

Paweł Łuków
Uniwersytet Warszawski

POWINNOŚĆ I DOBRO. WĄTPLIWY DEONTOLOGIZM KANTA

Większość podręczników do etyki i do historii filozofii charakteryzuje teorię moralną Kanta jako deontologiczną, w odróżnieniu od teorii teleologicznych¹, do których zwykle zalicza się różne formy konsekwencjalizmu i perfekcjonizmu. Od teleologii deontologię różnić ma to, że nie uzależnia słuszności czynu – czyli tego, że powinien zostać podjęty – od wartości moralnej, czyli od tego, co dostarcza racji do wykonania tego czynu. Specyfika deontologii ma więc polegać na pojmowaniu słuszności jako niezależnej od dobra. W teleologii zaś powinność uważa się za pochodną wobec wartości, ponieważ zdanie o powinności przepisuje działanie prowadzące do dobrego stanu rzeczy.

Uniezależnienie słuszności działania od wartości moralnej sprawia, że deontologicznej etykietce zwykle towarzyszy charakteryzowanie teorii Kanta jako „etyki intencji”. Życie godne aprobaty polega w tej interpretacji na posłuszeństwie abstrakcyjnemu obowiązkowi, a wartościowy podmiot moralny ma stały zamiar wypełniania obowiązku bez oglądania się na konsekwencje swoich działań i czyjekolwiek uczucia. Kto chce robić i robi to, co do niego należy, ten postępuje właściwie. Człowiek, który wypełnił swój obowiązek, nie ma sobie nic do zarzucenia, pod warunkiem że uczynił dokładnie to, co do niego należało, nawet jeśli sprawił przy tym innym wiele bólu. Wyrzuty sumienia lub żal są nieuzasadnione i świadczą o niedostatecznym przywiązaniu do obowiązku.

¹ Z prac dostępnych w języku polskim należą do nich między innymi *Historia filozofii* Fredericka Coplestone'a (Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1996), który, nie używając po prostu słowa deontologia, opisuje teorię Kanta jako opartą na absolutnym pierwszeństwie obowiązku i przeciwstawia ją teoriom teleologicznym (s. 374–375); *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki* Richarda B. Brandta (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996) charakteryzującego etykę Kanta jako formalizm (s. 680) utożsamiany z deontologią (s. 598) oraz *Historia etyki* Vernona J. Bourke'a (Wydawnictwo Krupski i S-ka 1994, s. 172).

Uniezależnienie słuszności postępowania od wartości prowadzi też do twierdzenia, że istnieją rodzaje działań (będących przedmiotami powinności zwanych absolutnymi), których wykonanie jest zawsze słuszne i leży poza granicami swobodnej decyzji działającego. Wraz z tezą o istnieniu powinności absolutnych, uznanie teorii Kanta za etykę intencji daje podstawy do oskarżania jej o rygoryzm. Skoro działania należą (z natury?) do rodzajów moralnych, to sytuacje i osoby, które nasze intuicje kazałyby uznać za wystarczająco różne, aby uzasadniać odmienne postępowanie, należy potraktować identycznie. Ponieważ w etyce intencji każde działanie z konieczności należy do którejś z kategorii moralnych, zadanie podmiotu polega na przyporządkowywaniu czynów moralnie doniosłym kategoriom, aby później – na podstawie ogólnej zasady podającej status moralny działań należących do tych kategorii – wyprowadzić wnioski normatywne dotyczące tych działań. Jeżeli czyn należy do kategorii czynów zabronionych, to należy się od niego powstrzymać, a jeśli należy do działań nakazanych, to należy go wykonać. I znowu: wzgląd na czyjeś pragnienia, cele czy konsekwencje dla działającego i innych osób, jest nie na miejscu i dowodzi niedostatecznego przywiązania do moralności tego, kto by te względy brał pod uwagę.

Jeśli powyższa charakterystyka stanowiska Kanta jest trafna, to minimalna wrażliwość moralna i doświadczenie każą uznać, że jest ono nie tylko ewidentnie fałszywe, ale przede wszystkim absurdalne. Zdziwienie budzi natomiast fakt, że Kant sam nie zauważył absurdu swej teorii, który ponoć ma być oczywisty dla początkującego studenta filozofii. Jeszcze większe zdziwienie budzi poświęcanie tej teorii tak wiele miejsca zarówno w podręcznikach etyki i historii filozofii jak i w pracach systematycznych. Z pewnością powstało wiele innych równie absurdalnych teorii moralnych, których nie umieszcza się w kursach historii etyki...

Poniżej będę bronił teorii Kanta przed przyczepianiem jej etykietyki deontologii. W części pierwszej spróbuję przedstawić dominujące rozumienie podziału teorii na teleologiczne i deontologiczne, w wyniku czego sformułuję faktyczną i redukcjonistyczną interpretację pojęć składających się na tę dychotomię. Następnie pokażę, że w tych interpretacjach podział jest albo błędny, albo trywialny. Na podstawie przeglądu argumentu pierwszego rozdziału *Uzasadnienia metafizyki moralności*, wykażę w części drugiej, że żadna z tych interpretacji nie pozwala nazwać Kanta deontologiem. Korzystając z fragmentów *Krytyki praktycznego rozumu* wskażę w części trzeciej metodologiczne powody, dla których Kant koncentrował się na analizie obowiązku i które mogły przysporzyć mu wątpliwej sławy reprezentacyjnego deontologa tradycji zachodniej.

Podział na teleologię i deontologię można w pierwszym przybliżeniu przedstawić następująco. W etyce teleologicznej fundamentalne pojęcie moralne to wartościowy cel ludzkich działań (lub życia), ze względu na który wybiera się działania. Czyn słuszny to taki, który prowadzi do realizacji wartości, co zwykle ozna-

cza między innymi, że nie istnieją rodzaje działań moralnie pożądaných lub niedopuszczalnych w każdych okolicznościach. Nieistnienie kategorii czynów absolutnie nakazanych lub zakazanych wypływa stąd, że nie można zasadnie twierdzić, że istnieją rodzaje działań, które z konieczności prowadzą do złych stanów rzeczy bądź takie, które z konieczności powodują dobre stany rzeczy. Natomiast deontologowie uważają – zgodnie z omawianą dychotomią – że właściwe postępowanie polega na posłuszeństwie rygorowi moralnemu, którego spełnienie wymaga postępowania zgodnie z ogólną zasadą zastosowaną do konkretnej sytuacji².

Tak rozumiany podział na teleologię i deontologię sugeruje, że spór między teleologami i deontologami ma charakter faktyczny. Polegałby on na tym, że każda ze stron ma inne wyobrażenie o naturze namysłu moralnego. Teleologowie sądzą, że namysł ten to jedynie dobieranie środków³ do realizacji dobra, podczas gdy deontologowie, uważają że namysł moralny to wnioskowanie dedukcyjne o statusie moralnym proponowanych działań. Jeśli spór przedstawić w postaci

² Referowany tu sens terminu „deontologia” pojawił się w parze ze swym przeciwieństwem, teleologią, w latach trzydziestych dwudziestego wieku (J. H. Muirhead *The Rule and End in Morals*, Oxford University Press, Oxford 1932) i odbiega od znaczeń przypisywanych temu pojęciu we współczesnej teorii moralnej, wśród których na uwagę zasługują dwa sensy deontologii i dychotomii, w której występuje. W znaczeniu wywodzącym się z omawianego i zapoczątkowanym, jak się zdaje, przez Johna Rawlsa w *Teorii sprawiedliwości* (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 46–47), deontologia to stanowisko, według którego nie wszystkie wartości moralne podlegają maksymalizacji, a teoria dobra jest pochodna względem teorii słuszności działania. Do teorii deontologicznych w tym sensie należy też np. stanowisko Roberta Nozicka przedstawione w książce *Anarchia, państwo, utopia* (Fundacja Aletheia, Warszawa 1999). W nieco węższym sensie, deontologia to rodzaj teorii, która głosi, że moralność nie polega na maksymalizacji wartości, lecz na posłuszeństwie pewnym, najczęściej negatywnym, rygorom działania. Do tych teorii należy stanowisko Charlesa Frieda w *Right and Wrong* (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1978). Wyobrażenie o bałaganie pojęciowym związanym z dychotomią teleologia-deontologia daje przegląd jej interpretacji w artykule Andrzeja Macieja Kaniowskiego pt. „Kontrowersje wokół deontologizmu”, w: *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*. Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

³ Ze względu na zasadnicze różnice między teleologią konsekwencjalistyczną a teleologią perfekcjonistyczną, należy odróżnić dwa sensy „środków”. Dla konsekwencjalisty (np. dla J. S. Milla) środki, czyli działania, mają się do celów jak przyczyny do skutków, podczas gdy dla perfekcjonisty (np. dla Arystotelesa) środki to działania podejmowane przez osobę mającą odpowiednie rysy charakteru, zaś relacja między tymi cechami charakteru a ideałem moralnym wykazuje analogię do relacji między częścią a całością. Konsekwencjalista odrzuca kategorię działań słusznych w każdych okolicznościach, ponieważ uważa, że nie istnieje taka przyczynowa zależność między rodzajami działań a dobrymi stanami rzeczy, że podjęcie tych działań prowadzi do realizacji dobra (np. mówienie prawdy nie zawsze maksymalizuje szczęście). Perfekcjonista zaś odrzuca tezę o istnieniu kategorii działań dobrych w każdych okolicznościach, ponieważ nie sądzi, aby osoby o wartościowych rysach charakteru zawsze wykonywały działania należące do pewnych rodzajów (np. człowiek prawdomówny nie zawsze mówi prawdę) charakteryzowanych niezależnie od cech charakteru sprawcy. Powyższy podział jest schematyczny i nie obejmuje takich specyficznych form perfekcjonizmu, jak np. teoria św. Tomasza.

sporu o fakty, to ani teza zwolennika teleologii ani obrońcy deontologii nie zgadzałyby się z doświadczeniem moralnym, a ustalenie słuszności któregoś ze stanowisk bez liczenia się z tym doświadczeniem wydaje się niewykonalne.

Teza teleologii faktycznej jest fałszywa, ponieważ większość z nas nie tylko dąży do realizacji wartościowych stanów rzeczy, ale też stara się honorować pewne rygory moralne. Ten hybrydowy charakter namysłu moralnego ujawnia się np. w wątpliwościach, czy cel uświęca środki. Z kolei teza deontologii faktycznej jest fałszywa dlatego, że ogromna część namysłu moralnego to dobieranie środków do dobrych stanów rzeczy. Kwestionowanie tych obserwacji i wskazywanie zasadniczej niedostępności poznawczej czynności składających się na namysł moralny, byłoby tu nieuzasadnione, ponieważ kazałoby uznać spór teleologów z deontologami za z gruntu nierozstrzygalny. Co więcej, taki metaetyczny agnostycyzm skazywałby na frustrację wszelkie próby zrozumienia moralności.

Ponieważ faktyczna interpretacja dychotomii teleologia/deontologia sugeruje błędne rozumienie moralności, bardziej obiecujące wydaje się ujęcie podziału i towarzyszącej mu kontrowersji jako systematycznej. W tej interpretacji można by twierdzić, że rozróżnienie na teleologię i deontologię nie dotyczy odmienności poglądów na obecność przekonań o dobru i przekonań o powinności w normalnym namyśle moralnym, lecz struktury teorii moralnej. Chociaż myślenie moralne zawiera zarówno przekonania o dobru jak i przekonania o powinności, to – w tej nowej interpretacji dychotomii – poprawnie skonstruowana teoria powinna ujmować całą moralność i formułować zalecenia normatywne albo w kategoriach dobra (w teleologii), albo w kategoriach powinności (według deontologów).

Interpretacja ta kazałaby przyjąć, że zdaniem zarówno teleologów, jak i deontologów istnieje zasadnicza symetria między dobrem i powinnością. Dzięki tej symetrii każde zdanie o dobru, można by przełożyć bez straty znaczenia na zdanie o powinności, a każde zdanie o powinności na zdanie o dobru. Wybór stanowiska w sporze teleologii z deontologią polegałby wówczas na odmienności przekonań w kwestii redukcji. Teleolog twierdziłby, że redukcja winna przebiegać w kierunku zdań o dobru, zaś deontolog, że powinna się dokonywać w kierunku zdań o powinności.

Wad takiej redukcjonistycznej interpretacji podziału na teleologię i deontologię jest wiele. Przede wszystkim, kwestionuje omawiany podział. Jeśli każde zdanie jednego rodzaju można bez reszty przełożyć na zdanie drugiego rodzaju, to decyzja o wyborze typu badania filozoficznego zależy od preferencji badacza, lecz nie powinna mieć istotnych konsekwencji teoretycznych, choć poprzez odmienne kształtowanie postaw może odmienne wpływać na praktykę moralną. Tam, gdzie teleologowie wolą się wypowiadać o dobru, deontologom jest wygodniej mówić o powinności.

Po drugie, ten „estetyczny” charakter sporu jest konsekwencją przyjęcia przez obie strony redukcjonistycznej interpretacji podziału na teleologię i deontologię fałszywej tezy o symetrii dobra i powinności. Asymetrię dobra i powinności widać

w tym, że istnieją dobra, o których nie można powiedzieć, że ktoś powinien je realizować i że istnieją powinności, które nie służą realizacji (a w każdym razie nie wprost) wartości. Przykładów asymetrii pierwszego rodzaju dostarczają działania supererogatoryjne. Chociaż postępowanie bohatera zasługuje na niezwykle wysoką ocenę moralną, dzięki temu, że jest wartościowe samo przez się, jak i dzięki temu, że chroni pewne wartości (jak np. życie jednostki, poczucie więzi społecznych itd.), to nie można zasadnie powiedzieć, że ktokolwiek ma obowiązek dokonywania aktów bohaterstwa. Obowiązku bohaterstwa nie można sformułować dlatego, że bohaterstwo polega między innymi na spontanicznym robieniu rzeczy, które wykraczają poza i ponad powinność⁴.

Asymetria drugiego rodzaju, tj. ta, w której powinności nie można uznać za wezwanie do realizacji jakiegoś dobra, jest bardziej kontrowersyjna, ponieważ przykłady łatwo poddają się interpretacji, w której spełnienie powinności realizuje dobro leżące poza działaniem. Za przykład powinności, która bezpośrednio nie chroni dobra, a nawet wymaga dokonania zła, może posłużyć biblijna przypowieść o Abrahamie. Prorok został zobowiązany do poświęcenia własnego syna i był gotów spełnić tę powinność pomimo, że był równocześnie przekonany, że własnoręczne uśmiercenie ukochanego dziecka byłoby niewyobrażalnym złem. Przykładu pozareligijnej (i zarazem pozamoralnej) powinności, która bezpośrednio nie stoi na straży jakiegoś dobra, dostarcza zasada prawostronnego ruchu drogowego. Jazda prawą stroną jezdni nie jest ani lepsza, ani gorsza od jazdy lewą stroną, a mimo to kierowcy są karani za nieprzestrzeżenie prawa o ruchu drogowym.

Przykłady te nie rozstrzygają sprawy, ponieważ można powiedzieć, że w obydwu przypadkach dobro, któremu służą te powinności leży poza działaniem. Abraham został postawiony w sytuacji próby, która służyła m.in. obronie wartości wierności Bogu. Zasada ruchu prawostronnego jest arbitralna z punktu widzenia wartości jazdy którąś ze stron, lecz przyjęcie konwencji ruchu którąś ze stron drogi służy bezpieczeństwu uczestników ruchu. W obydwu sytuacjach powinność zdaje się służyć jakiemuś dobru, z tym, że dobra tego nie realizuje działanie, lecz wykonywanie działania będącego przypadkiem realizacji pewnego dobra. Spełnienie obowiązku może służyć realizacji wartości przez to, że wykonując jedno działanie wykonujemy jakieś inne działanie realizujące pewne dobro. Samo poświęcenie syna lub jazda prawą stroną drogi nie realizują wartości, lecz realizują ją będąc formami wierności Bogu lub bezpieczeństwa na drodze.

Odparcie tych zarzutów byłoby pracochłonne i zapewne nie miałyby wystarczającej siły przekonywania, ponieważ interpretacja przytoczonych przykładów (które być może nie zostały najlepiej dobrane) zdaje się zależeć od wcześniej przyjętych założeń o strukturze namysłu moralnego. Na przykład uznając, że namysł ma zawsze charakter teleologiczny, można by o każdym działaniu powie-

⁴ Por. J. O. Urmsom *Saints and Heroes*, w: A. I. Melden (red.), *Essays in Moral Philosophy*, University of Washington Press, Seattle, London 1958.

dzieć, że służy realizacji jakiejś wartości, przez to, że samo realizuje tę wartość, lub też przez fakt jego dokonywania.

Pomimo tych trudności, wydaje się, że powyższe uwagi pozwalają sformułować następującą konkluzję o redukcjonistycznej interpretacji podziału na teleologię i deontologię. Jeżeli założyć symetrię dobra i powinności, to spór teleologów z deontologami jest z punktu widzenia teorii moralności nieistotny; jeżeli zaś założyć asymetrię dobra i powinności, to ani sama teleologia, ani sama deontologia nie może stanowić poprawnego ujęcia moralności, ponieważ każda z nich musiałaby pomijać ważne aspekty moralności. Podział na teleologię i deontologię w sensie redukcjonistycznym jest zatem teoretycznie bezużyteczny.

Dostrzeżenie faktu, że namysł moralny wiąże się zarówno z dobieraniem środków do celów, jak i z dedukcyjnym wyprowadzaniem sądów o postępowaniu z ogólnych norm, oraz odrzucenie symetrii dobra i powinności, skłania do odmiennego spojrzenia na budowanie teorii moralności. Po pierwsze, próba skonstruowania samej teleologii bądź samej deontologii pominie jakiś istotny fragment moralności. Poprawna teoria moralności winna zawierać koncepcję dobra i powinności (lub szerzej: słuszności) oraz ujawnić wzajemne zależności między nimi. Po drugie, taka poprawna teoria moralna, jeżeli nie ma być naturalistyczna, czyli jeżeli w odpowiedzi na asymetrię dobra i powinności nie ma uzupełniać analizy dobra i powinności o analizę faktów, będzie w pewnym sensie niepełna. Jeżeli istnieją dobra niezależne od powinności i powinności niezależne od dobra (lub szerzej: jeżeli wartości bywają niezależne od słuszności, a słuszność od wartości), to pewne zdania o dobru dadzą się tylko częściowo przełożyć na zdania o powinności, a niektóre zdania o powinności dadzą się tylko częściowo przełożyć na zdania o dobru. To, co pozostanie poza zasięgiem przekładów, pozostanie niezrozumiałe, chyba że będziemy gotowi uzupełnić te przekłady o naturalistyczne tezy o dobru i powinności⁵.

2

Jeżeli przyjąć, że Kant był zwolennikiem deontologii, to problematyczna będzie rola tych fragmentów jego prac, które poświęcił analizie wartości⁶. Chociaż wzmianek o wartości i jej związkach z obowiązkiem jest w tekstach Kanta wiele,

⁵ Oczywiście, przy założeniu, że słuszność i wartość wyczerpują sferę moralności. Założenie to wymaga dowodu, którego nie jestem w stanie tu podać. Wydaje się ono występować np. w perfekcjonizmie starożytnym (Arystoteles), średniowiecznym (św. Tomasz), współczesnym (zob. np. T. Hurka *Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford, New York 1993), a także w pokrewnych im teoriach cnót (np. A. MacIntyre *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996), w których kluczową rolę odgrywa biologicznie zakorzenione pojęcie natury ludzkiej lub jemu pokrewne (por. A. MacIntyre *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago, La Salle, Ill. 1999). Nie oznacza to, że każde ujęcie cnót musi być naturalistyczne (zob. przypis 9).

⁶ Jak silny bywa nawyk przyczepiania etyce Kanta etykietyki deontologizmu widać w niekonsekwencji, jakiej dopuszczają się np. Vardy i Grosch (*Etyka. Poglądy i problemy*, Wydawnictwo

to szczególnie cenny jest pod tym względem pierwszy rozdział *Uzasadnienia metafizyki moralności* i drugi rozdział *Analityki Krytyki praktycznego rozumu* pt. „O pojęciu przedmiotu czystego rozumu praktycznego”⁷. Analiza pierwszego rozdziału *Uzasadnienia* (którym zajmę się teraz) pozwala, jak sądzę, rozstrzygnąć, czy teorię Kanta można poprawnie określić jako deontologiczną w którymś ze wskazanych do tej pory znaczeń. Natomiast lektura fragmentu z drugiej *Krytyki* (czym zajmę się w części III) ujawnia powody, dla których Kant koncentrował się w swych badaniach na pojęciu obowiązku.

W *Uzasadnieniu* Kant zaczyna badania sławną tezą głoszącą, że dobra wola jest jedynym dobrem bezwarunkowym⁸. Objasniając tę tezę na czterech stronach (Gr, 393–396), Kant dzieli wartości na bezwarunkowe i warunkowe. Dobra warunkowe to te, które nabierają wartości dzięki temu, że występują w kontekście dobrej woli. Żadne z nich nie miałyby jakiegokolwiek wartości moralnej, gdyby nie stało się udziałem osoby o dobrej woli. Inwencja przestępcy czyni go jeszcze bardziej odpychającym, podczas gdy człowiek o dobrej woli może dzięki inwencji lepiej realizować dobro. „Albowiem bez zasad dobrej woli mogą się [dobra warunkowe] stać w najwyższym stopniu złe, a zimna krew złoczyńcy robi go nie tylko daleko niebezpieczniejszym, ale także bezpośrednio w naszych oczach jeszcze wstrętniejszym, aniżeli wydawałby się nam bez niej” (Gr, 394). Dobra wola decyduje nie tylko o wartości dóbr warunkowych, ale też stanowi o wartości moralnej jednostek. Osoby mające dobrą wolę zasługują na pochwałę moralną, zaś osoby nie mające dobrej woli na taką pochwałę liczyć nie mogą⁹.

Zysk i S-ka, Poznań 1995, s. 60–61) twierdzący, że wyrazistą deklaracją kładącego nacisk na powinność deontologicznego stanowiska Kanta jest pierwszy akapit *Uzasadnienia* poświęcony wartości dobrej woli!

⁷ Oprócz tych fragmentów na uwagę zasługuje rozdział drugi *Dialektyki Krytyki czystego rozumu* poświęcony problematyce relacji wartości i obowiązku rozpatrywanej jako zagadnienie najwyższego dobra (A 804–819, B 832–847), *Dialektyka praktycznego rozumu*, zwłaszcza KpV, 107–119, 181–193, oraz klasyfikacja celów i wartości w drugim rozdziale *Uzasadnienia*, Gr, 428 i 434–435.

Odsyłacze do tekstów Kanta podają skrót tytułu, po którym następuje numer strony według *Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Walter de Gruyter, Berlin 1902 (AA). Wyjątek stanowi *Krytyka czystego rozumu* cytowana według paginacji pierwszych dwóch wydań (A i B). Skróty: Gr – *Uzasadnienie metafizyki moralności* (AA, t. IV; przekład polski M. Wartenberga, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984), KpV – *Krytyka praktycznego rozumu* (AA, t. V; przekład polski J. Gałęckiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984), KrV – *Krytyka czystego rozumu* (AA, t. III i IV; przekład polski R. Ingardena, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986).

⁸ Poniżej przedstawię streszczenie argumentacji Kanta z *Uzasadnienia*. Dokładniejszą analizę podałem w pracy pt. *Wolność i autorytet rozumu. Racjonalność w filozofii moralnej Kanta*, WFiS, Warszawa 1997, r. 5.

⁹ Te wzmianki o wartości osoby oraz „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre” z *Metaphysik der Sitten* stanowią źródło interpretacji etyki Kanta jako nienaturalistycznej etyki cnót; zob. Onora O’Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, zwłaszcza rozdział „Kant After Virtue”.

Powiedzenie, że dobra wola jest dobrem bezwarunkowym oznacza, że wystąpienie jej wartości nie wymaga spełnienia żadnych dodatkowych warunków normatywnych i że to ona jest warunkiem wartości wszelkich innych dóbr. W szczególności, wartość dobrej woli nie zależy po prostu od wartości skutków działań dokonanych przez osobę o dobrej woli (Gr, 394). Gdyby taka zależność występowała, dobra wola nie byłaby dobrem bezwarunkowym, co przeczyłoby wyjściowemu przekonaniu Kanta o istnieniu wartości bezwzględnej (Gr, 389).

W tym samym akapicie Kant objaśnia, że wartość dobrej woli tkwi w tym, że jest ona specyficznym rodzajem chcenia, które polega na podejmowaniu działań słusznych¹⁰. Choć Kant dodaje, że „użyteczność lub bezowocność nie może do tej wartości nic dodać, ani też nic jej ująć” (Gr, 394), to nie należy tego rozumieć jako tezy głoszącej, że konsekwencje działań w ogóle nie liczą się w obrachunku moralnym. Użyteczność, o której mówi tu Kant, dotyczy dobrej woli. O wartości dobrej woli nie decyduje to, że jej posiadanie może się do czegoś przydać, ale z tego nie musi wynikać, że o wartości dobrej woli nie może w żaden sposób stanowić to, czy działanie dokonane przez osobę o dobrej woli zostało podjęte z uwzględnieniem jego konsekwencji. Wartość dobrej woli polega na rodzaju chcenia (o którym w dalszym ciągu *Uzasadnienia* Kant twierdzi, że podlega wymogom Imperatywu Kategorycznego) i nie widać powodów, dla których chcenie to nie miałoby obejmować zamierzonych konsekwencji działań, skoro może dotyczyć motywów i celów, które bywają częścią opisów samych działań.

Dobra warunkowe są zatem warunkowe w tym sensie, że ich bycie wartościowymi zależy od tego, czy występują w kontekście dobra bezwarunkowego, czyli dobrej woli. Dobra wola z kolei jest dobrem bezwarunkowym, ponieważ jej bycie wartościową polega wyłącznie na tym, że jest specyficznym rodzajem chcenia.

Takie twierdzenie musi budzić wątpliwości, ponieważ ujawnia pewną fundamentalną cechę dobra bezwarunkowego. Niezależnie od naszych wysiłków teoretycznych i od tego, jak dalece powiodą się próby objaśnienia tego specyficznego dobra moralnego, zawsze pozostaje ono w jakimś stopniu niezrozumiałe. W pewnym ważnym sensie niezrozumiałe jest bowiem postępowanie ludzi darzonych niezwykłym szacunkiem za ich dobroć. Miewamy trudności ze zrozumieniem ich bezinteresowności, oddania dobrej sprawie i wierności zasadom pomimo, że szczerze akceptujemy altruizm, wierność dobru i moralności.

Kant dostrzega ową częściową niezrozumiałość dobrej woli: „...ta idea absolutnej wartości samej woli, bez uwzględniania przy jej ocenianiu jakiejś korzyści, mieści w sobie coś tak niezwykłego, że mimo iż pospolity rozum całkowicie się [na tę ideę] zgadza, musi jednak powstać podejrzenie, że u jej podłoża kryje się może tylko górnolotna fantastyczność i złe zrozumienie celu, w jakim przyroda dołączyła do naszej woli rozum jako kierownika” (Gr, 394).

¹⁰ Alternatywne interpretacje dobrej woli referuje Karl Ameriks w *Kant on the Good Will*, w: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein Kooperativer Kommentar*, O. Höffe (red.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989.

Brak pełnej zrozumiałości wartości dobrej woli Kant przedstawia za pomocą analizy hipotetycznego teleologicznego porządku przyrody. Jeżeli przyjąć potoczne przekonanie o celowym porządku świata, to występowanie dobrej woli w przyrodzie jest niezrozumiałe, ponieważ bezwarunkowość wartości dobrej woli wyklucza jej przydatność do czegokolwiek w tym porządku przyrody. Dobra wola nie może zatem być środkiem do czegokolwiek poza nią, lecz celem porządku przyrody lub jakiegoś jego elementu. Kant postuluje, aby uznać, że w ramach hipotetycznego teleologicznego porządku przyrody tym elementem jest rozum. Konkurencyjną tezę, jakoby celem wyposażenia człowieka w rozum było osiągnięcie szczęścia, odrzuca zaś Kant dlatego, że, jak prawdopodobnie błędnie podkreśla, instynkt byłby bardziej efektywnym narzędziem osiągnięcia szczęścia (Gr, 395). Kant dochodzi więc do przekonania, że zakładając teleologiczny porządek przyrody, „prawdziwym przeznaczeniem rozumu musi być wytworzenie *woli dobrej*, może nie jako *środka* do innego celu, ale *samej w sobie*” (Gr, 396; zob. też KpV, 61/62).

Bez względu na to, czy argumenty te uznamy za trafne czy chybione, jest faktem, że Kant podjął problem wartości moralnej jako punkt wyjścia badań filozoficznych w kontekście wartości czynów, osób dokonujących tych czynów i w ten sposób ujawniających cnoty, oraz hipotetycznego porządku teleologicznego przyrody. Fakt ten każe podejrzliwie patrzeć na próby przedstawiania Kanta jako konsekwentnego deontologa faktycznego. Jeżeli bowiem we fragmentach poświęconych racjonalnym aspektom potocznego ujmowania moralności (w rozdziale pt. „Przejście w zakresie moralności od pospolitego poznania rozumowego do poznania filozoficznego”), Kant omawia rodzaje dobra, to jest to najlepszy dowód, że był przekonany, iż dobro stanowi ważny element potocznej świadomości moralnej.

Oczywiście można by twierdzić, że Kant jest tu po prostu niekonsekwentny, co dowodzi słabości jego teorii, tj. tego, że program deontologiczny jest niewykonalny i wymaga analizy wartości. Wbrew swoim zamiarom, można by mu dalej zarzucać, Kant nie jest w stanie skonstruować teorii moralnej, która obyłaby się bez analizy dobra. Jednak ten argument za deontologicznym charakterem teorii Kanta nie wydaje się przekonujący. Po pierwsze, zakrawa on na próbę forsowania tezy niewywrotnej. Po uznaniu, że Kant jednak widzi konieczność zajęcia się dobrem, zwolennik tezy o deontologicznym charakterze stanowiska Kanta traktuje ten fakt jako dowód słabości deontologicznego podejścia teoretycznego, a nie jako argument przeciw tezie, że jest to teoria deontologiczna. Po drugie, rozważania o dobru mogą być następstwem świadomej decyzji teoretycznej, a domniemany brak konsekwencji może po prostu świadczyć o tym, że zdaniem Kanta nie istnieje symetria dobra i powinności, co skłania do odrzucenia interpretacji jego teorii jako deontologii redukcjonistycznej.

Ta druga uwaga jest szczególnie ważna, ponieważ gdyby udało się wykazać, że Kant przyjmuje asymetrię dobra i powinności, to można by zakwestionować charakterystowanie jego teorii za pomocą podziału na teleologię i deontologię, a przy tym podważyć tezę, jakoby teoria ta była deontologią redukcjonistyczną.

Rozstrzygnięcia w tej sprawie dostarcza dalszy ciąg *Uzasadnienia*. Zakończywszy badanie hipotetycznego porządku teleologicznego, Kant przechodzi do analizy obowiązku, lecz nie po to, by za pomocą zdań o obowiązku powiedzieć wszystko, co powiedział o dobrej woli, lecz po to, by rozszerzyć dotychczasowe rozumienie dobra bezwarunkowego: „Aby rozwinąć pojęcie woli dobrej bez względu na dalszy cel ... zajmijmy się pojęciem obowiązku, zawierającym w sobie pojęcie dobrej woli” (Gr, 397).

Uderzającą cechą tego zdania jest to, że Kant nie zapowiada kontynuacji analizy bezwarunkowej wartości moralnej, lecz jej *rozwińcie* w badaniach natury obowiązku. Takie powiązanie analizy dobrej woli z analizą obowiązku jest możliwe dzięki temu, że pojęcie obowiązku zawiera się w pojęciu dobrej woli. Chociaż metafora zawierania się nie jest wystarczająco jasna, to wydaje się, że intencją Kanta nie jest tutaj powiedzenie, iż każde zdanie o dobrej woli będzie też prawdziwe o obowiązku, tj. że zdania o dobrej woli można uznać za podzbiór zdań o obowiązku. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że pojęcie zawierania się ma tu znaczenie zbliżone do tego, które występuje w *Krytyce czystego rozumu* w kontekście charakterystyki sądów analitycznych. Tam Kant twierdzi, że sąd analityczny to taki, którego „orzeczenie *B* należy do podmiotu *A* jako coś, co jest (w sposób ukryty) zawarte w pojęciu *A*” (KrV, A 6, B 10).

Jeżeli ta obserwacja terminologiczna jest trafna, to mówiąc o zawieraniu się pojęcia dobrej woli w pojęciu obowiązku Kant wskazuje, że gdyby ktoś miał podać definicję dobrej woli, to w definicji tej musiałoby się znaleźć pojęcie obowiązku lub że gdyby miał objaśnić jakieś działanie jako akt dobrej woli, to objaśnienie to musiałoby zawierać pojęcie obowiązku. Bez zrozumienia zatem, czym jest obowiązek, nie sposób zdaniami Kanta pojąć, czym jest dobra wola. W tym też sensie możemy rozwinąć nasze rozumienie dobrej woli ujawniając, na czym polega spełnianie obowiązku. Wyniki badania pojęcia obowiązku nie będą zatem bezpośrednio stosowalne do pojęcia dobrej woli, lecz jedynie przybliżą czytelnika do lepszego zrozumienia dobrej woli.

Skoro do rozumienia dobra bezwarunkowego zrozumienie obowiązku jest niezbędne w ten sposób, że niejasność co do obowiązku pociąga za sobą niejasność w kwestii dobrej woli, to zdania o obowiązku nie mogą w przekonaniu Kanta być prostymi przekładami zdań o dobrej woli, ani odwrotnie. Zależność przebiega w jednym kierunku, co oznacza m.in., że zdanie o obowiązku może oddawać jedynie część sensu zdania o dobrej woli. Być może tę pozostałą część można wyrazić za pomocą innego rodzaju zdań, ale jest też możliwe, że ta pozostała część jest po prostu niewyraźna środkami racjonalnymi. Ta ostatnia hipoteza zgadzałaby się ze wspomnianymi już uwagami Kanta o niezwykłości dobrej woli, a także z potocznym doświadczeniem niezrozumiałości aktów wielkiej cnoty.

Niezależnie od rozstrzygnięcia tej ostatniej kwestii, można odpowiedzialnie postawić tezę, że Kant nie zakładał symetrii dobra i powinności, wobec czego charakteryzowanie jego teorii jako deontologii redukcjonistycznej byłoby nietrafne. Nie można zatem zasadnie uznać, że teorią tą rządzi przeświadczenie, iż teo-

ria obowiązku może się obyć bez teorii dobra, bądź że teoria dobra jest pochodna względem teorii obowiązku. Bardziej prawdopodobna wydaje się teza, że dla Kanta teoria dobra i teoria obowiązku to dwie części składowe możliwie pełnej teorii moralności. Jeżeli przyjąć przy tym, że w tezie o niezwykłości dobrej woli Kant przyjmował niemożliwość podania pełnego wyjaśnienia absolutnej wartości moralnej, to uzasadnione będzie twierdzenie, że jego zdaniem w ogóle nie można podać teorii moralnej wyjaśniającej całą moralność¹¹.

Rozwinięcie, choć niepełne, pojęcia dobrej woli przeprowadza Kant analizując pojęcie obowiązku. Ponieważ jego zainteresowania dotyczą bezwarunkowej wartości moralnej, musi skoncentrować się na przypadkach postępowania, w których wartość przypisywana działaniu będzie bez wątpienia normatywnie niezależna od czegokolwiek poza nim samym. W tym celu Kant wprowadza dwa nowe rozróżnienia: na działanie zgodne i niezgodne z obowiązkiem oraz z obowiązku i z innych motywów (Gr, 397–399). Działanie niezgodne z obowiązkiem i dokonane z obowiązku uznaje za niemożliwe; działanie niezgodne z obowiązkiem i dokonane z motywu innego niż pragnienie spełnienia powinności za moralnie złe. Dlatego też pomija je w swych badaniach obowiązku służących rozjaśnieniu bezwarunkowej wartości moralnej.

Uwagę Kanta zajmują dwie inne kategorie działań. Działanie zgodne z obowiązkiem, lecz dokonane z motywów pozamoralnych to przykład działań o wartości warunkowej, a ich omówienie jest potrzebne do tego, by podkreślić kontrast z bezwarunkową wartością działań osób o dobrej woli. Koncentrując się na kontraście rodzajów wartości moralnej można też zauważyć różnicę w możliwościach podania pełnego wyjaśnienia wartości. Działania zgodne z obowiązkiem, lecz dokonane z pozamoralnych motywów dają się łatwo wyjaśnić albo bezpośrednio, albo pośrednim zainteresowaniem działającego. Przykład rzetelnego kupca przedstawia kontrast motywów pozamoralnych (Gr, 397). Jeden to możliwa sympatia dla klienta, a drugi – rzeczywista dbałość kupca o własny długoterminowy zysk. W obydwu przypadkach działanie kupca można w pełni wyjaśnić bez odwoływania się do pojęcia obowiązku. Wartość tych działań nie wywodzi się więc z posłuszeństwa obowiązkowi, ale też nie jest to wartość, która wzbudzałaby szczególnie podziw moralny.

Inaczej przedstawia się sprawa z bezwarunkową wartością działania z obowiązku. Kant poświęca wiele uwagi opisowi postępowania dobroczyńcy. Postępowanie to nie budzi większego podziwu, gdy dobroczyńcy dobrze się wiedzie i gdy przychyłość dla innych ludzi można łatwo wyjaśnić, być może nieczęstą, sympatią. To samo postępowanie nabiera jednak w oczach Kanta niezwyklej wartości wtedy, gdy pomimo utraty sympatii dla innych, a więc gdy pomimo utraty bezpośredniego lub pośredniego zainteresowania dobrem innych (czy raczej upodoba-

¹¹ W „Leaving Deontology Behind” (*The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Harvard, Ma. 1993) Barbara Herman odrzuca pojmowanie stanowiska Kanta jako deontologii w sensie określonym tu jako redukcjonistyczny.

nia w ich dobru), dobroczyńca postępuje zgodnie z wymogami moralności (Gr, 398).

Postępowanie dobroczyńcy jest w jakimś ważnym sensie niezrozumiałe. Postępuje on bezwarunkowo dobrze, a jednak żadne z normalnie dostępnych wyjaśnień nie wystarcza do zrozumienia jego postępowania. Przykład dobroczyńcy jest tak skonstruowany, aby zgoda na to, że dobroczyńca postępuje z obowiązku stała się możliwa dopiero po wyeliminowaniu wszystkich pozostałych „standardowych motywów”. Takie przedstawienie działania dobrego bezwarunkowo wyjaśnia, dlaczego czytelnik ma poczucie niezrozumienia jakiegoś ważnego aspektu postępowania dobroczyńcy, a może nawet manipulacji w opisie. Odrzucając jednak te podejrzenia, można zrozumieć przynajmniej ową niezrozumiałość (por. Gr, 463). Ponieważ Kant charakteryzuje bezwarunkową wartość moralną, nie można podać warunków, które opisywałyby ową wartość.

Chociaż więc Kant obiecywał rozwinięcie pojęcia dobrej woli przez analizę pojęcia obowiązku, to czytelnik ma poczucie zawodu. Nadal pozostaje jakiś brak zrozumiałości bezwarunkowej wartości moralnej. Nie pomaga w tym względzie ustalenie, że osoby o dobrej woli postępują według maksym uogólnialnych, ani że motywem tych osób jest poszanowanie obowiązku (Gr, 400–403). Mimo że obydwie tezy poszerzają nasze zrozumienie dobrej woli o to, że – zgodnie z wcześniejszą charakterystyką wartości dobrej woli jako polegającej na pewnego rodzaju chceniu – wskazują strukturę chcenia osób o dobrej woli, to czytelnik nadal ma poczucie, że otrzymał teorię niepełną. Nie rozumie, jak sama myśl o obowiązku może pobudzać do działania i czym poszanowanie obowiązku różni się od wszelkich pozostałych, patologicznych motywów postępowania.

Tego jednak należało się spodziewać, biorąc pod uwagę asymetrię dobra i powinności oraz uwagi o niezwykłości i „fantastyczności” dobrej woli. Próby zbudowania pełnej teorii moralnej, tj. podającej kompletne wyjaśnienie wartości bezwarunkowej muszą spełznąć na niczym, ponieważ wyjaśniając wartość trzeba by podać jej warunki, a tego właśnie nie można zrobić pisząc o tym, co bezwarunkowe. Pełne wyjaśnienie bezwarunkowej wartości działania, nie pozostawiałoby miejsca na autentyczny podziw.

3

Powyższe uwagi umożliwiają wyjaśnienie, dlaczego Kanta nie można traktować jako deontologa w sensie faktycznym lub redukcjonistycznym oraz dlaczego podział na teleologię i deontologię jest nieprzydatny w charakteryzowaniu jego stanowiska. Nie jest deontologiem faktycznym, ponieważ wyraźnie uznaje obecność w moralności dobierania środków do celów. Nie jest też deontologiem redukcjonistycznym, ponieważ nie przyjmując symetrii powinności i dobra, nie dopuszcza możliwości dokonywania pełnych przekładów zdań o dobru na zdania o powinności lub odwrotnie. Bardziej odpowiedni byłby opis jego stanowiska jako opartego na przekonaniu, że poprawna teoria moralności musi zawierać za-

równy ujęcie wartości jak i ujęcie obowiązku. Choć w ten sposób teoria nie stanie się pełna, to zapewne będzie bogatsza od ujęć ograniczających się do samej analizy wartości bądź do samej analizy powinności¹².

Taka konkluzja nie rozwiązuje jednak innego problemu. Jeżeli Kant rzeczywiście nie jest deontologiem w żadnym z powyższych dwóch znaczeń, to jak wyjaśnić fakt, że tak wiele miejsca poświęca analizie obowiązku, pozwalając sobie w *Krytyce rozumu praktycznego* na „odę do obowiązku” (KpV, 86)? Takie postępowanie sugeruje, że nawet jeśli Kant sądził, że nie można podać pełnej analizy moralności, to jedynym sposobem podania analizy częściowej jest badanie obowiązku, który stanowi centrum moralności.

Odpowiedź na powyższe pytanie zawiera rozdział *Krytyki praktycznego rozumu* pt. „O pojęciu przedmiotu czystego rozumu praktycznego” (KpV, 57–67), omawiający wartość oraz zagadnienia metodologiczne krytycznych badań nad moralnością. Interpretacja tego rozdziału wymaga koncentracji na głównym zadaniu, jakie Kant wyznaczył swej filozofii moralnej, tj. na dążeniu do choćby częściowego rozjaśnienia bezwarunkowej wartości moralnej mogącej być celem działań godnych najwyższej pochwały, czyli mogącej być przedmiotem rozumu praktycznego „jako możliwego skutku [spowodowanego] przez wolność” (KpV, 57). Można domniemywać, że wartość ta winna być zdaniem Kanta centralnym elementem moralności, ponieważ bez niej nie byłoby wystarczających racji, aby osoby dokonujące dobrych czynów darzyć jakimś szczególnym szacunkiem i podziwem. Jeśli moralność ma być szczególną sferą wartości, to konieczne wydaje się uznanie, że może w niej występować wartość, która różni się od pozostałych tym, że nie zależy od innych wartości i przez to nie ulega zmianie pomimo zmian okoliczności, w których występuje.

Tak sformułowane zadanie filozofii moralnej należy ujmować w antynaturalistycznym kontekście teorii Kanta. Opisując wartość bezwarunkową nie może on podać żadnego jej empirycznego ujęcia, ponieważ to wymagałoby znalezienia jakiegoś stanu rzeczy, który byłby identyczny z wartością bezwzględną lub z empirycznym korelatem tej wartości. Znalezienie takiego stanu rzeczy lub korelatu dobra bezwarunkowego jest jednak niemożliwe, ponieważ brak podstaw do twierdzenia o istnieniu koniecznego związku między empirycznie danymi stanami rzeczy a wartościami moralnymi, a jedyną dopuszczalną empiryczną interpretacją pojęcia dobra jest interpretacja w kategoriach przyjemności: „Jeżeli pojęcie dobra nie ma wynikać z poprzedzającego prawa praktycznego, lecz – przeciwnie – ma służyć mu za podstawę, to może ono być tylko pojęciem czegoś, czego istnienie obiecuje rozkosz... Ponieważ zaś niepodobna wiedzieć *a priori*, jakiemu przed-

¹² W podobnym kierunku zdaje się iść myślenie autora podziału na teleologię i deontologię, J. H. Muirheada, który kwestionuje bezkrytyczne zaliczanie Kanta do deontologów. Muirhead rozumiał problem budowania etyki nie jako kwestię wyboru między teorią wartości i teorią obowiązku, lecz jako zagadnienie rozkładania akcentów między nimi; zob. *The New Deontology*, „Ethics”, t. 50 (lipiec 1940), 441–449.

stawieniu może towarzyszyć rozkosz, a jakiemu przykreść, przeto rozstrzygnięcie, co jest bezpośrednio dobre, a co złe zależałoby tylko od doświadczenia” (KpV, 58; por. 62 i 63).

Każdy związek między jakimś stanem rzeczy a wartością moralną jest przypadkowy w tym sensie, że nie można ustalić bezwyjątkowego pravidła pozwalającego określić, kiedy w takim stanie rzeczy wartość moralna wystąpi. Empiria pozwala zatem opisywać tylko dobra warunkowe, tj. uwarunkowane występowaniem bieżących okoliczności. Dobro bezwzględne nie poddaje się choćby częściowemu opisowi empirycznemu i dlatego jego charakterystyka musi przyjąć niezadowolająco trywialną postać: „Jedynymi przedmiotami rozumu praktycznego są więc: to, co dobre i to, co złe. Albowiem przez pierwsze rozumie się konieczny przedmiot władzy pożądania, a przez drugie takż przedmiot odrazy...” (KpV, 58).

Ponieważ empiryczny opis wartości bezwzględnej jest niemożliwy, Kant szuka tego opisu po stronie podmiotu. Jak wiadomo z początku *Uzasadnienia*, znajduje tutaj dobrą wolę, tj. rodzaj chcenia, który gwarantuje, że działanie dokonane w następstwie tego chcenia z konieczności będzie moralnie wartościowe: ta „wola jest bezwzględnie dobra, która nie może być zła” (Gr, 437). Opis tej woli nie może jednak przybrać formy opisu stanów lub własności podmiotu, czyli nie może mieć charakteru psychologicznego, ponieważ byłby empiryczny. Jediną możliwością dokonania podmiotowego opisu wartości bezwzględnej czyli dobrej woli pozostaje – zgodnie z tytułem pierwszego rozdziału, który przedstawia racjonalne aspekty potocznej świadomości moralnej – opis racjonalnych aspektów dobrego chcenia, którego maksyma „jeżeli stanie się prawem ogólnym, nie może się sobie nigdy sprzeciwiać” (*ibidem*). „Dobro albo zło odnoszą się więc właściwie do działań, a nie do stanu uczuciowego osoby, i gdyby coś miało być bezwzględnie (pod każdym względem i bez dalszego warunku) dobre albo złe, lub za takie uchodzić, to tym, co można by tak nazwać, byłby tylko sposób postępowania, maksyma woli, a zatem sama działająca osoba jako człowieka dobry albo zły, a nie jakaś rzecz” (KpV, 60).

Racjonalność jest pojęciem z gruntu normatywnym. Kwalifikowanie przekonań i działań jako racjonalnych polega na stwierdzaniu, że spełniają one pewne standardy, które z kolei nie dają się charakteryzować inaczej jak w postaci zasad przepisujących pewne typy postępowania. W odniesieniu do działania takie zasady normatywne to powinności moralne. By zatem scharakteryzować dobro warunkowe unikając naturalizmu i dzięki temu ująć racjonalną stronę moralności, Kant musi koncentrować się na obowiązku: „...wtedy owo pryncypium jest praktycznym prawem *a priori*... Prawo determinuje wtedy wolę bezpośrednio, odpowiadające mu postępowanie jest samo w sobie dobre, a wola, której maksyma zawsze zgadza się z tym prawem, jest absolutnie, pod każdym względem dobra i jest naczelnym warunkiem wszelkiego dobra” (KpV, 62).

Uczynienie z obowiązku głównego przedmiotu badań filozofii moralnej Kanta nie wynika z przekonania, że obowiązek jest jedyną teoretycznie interesującą czę-

ścią moralności. Jest to rozstrzygnięcie metodologiczne podyktowane (właściwym chyba nie tylko Kantowi) przekonaniem o istnieniu wartości bezwarunkowej, a przynajmniej o sensowności pojęcia takiej wartości. Kant po prostu nie widział innej możliwości opisanego wartości bezwzględnej jak przez analizę obowiązku. „Otóż tutaj jest miejsce na wyjaśnienie paradoksu metody w Krytyce praktycznego rozumu: mianowicie, że pojęcie dobra i zła musi być określane nie przed prawem moralnym (którego podstawę musiałoby ono, jak na pozór się zdaje stanowić), lecz [dopiero] tylko (jak też tutaj się czyni) po nim i przez nie. Bowiem gdybyśmy nawet nie wiedzieli, że pryncypium moralności jest czyste, *a priori* determinujące wolę prawo, to musielibyśmy przecież, aby nie przyjmować zasad całkiem bezpodstawnie, przynajmniej z początku nierozstrzygniętą pozostawić kwestię, czy wola ma jedynie empiryczne, czy także czyste *a priori* determinujące motywy...” (KpV, 62/63; przekład zmieniony).

Jeżeli zatem teza o deontologicznym charakterze filozofii moralnej Kanta ma mieć wyraźne znaczenie, a jednocześnie wskazywać na specyfikę jego teorii, to tezę tę należy potraktować jako metodologiczną¹³. Kant jest deontologiem w sensie metodologicznym, ponieważ uważał, że najbardziej godnym polegania sposobem uzyskania choćby częściowego zrozumienia moralności, której centralnym elementem jest wartość bezwzględna, jest analiza obowiązku. Z tej tezy metodologicznej nie wynika jednak, jakoby Kant uznawał, że namysł moralny polega wyłącznie na dedukcyjnym wyprowadzaniu przepisów postępowania z bezwyjątkowych zaleceń ogólnych (teza deontologii faktycznej), ani jakoby przekonania moralne dało się adekwatnie ująć w postaci samych zdań o obowiązku (teza deontologii redukcjonistycznej).

Uznanie teorii Kanta za deontologiczną w sensie metodologicznym daje podstawy do odrzucenia lub znacznego osłabienia standardowych zarzutów. Po pierwsze, ponieważ czyny można opisywać jako moralnie wartościowe tylko w odniesieniu do dobrej woli, ta zaś nie poddaje się charakterystykom empirycznym, pojęcie kategorii działań, które są absolutnie słuszne lub absolutnie złe, traci rygorystyczny wydźwięk. Jedynym dostępnym sposobem opisywania działań należących do kategorii bezwarunkowo dobrych staje się powiedzenie, że są to działania dokonane przez osobę o dobrej woli. O empirycznych własnościach czynów dokonywanych z dobrej woli sama przez się nie przesądza jednak jakaś własność świata, lecz to, czy chcenie tych czynów spełnia racjonalne rygory Imperatywu Kategorycznego.

Odrzucenie rygoryzmu przez wskazanie, że opisu działań bezwarunkowo dobrych należy dokonywać wskazując, czy odpowiadające im chcenie spełniania za-

¹³ Zbliżoną interpretację omawianego fragmentu podaje J. B. Schneewind w *Autonomy, Obligation, and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy* w *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 317. Nie jest jednak jasne, czy mówiąc o priorytecie słuszności względem dobra Schneewind ma na myśli porządek poznania moralnego (teza etyczna) czy porządek budowania teorii etycznej (teza metodologiczna).

sady racjonalności praktycznej, każe, po drugie, inaczej spojrzeć na charakterystykę teorii Kanta jako etyki intencji. Chociaż intencja, czyli sposób chcenia nadal stanowią o wartości moralnej działania, to odrzucenie opisu empirycznego na rzecz opisu za pomocą spełniania racjonalnych zasad, sprawia, że kwestia rodzajów względów branych pod uwagę przy określaniu wartości działania proponowanego w konkretnej maksymie, nie zostaje przesądzona przez racjonalny rygor uogólnialności. Rygor ten dotyczy zależności między względami branymi pod uwagę w maksymie, a nie widać rozstrzygających powodów, dla których do maksymy nie należałoby włączać odniesień do czyichś uczuć i spodziewanych konsekwencji działania. Specyfika teorii Kanta nie polega na tym, że teoria ta każe nie liczyć się z uczuciami i skutkami działań, ale na tym, że postulując uwzględnianie ich w namyśle moralnym, odrzuca sprowadzanie go do myślenia konsekwencjalistycznego. Powiązanie w tej teorii dobra z powinnością sprawia, że namysł moralny ma tu postać sprawdzianu, w którym o słuszności działania rozstrzyga to, czy konstytuowana przez nie wartość może zachować swój walor niezależnie od innych wartości.