrody czy państwa celów w sobie, jak np. *F1a* lub *F3a*), zajmuje wyraźnie uprzywilejowane miejsce w jego koncepcji. Następnie Kant wprowadza *F3*, czyli zasadę autonomii woli prawodawczej, która stanowi fundament prawa moralnego, a więc i moralności w ogóle. Fakt ten znajduje potwierdzenie w rozumowaniu Kanta, który uznaje wolność za warunek niezbędny niezależnego postępowania moralnego, niezależnego od rozumu oraz od praw przyrody. Gdyby wola ludzka była determinowana przez któryś z tych czynników, to ludzie postępowaliby bądź zawsze rozumnie, bądź też ściśle według prawidłowości przyrody, podobnie jak zwierzęta, którymi niezawodnie kieruje instynkt. W obu przypadkach moralność byłaby nie tylko zbędna, ale również niemożliwa. Jak wiadomo, Kant uważał, że godność człowieka jako istoty rozumnej wymaga wolności, która w sposób istotny różniłaby go od rzeczy. Dlatego zasadę autonomii woli przyjął za „najwyższą zasadę moralności”. Jest ona podstawą dla wszystkich pozostałych jego zasad.

Williams wyróżnia dwa metodologiczne nurty dociekań Kanta: analityczny, podający wyniki badań w zdaniach opisowych, oraz etyczny, czyniący to w trybie imperatywnym. Problem wolności, sformułowany w postaci imperatywu *F3*, należy niewątpliwie do drugiego z nich, podobnie zresztą jak i pozostałe imperatywy. Różnica między *F3* i *F1* stanie się wyraźna, kiedy rozważać je będziemy w sposób analityczny. Wówczas *F1* przechodzi w twierdzenie, że każde racjonalne „chcenie” musi podlegać prawu powszechnemu, a *F3* w tezę, że chcenie to musi nie tylko podlegać powszechnemu prawu, ale, co najważniejsze, samo musi prawo to ustanawiać.

W tej sytuacji *F2* staje się „mostem” łączącym *F1* i *F3*. Obok fundamentalnego

<sup>5</sup> Ibid., s. 76.

dla moralności „imperatywu wolności” (F3), jedyne nierelatywnego imperatywu moralności (ponieważ nie odsyła do realizacji jakichkolwiek celów konkretnych), pozostałe sformułowania imperatywu, mianowicie: F1a, F2 i F3a przejmują rolę pomocniczych formuł imperatywnych rozjaśniających sens F1. Są to formuły mające, w interpretacji Williama, przybliżyć treść imperatywu do intuicji potocznych.

Polemizując z tradycyjnym rozumieniem imperatywu u Kanta, autor podnosi zarzut nieuchronnego dla tej perspektywy uwikłania się (przy rozważaniu tego terminu jako kryterium oceny postępowania moralnego) w analizę stosunku tej zasady do celów empirycznych, co jest ewidentnie sprzeczne z intencjami Kanta, który wyraźnie nakazywał procedurę analizy apriorycznej. Kant podkreślał bowiem, że dotarł do sformułowania imperatywu kategorycznego w drodze czysto transcendentnej analizy pojęcia obowiązku kategorycznego. Podkreślał też, że idea wolności, stanowiąca fundament tego prawa, nie może mieć swego empirycznego korelatu.

Zupełnie inaczej „imperatyw kategoryczny” przedstawiany jest w niektórych nietradycyjnych ujęciach współczesnych. Autor analizuje tu dwie interpretacje: H. J. Patona i A. R. C. Duncana. Paton odrzuca koncepcję tradycyjną (np. w wersji F. Schillera), w myśl której żaden czyn nie może posiadać wartości moralnej, jeśli spełniony był w najmniejszym choćby stopniu z pobudki „naturalnej”. Interpretacja ta zarzuca Kantowi bezduszny formalizm. Paton wini poniekąd Kanta za niezbyt precyzyjne ujęcie stosunku obowiązku moralnego do przyjemności. Według niego, Kant nie przeciwstawiał obowiązku moralnego przyjemności płynącej z jego wypełnienia, lecz jedynie jaskrawo je wyodrębniał, aby różnica między nimi była lepiej widoczna. Nie wykluczał przyjemności, o ile ona występowała wraz z motywem obowiązku.

W opinii Williama Paton używa niesłusznie wszystkich wymienionych wyżej sformułowań imperatywnych zamiennie, ponieważ nie należą one do tego samego „poziomu logicznego”. Szczególnie odnosi się to do formuły F3, posiadającej wyraźny priorytet. Paton uważa F1 i F3 za „niepełne” (*incomplete*) i dlatego przyjmuje pozostałe formuły za „most” między czysto formalnymi F1 i F3 a praktyką moralną. Jego sprzeciw wobec dotychczasowych interpretacji ma na celu obronę intencji Kanta wykluczającej wszelki „automatyzm” w uzasadnianiu ocen moralnych. Nie istnieje bowiem, zdaniem Patona, żadna zasada, która by umożliwiała mechaniczne stosowanie kryteriów moralnych przy ocenie konkretnej sytuacji. Nie wyklucza to możliwości traktowania imperatywu jako „przewodnika” w sytuacjach moralnych, lecz wspomagany on być musi intuicją prawa moralnego i rzetelną analizą okoliczności. Jako niezbędne warunki trafności osądu moralnego Paton wymienia bezstronność (*impartiality*) i bezosobowość (*impersonality*) podmiotu oceniającego. Trzeba „stanąć na zewnątrz sytuacji”, nawet jeśli dotyczy ona bezpośrednio nas samych. Wówczas, dzięki „spontanicznej aktywności rozumu praktycznego” lub przez „świadome odwołanie się do któregoś z formuł imperatywu kategorycznego”, będziemy mogli stwierdzić, czy czyn jest w zgodzie z prawem powszechnym. Każdy czyn winien być oceniany z pozycji „bezstronnego obserwatora”, bo tylko w ten sposób możemy dotrzeć do maksym uogólnionych. Wkracza tu znane pytanie Kanta: „czy możesz bezwzględnie chcieć, aby każda istota rozumna...” To „móc chcieć” jest apelem do wolności wyboru, uczciwości, prawdziwości oraz godności człowieka jako istoty rozumnej i suwerennej.

W tej sytuacji poszczególne sformułowania imperatywu kategorycznego stają się „pytaniami”, jakie podmiot moralny winien sobie zadać przy badaniu maksym postępowania moralnego. Oczywiście tylko odpowiedzi twierdzące kwalifikują daną

maksymę do uogólnienia. Pytania te zadawane są nie z perspektywy konkretnego człowieka, lecz z pozycji „wszelkiej możliwej istoty rozumnej”.

Inną wersję odmiennej od tradycyjnej interpretacji metafizyki moralnej Kanta zaprezentował Duncan w *Practical Reason and Morality* (1957). Odrzuca on „etyczne”, preskryptywne rozumienie imperatywu kategorycznego, pojmując *Uzasadnienie metafizyki moralności* jako prostą kontynuację *Krytyki czystego rozumu* na gruncie praktycznym. Uznaje on wszystkie twierdzenia *Uzasadnienia* za sądy wyłącznie opisowe, a nie preskryptywne. *Uzasadnienie* jest, jak mówi, zasadniczo poświęcone opisowi sposobu działania czystego rozumu praktycznego, a więc, bez względu na tryb zawartych tam twierdzeń, wszystkie one muszą być traktowane nie normatywnie, lecz sprawozdawczo. Forma imperatywu jest jedynie uwypukleniem tego, że rozum praktyczny formułuje swoje sądy w ten właśnie sposób, i niczym ponadto. Interpretacja ta, jak widać, odcina się od wyciągania praktycznych wniosków z imperatywów zawartych w *Uzasadnieniu*. Duncan nie przeczy, że znajdują się tam także twierdzenia moralne, przeczy jednak stanowczo temu, jakoby były one głównym celem analiz Kanta. W przeciwstawieniu do interpretacji „etycznych”, Duncan nazywa swoją wykładnię interpretacją „krytyczną”, deskryptywną. Stanowisko jego można skrótno tak scharakteryzować: rozumie on imperatyw kategoryczny w ogóle jako:

- 1) twierdzenie deskryptywne mówiące o sytuacji, która by powstała, gdyby człowiek działał wyłącznie „z obowiązku”;
- 2) zasadę wyrażającą sposób funkcjonowania czystego rozumu praktycznego (tj. motywu moralnego);
- 3) formułę opisującą stosunek woli ludzkiej (częściowo zmysłowej, częściowo racjonalnej) do prawa moralnego.

Radykalizm tego ujęcia jest oczywisty. Williams natychmiast zauważa, że Duncan używa terminu „etyka” w dwu różnych znaczeniach, mianowicie raz traktuje ją jako „analizę i wyjaśnianie rozumowań etycznych”, innym zaś razem jako „badanie tego, co słuszne, co powinno być”. Zarzuca mu też brak precyzji w używaniu terminu „preskryptywny”, który występuje u niego w dwu co najmniej znaczeniach: a) ogólnej zasady uznawanej za przewodnik w postępowaniu oraz b) uogólnionej reguły postępowania, stanowiącej logiczny punkt wyjścia dla oceny wartości moralnej czynu.

Wiadomo, że Paton odrzuca rozumienie imperatywu w sensie drugim, ale godzi się na interpretowanie go w sensie pierwszym. W gruncie rzeczy obaj, choć Duncan wydaje się temu przeczyć, dopuszczają praktyczną interpretację imperatywu kategorycznego, choć w sensie bardziej luźnym niż interpretacje tradycyjne, postulujące ścisłą stosowalność tego nakazu we wszystkich sytuacjach empirycznych.

Williams poświęca też nieco uwagi badaniu relacji między koniecznością założenia wolności a prawem moralnym. Stosunek ten rozważany był przez Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu*, gdzie wykazał, że wolność stanowi *ratio essendi* prawa moralnego, jest jego fundamentem, zaś świadomość prawa moralnego jest *ratio cognoscendi* wolności. Autor omawianej pracy zastanawia się nad znaczeniem „świadomości prawa moralnego” u Kanta. Termin ten może oznaczać: a) uznanie obiektywnej ważności czysto formalnej zasady moralności, której wyrazem ma być *F1*, lub b) świadomość manifestowania tej zasady w konkretnej sytuacji. Tradycyjna interpretacja przyjmuje pierwszy sens, Williams natomiast opowiada się za drugim. Podnosi on następnie, w opozycji do Patona, że świadomość obiektywnego prawa moralnego nie jest przez podmiot percypowana bezpośrednio

z czysto formalnego imperatywu (F1), lecz pojawia się w świadomości działającego jako kategoryczny „nakaz” dopiero w obecności pragnień lub skłonności. Według Williamsa, dopiero konfrontacja z rzeczywistością wyzwala w nas świadomość obligującej mocy prawa moralnego. Wartość moralna czynu nie zależy jednak od tej konfrontacji, lecz wyłącznie od dającego się apriorycznie ustalić „motywu” formalnego czynu; „dobro” i „zło” moralne określamy bez odwoływania się do empirycznych skutków czy pobudek czynu, lecz przez porównanie woli z jej motywem, tj. „maksymą”. Sąd moralny, który to orzeka jest sądem syntetycznym *a priori*, a świadomość prawa moralnego to „doświadczenie przymusu kategorycznego”. Przymus ten jest spontanicznym wytworem rozumu praktycznego, kategorycznie obligującego wolę podmiotu; doświadczenie przymusu jest, według Williamsa, początkiem właściwego poznania moralnego, czyli uświadomienia sobie własnego autorstwa praw moralnych. Podkreślić należy też doniosłe odróżnienie „wolności” (*Wille*) od „samowoli” (*Willkür*), które skierowane jest u Kanta przeciwko interpretacjom subiektywistycznym i anarchicznym. Jedynie wola świadoma i odpowiedzialna może być „dobrą wolą”, arbitralna samowola jest „złą wolą”. *Wille* skłaniana jest do czynu przez rozum, *Willkür* zaś przez ślepe popędy.

Williams, wbrew tym, którzy sztydzą z „transcendentalnego rygoryzmu” Kanta, dostrzega u niego wiele elementów zgodnych z odczuciami przeciętnego człowieka; rozgraniczając zmysłowe szczęście od racjonalnego obowiązku moralnego, Kant bynajmniej nie odrzuca radości życia. Autor realistycznie ocenia różne uzdolnienia poszczególnych ludzi w zakresie „głębi widzenia moralnego”. Prawdziwość tego spostrzeżenia Williamsa potwierdza lektura *Krytyki praktycznego rozumu*. Kant wierzył w nieomyślność sumienia. „Sumienie” błędnie informujące jest, według niego, logicznie niemożliwe.

Polemizując z tymi, którzy twierdzą, że irracjonalna intuicja moralna rozstrzyga, co jest moralnie dobre a co złe, Williams powołuje się na opinię T. Greena, który odrzuca możliwość bezpośredniego, intuicyjnie-irracjonalnego poznania praw moralnych, które mogłyby mieć walor obiektywny. Kant także posługiwał się pojęciem „intuicji moralnej”, ale nie wyposażał jej w tak daleko idące uprawnienia. Zdaniem Greena, Kant traktował „intuicję moralną” jako funkcjonalny odpowiednik intuicji zmysłowej w służbie rozumu praktycznego, który organizuje zmysłowe „ślepe” intuicje w spójne struktury racjonalne. Stopień ich uporządkowania zależy od uzdolnień jednostki.

Rygoryzm Kanta był, zdaniem Williamsa, podyktowany m.in. sprzeciwem wobec sofistycznej dialektyki ludzi słabego charakteru, którzy oportunistycznie usiłują naginać prawa moralne do swojej sytuacji. Wzrost świadomości moralnej jest równoznaczny z podniesieniem się „obiektywności” moralnej maksym i ocen. Na tym polega, według autora, możliwość postępu moralnego u Kanta.

Kant jest przekonany, że moralność musi być powszechnie i apodyktycznie ważna, ponieważ każde prawo obowiązuje bezwyjątkowo i bezwzględnie. Jest przekonany, że wymogi godności ludzkiej domagają się zapewnienia człowiekowi wolnej woli nie determinowanej jednoznacznie ani przez czysty rozum, ani przez prawidłowości przyrody. Rozum teoretyczny, zdolny do myślenia jedynie za pomocą kategorii, nie jest w stanie rozwiązać zagadki wolności, wikła się bowiem od razu w dialektyczne antynomie. Skoro intelekt jest bezsilny, a wolność jest niezbędna, aby zapewnić moralności godność, więc przyjąć ją należy jako korelat wymogów rozumu praktycznego. Doświadczenie przymusu w sytuacjach moralnych ma swe źródło w wolności, czego umysł przedkrytyczny nawet nie podejrzewa. Umysłowość Kanta jest swoiście „kausalna”. Nie wyobraża on sobie, aby w świecie

cokolwiek się mogło dzieć bez przyczyny. Dlatego nawet geneza prawa moralnego jawi się mu jako „przyczynowość z wolności”. Jest to zapewne pogłos jego reakcji na asocjacyjną interpretację przyczynowości D. Hume'a. Odrzucał jednak, wraz z Hume'em tezę, która głosiła transcendentną, niezależną od podmiotu genezę wszelkich praw. Moralność musi więc mieć zapewnioną całkowitą autonomię, a podmiot — suwerenność ustawodawcy prawa moralnego. Wolność jednak nigdy nie przekracza granic dowolności i postanowień czysto arbitralnych, ponieważ jest manifestacją istoty rozumnej, logicznie uporządkowanej struktury, której obca jest wszelka przypadkowość. Rozum jest jeden, choć nie jest to jedność substancjalna, lecz intelligibilna. Jedność rozumu jest zarazem gwarantem jedności praw moralnych oraz kategorialnych. Rozum jest bowiem tworem o kilku „obliczach”, z których najważniejsze to teoretyczne i praktyczne. Intelpekt działający za pomocą kategorii i pojęć nie może zrozumieć idei. Wolność, nieśmiertelność duszy oraz istnienie Boga nastęrczają mu nieprzezwyćzajalnych trudnościami z powodu zasadniczej niemożności manifestowania się w sferze naoczności; stają się niezbędne jako fundament moralnego działania i dlatego przyjęcie ich jest postulowane przez rozum praktyczny. Co więc jawi się jako niemożliwe w ramach myślenia teoretycznego, pojęciowego, staje się konieczne praktycznie, choć nie przekracza statusu „idei regulatywnej”. Idea zaś, nie mogąc przejść bezpośrednio do sfery czynu, praktyki, przechodzi pośrednio poprzez czysto formalny nakaz, imperatyw kategoryczny, którego derywatami mają być formuły praktyczne, maksymy. Pośrodku tej drogi znajduje się wola.

Szkoda, że Williams nie poświęcił pojęciu woli u Kanta więcej uwagi w swojej ciekawej pracy; jest to, moim zdaniem, najważniejszy punkt w antropologii tego myśliciela. Jest bowiem bezsporne, że Kantowski *hiatus* między rzeczą w sobie a zjawiskiem dotyczy także człowieka (*Naturwesen, Personwesen, Vernunftwesen*). Terminu „wola” (*Wille*) używa Kant wieloznacznie. Wola występuje jako fragment osobowości człowieka, jako zdolność decyzji, jako rozum praktyczny, to znów jako funkcja rozumu praktycznego. Zdarza się też, że termin wola oznacza chcenie, czyli akt psychiczny. Wynika z tego, że termin ten odnosi się zarówno do struktury podmiotu, jak i do różnych jego funkcji i to równocześnie w dwu wymiarach: intelligibilnym i zmysłowym. Autor omawianej książki nie uwzględnił jednak nawet tego materiału, którego w tej sprawie dostarcza *Uzasadnienie metafizyki moralności*, choć wydaje się to niezbędne dla właściwego zrozumienia koncepcji prawa moralnego, jego konstytucji i funkcji praktycznych, jak również dla zrozumienia samego imperatywu kategorycznego. Ze wskazanych interpretacji Duncan był najbliższy dostrzeżenia wagi tej kwestii.

Williams niebacznie przejął od Patona kategorię „bezzstronnego obserwatora” (*impartial spectator*) i w konsekwencji domaga się zajęcia „zewnętrznego stanowiska obserwacyjnego”, z którego należy (w „projekcji imaginacyjnej”) sprawdzać maksymy postępowania. Nie wykazał jednak dostatecznie zasadności takiego roszczenia ani nie zbadał, czy jest ono faktycznie możliwe. A jest to przecież centralny problem przy weryfikacji maksym i jeżeli okażemy jego chwiejność, to podważymy zarazem apodyktyczne roszczenia Kanta widzianego oczami Williama. Ostatecznie więc Williams pozostał przy tej interpretacji imperatywu, która dopuszcza traktowanie go jako luźny „przewodnik” w sytuacjach decyzji i ocen moralnych. Jest więc obrońcą praktycznej stosowności tego nakazu. Doceniając jego wkład, nie sposób pominąć tego, iż pozostawił nietknięte znaczne i ważne momenty etyki Kanta, pozostające w ścisłym związku z problematyką jego pracy.

Zbigniew Zwoliński