Henry Sidgwick

Intuicjonizm filozoficzny

Etyka 41, 7-22

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Henry Sidgwick

ETYKA 41, 2008

Intuicjonizm filozoficzny[1]

§1

Czy nie można w takim razie dotrzeć, poprzez bardziej dogłębne i szczegółowe zbadanie naszych pospolitych przekonań moralnych, do prawdziwych aksjomatów etycznych — rzeczywiście jasnych i pewnych sądów intuicyjnych?

Pytanie to prowadzi nas do zbadania owego trzeciego etapu *metody intuicyjnej*, który nazwaliśmy intuicjonizmem filozoficznym[2]. Za cel filozofa jako takiego uważamy bowiem coś więcej, niż jedynie definiowanie i formułowanie potocznych ludzkich przekonań moralnych. Zadaniem jego jest mówienie ludziom, co powinni myśleć, a nie jedynie relacjonowanie tego, co rzeczywiście myślą. Oczekuje się, iż w swych przesłankach wzniesie się on ponad poziom zdrowego rozsądku i dopuści pewną rozbieżność ze zdrowym rozsądkiem w jego wnioskach. Prawdą jest, że granice tego odstępstwa są ustalone aczkolwiek niesprecyzowane. Miarę prawdziwości przesłanek danego filozofa zawsze stanowić będzie to, czy jego wnioski są akceptowalne — jeśli w jakiejś istotnej kwestii popadnie on w jawny konflikt z potocznymi przekonaniami, to jego metoda zostanie najprawdopodobniej uznana za nieważną. Wszelako — chociaż ma on ustalić i powiązać ze sobą przynajmniej główną część powszechnie przyjętych reguł moralnych — nie jest on związany koniecznością przyjęcia ich za podstawę tworzonego przez siebie systemu. Powinniśmy raczej oczekiwać, że historia filozofii moralnej — przynajmniej jeśli chodzi o myślicieli, których można nazwać ortodoksyjnymi — będzie historią prób wyrażenia w pełnym zakresie i z absolutną jasnością tych podstawowych intuicji rozumu, których naukowe stosowanie pozwoli wreszcie uporządkować i skorygować potoczne przekonania moralne ludzi.

W pewnym stopniu tak właśnie się dzieje. Jednakże filozofia moralna, czy też filozofia w zastosowaniu do moralności, zajmowała się innymi zadaniami, zadaniami znacznie nawet trudniejszymi od wnikania w podstawowe zasady obowiązku. Zwłaszcza w czasach nowożytnych uznała ona za konieczne wykazać harmonię Obowiązku z *interesem*, tj. ze szczęściem czyli *dobrobytem* (*Welfare*) podmiotu, na którym dany obowiązek spoczywa. Podjęła się ona również określenia stosunku *tego, co słuszne czy tego, co dobre* w ogóle do *rzeczywiście istniejącego świata* — zadania,

[1] Rozdział 13 z wydania 7 *The Methods of Ethics* (przyp. red.).

[2] Por. wyżej, ks. I, rozdz. VIII, §4.

którego nie sposób należycie wypełnić bez właściwego wyjaśnienia istnienia zła. Zbłądziła ona ponadto w obszar zagadnień o znaczeniu, moim zdaniem, psychologicznym raczej niż etycznym, jak „wrodzoność" naszych pojęć obowiązku i pochodzenie władzy która nam ich dostarcza. Skupieni na tych trudnych kwestiach, z których każdą na różne sposoby mylono z zagadnieniem podstawowych intuicji moralnych, filozofowie zbyt łatwo zadowalali się etycznymi formułami, które akceptują moralność zdrowego rozsądku *en bloc*, nie zwracając uwagi na jej braki i wyrażają jedynie pewien pogląd na stosunek tej moralności do *indywidualnego rozumu* (*individual mind*) lub do *uniwersum tego, co rzeczywiście istnieje*. Być może byli oni również spętani strachem (jak widzieliśmy, nie bezpodstawnym) przed utratą wsparcia ze strony „powszechnej zgody" w przypadku, gdyby narzucili sobie oraz swym czytelnikom zbyt surowe wymogi naukowej precyzji. Wszelako, pomimo wszystkich tych trudności widzimy, że filozofowie dostarczyli nam wielu ogólnych (*comprehensive*) sądów moralnych wysuniętych jako pewne i oczywiste same przez się, twierdzeń, które na pierwszy rzut oka zdają się doskonale nadawać na pierwsze zasady naukowej moralności.

§2

W tym miejscu potrzeba jednak, jak się zdaje, kilku słów przestrogi. Wspominaliśmy już o tym nieco w poprzednich rozdziałach, niemniej jest szczególnie ważne, by w tym miejscu naszych rozważań położyć na to nacisk. Chodzi mianowicie o zachowanie ostrożności względem pewnej klasy pozornych aksjomatów, które bardzo często narzucają się umysłom sumiennie poszukującym filozoficznej syntezy reguł praktycznych i łudzą nieostrożnych kuszącym widokiem jawnej oczywistości. Są to zasady, które wydają się pewne i oczywiste same przez się, ponieważ są w istocie tautologiami; gdy je bowiem zbadać, okazuje się, że głoszą tylko tyle, iż słusznie jest czynić to, co — w danej sferze życia, w pewnych okolicznościach i pod pewnymi warunkami — słusznie jest czynić. Ważną lekcją, jakiej udziela nam historia filozofii moralnej jest to, iż w tej dziedzinie nawet potężne umysły łatwo przystają na tego rodzaju tautologie. Owe tautologie są niekiedy rozwinięte do postaci rozumowań kolistych, niekiedy ukryte są w zakamarkach jakiegoś niejasnego pojęcia, często zaś leżą tak płytko pod powierzchnią, że kiedy się je odkryje, trudno zrozumieć, w jaki sposób mogły w ogóle sprawiać wrażenie ważnych.

Gwoli ilustracji, przejdźmy teraz do uświęconych przez czas cnót kardynalnych. Gdy słyszymy, że nakazy mądrości i wstrzemięźliwości można streścić w postaci jasnych i pewnych zasad, odpowiednio:

1. słusznie jest postępować racjonalnie,
2. słuszne jest, by niższe części naszej natury podlegały wyższym,

to nie widzimy na pierwszy rzut oka, że zasady te nie dostarczają nam wartościowych informacji. Gdy jednak uświadomimy sobie (zob. wyżej, rozdz. XI, §3), że „postępować racjonalnie" to tylko inny sposób wyrażenia „robić to, co uważamy

za słuszne", a z kolei „wyższą częścią" naszej natury, której pozostałe części mają podlegać, okazuje się rozum, tak że „postępować wstrzemięźliwie" to nic innego jak „postępować racjonalnie" w sytuacji, gdy trzeba oprzeć się pewnym określonym, nieracjonalnym impulsom, to tautologiczność naszych „zasad" staje się oczywista. Podobnie, kiedy mówi się nam, byśmy za zasadę sprawiedliwości przyjęli, iż „należy dawać każdemu to, co jest jego", to określenie takie wydaje się przekonujące, dopóki nie okaże się, że nie można zdefiniować „tego, co jest czyjeś" inaczej niż przez równoważność „tego, co słuszne jest, by ten ktoś posiadał".

Przytoczone wyżej definicje można znaleźć u pisarzy nowożytnych. Warto jednak zauważyć, że w całej myśli etycznej Greków[3] te sądy ogólne, które dotyczą cnoty lub dobrego postępowania, można, jak się zdaje, niemal zawsze obronić przed zarzutem tautologii wtedy tylko, gdy rozumie się je jako określenia problemu, który należy rozwiązać a nie jako same próby jego rozwiązania. Dla przykładu, Platon i Arystoteles, jako twórczy moraliści, zdają się proponować naukowe poznanie zagadnień etycznych, tj. znajomość tego, co w ludzkim życiu jest dobre i złe, a której to znajomości brak głosił Sokrates. Wydają się oni również zgadzać, że takim dobrem, jakie można urzeczywistniać w życiu konkretnych ludzi i społeczności, jest przede wszystkim cnota lub — jak dokładniej wyraża to Arystoteles — działanie zgodne z cnotą tak, że praktyczną część etyki (*ethical science*) musi w głównej mierze stanowić wiedza o cnocie. Gdy jednak pytamy, jak znaleźć taki rodzaj postępowania, który można będzie słusznie nazwać cnotliwym, to nie wydaje się, iżby Platon mógł nam o każdej cnocie po kolei powiedzieć coś więcej niż to, że polega ona na (1) wiedzy o tym, co w pewnych okolicznościach i relacjach jest dobre, oraz (2) takiej harmonii poszczególnych części pożądliwej natury człowieka, by płynące z nich impulsy pozostawały w zgodzie z tą wiedzą. Jednakże tym, czego odeń oczekujemy, jest przekazanie nam tej właśnie wiedzy (lub przynajmniej jej zasad i metody), zaś wyjaśnianie zamiast tego, w jakich okolicznościach jest nam ona niezbędna, w żaden sposób nie spełnia tych oczekiwań. Również Arystoteles nie przybliża nas zanadto do takiej wiedzy, gdy mówi, że dobro w postępowaniu można znaleźć gdzieś pomiędzy różnymi rodzajami zła. Daje on nam przez to co najwyżej wskazówkę co do *lokalizacji* cnoty, ale nie metodę służącą do jej odnalezienia.

Co się tyczy systemu stoików[4] takiego, jakim zbudowali go Zenon i Chryzyp, to byłoby być może niesprawiedliwością wypowiadać się na ten temat w sposób rozstrzygający na podstawie świadectw jego przeciwników w rodzaju Plutarcha czy *niedoinformowanych* komentatorów jak Cyceron, Diogenes Laertios i Stobajos. O ile

[3] Jestem w pełni świadom szczególnej wartości i zalet myśli etycznej starożytnej Grecji. W dużej części tej pracy wpływ Platona i Arystotelesa na moje podejście do omawianego zagadnienia jest w istocie większy niż jakiegokolwiek nowożytnego autora. Tutaj jednak badam tylko znaczenie ogólnych zasad dla określenia tego, co należy czynić, zasad, których dostarczyć miały systemy starożytne.

[4] Poniższe uwagi w mniejszym stopniu stosują się do późniejszego stoicyzmu, zwłaszcza rzymskiego, który znamy z pierwszej ręki z pism Seneki i Marka Aureliusza. W nim stosunek jednostki do ludzkości w ogóle jest wyróżniony bardziej niż we wcześniejszej postaci tego systemu.

jednak możemy go oceniać, to musimy uznać prezentację jego ogólnych zasad za poplątany łańcuch wnioskowań kolistych, które wciąż zwodzą pozorem zbliżania się do praktycznych rozstrzygnięć i wciąż prowadzą z powrotem do punktu wyjścia.

Najbardziej charakterystycznym sformułowaniem stoicyzmu wydaje się to, które jako ostateczny cel działania głosi „życie zgodne z naturą". Źródłem podtrzymującego to życie ruchu był: u roślin — nieuświadamiany impuls, u zwierząt — impuls, któremu towarzyszy wrażenie, u człowieka zaś — nakaz rozumu, z natury nadrzędnego wobec wszystkich ślepych jedynie i nierozumnych impulsów. Cóż więc nakazuje rozum? Jedyna odpowiedź brzmi: „żyć zgodnie z naturą". Otrzymujemy tym samym kolistą wykładnię koncepcji etycznej w jej najprostszej postaci. Czasem jednak słyszymy, że to [nakaz], by „żyć zgodnie z cnotą" wikła nas w koło, które zauważyliśmy już w filozofii Platońsko–Arystotelesowskiej, jako że również u stoików jedynym określeniem cnoty jest wiedza o tym, co dobre i złe w różnych okolicznościach i relacjach. Co więcej, koło to występuje u nich w postaci czystszej i zupełnej, ponieważ u Platona i Arystotelesa cnota nie była *jedynym* lecz tylko *głównym* składnikiem pojęcia dobra w jego zastosowaniu do ludzkiego życia, gdy tymczasem z punktu widzenia stoicyzmu te dwa pojęcia są całkowicie zbieżne. W rezultacie cnota jest wiedzą o tym, co dobre i do czego należy dążyć bądź co należy wybierać oraz o tym, co złe i czego należy unikać bądź co należy odrzucać, a jednocześnie nie ma niczego dobrego czy też słusznie godnego wyboru, niczego złego lub budzącego grozę za wyjątkiem odpowiednio cnoty i występku. Jeśli jednak w ten sposób cnota ma być nauką, której jedynym przedmiotem jest ona sama, to pojęcie to zostaje nieuchronnie pozbawione wszelkiej praktycznej treści. By więc uniknąć tej konsekwencji i pogodzić swój system ze zdrowym rozsądkiem, stoicy wyjaśniali, że w ludzkim życiu są również inne rzeczy w pewien sposób godne wyboru, aczkolwiek nie w ścisłym sensie dobre, zaliczając do tej grupy przedmioty zwykłych ludzkich impulsów. Według jakiej zasady mamy zatem wybierać te przedmioty, gdy nasze impulsy pozostają w konflikcie bądź nie są jednoznacznie określone? Jeśli uda nam się uzyskać odpowiedź na to pytanie, dotrzemy w końcu do czegoś o znaczeniu praktycznym. Jednak również w tym miejscu stoicy nie byli w stanie znaleźć żadnej ogólnej odpowiedzi za wyjątkiem stwierdzenia, że mamy wybierać to, co *rozumne* (*Reasonable*), albo że mamy postępować zgodnie z naturą. Oczywiście odpowiedzi te wikłają nas — każda z innej strony — z powrotem w początkowe koło[5].

---

[5] Należy zwrócić uwagę, że określając szczegóły obowiązku zewnętrznego, stoicy do pewnego stopnia używali pojęcia „natury" w odmienny sposób: próbowali mianowicie wywieść pouczenie moralne ze złożonego dostosowania środków do celów ujawnionego w świecie organicznym. Ponieważ jednak według nich cały bieg Wszechświata był zarówno doskonały jak i całkowicie z góry określony, nie mogli na podstawie jakiegokolwiek spostrzeżenia tego, co rzeczywiście, istnieje uzyskać jasnej i spójnej zasady przedkładania i odrzucania alternatywnych sposobów postępowania. W rzeczywistości w ich najbardziej znamiennych nakazach praktycznych widać zastanawiający konflikt między skłonnością

W Butlerowskim zastosowaniu formuły stoików unika się, jak się zdaje, owego kolistego wnioskowania, ale tylko pod warunkiem, że zignoruje się bądź zatai obecną w słusznym postępowaniu rozumność. Butler wraz ze swymi przeciwnikami zakłada, że rozumnie jest żyć zgodnie z naturą i dowodzi, że sumienie bądź władza, która narzuca nam reguły moralne, jest z natury najwyższą władzą człowieka. Rozumnie jest zatem być posłusznym sumieniu. Czy jednak reguły dyktowane przez sumienie znane nam są jedynie jako nakazy arbitralnie ustanowionego autorytetu, a nie jako same w sobie rozumne? Taka sytuacja groziłaby nadaniem absolutnej władzy potencjalnie nieoświeconemu sumieniu dowolnej jednostki, na to zaś Butler jest stanowczo zbyt ostrożny. W rzeczywistości w wielu ustępach *Analogy*[6] wyraźnie przyjmuje on koncepcję Clarke'a, podług której prawdziwe reguły moralności są w swej istocie rozumne. Skoro jednak sumienie to ostatecznie rozum zastosowany w działaniu, to argumentacja Butlera zdaje się wikłać w stare koło: „rozumnie jest żyć zgodnie z naturą a rzeczą naturalną jest żyć zgodnie z rozumem".

W następnym rozdziale będę musiał zwrócić uwagę na kolejne logiczne koło (*logical circle*), w jakie możemy się łatwo uwikłać, jeśli wyjaśniając dowolną spośród cnót będziemy odwoływać się do dobra lub doskonałości, czy to samego podmiotu czy to innych ludzi, zaś wyjaśniając dobro lub doskonałość, pozwolimy sobie na stosowanie ogólnego pojęcia cnoty (które to pojęcie uważa się powszechnie za ważny element pojęć zarówno dobra jak i doskonałości). Tymczasem w dostateczny chyba sposób zilustrowałem jedno z najważniejszych niebezpieczeństw, jakie czyhają na badacza etyki. W godnej pochwały próbie uniknięcia niepewności, dyskusyjności oraz jawnej arbitralności obiegowych poglądów moralnych grozi mu, iż znajdzie oparcie w zasadach, które są bezsporne ale tautologiczne i nieistotne.

§3

Czy możemy wobec tego przepłynąć pomiędzy Scyllą i Charybdą etycznych dociekań i, unikając z jednej strony doktryn, które wiodą nas z powrotem do przekonań potocznych wraz ze wszystkimi ich niedoskonałościami, z drugiej zaś — doktryn, które prowadzą nas po kole, znaleźć jakiś sposób na uzyskanie oczywistych samych przez się zasad moralnych o prawdziwym znaczeniu? Przygnębiającą rzeczą byłaby konieczność uznania za całkowicie iluzoryczną tej silnej inklinacji zdrowego rozsądku, który wskazuje na istnienie takich zasad oraz przemyślanych przekonań wielu pokoleń moralistów, którzy owe zasady głosili. Jednocześnie im bardziej poszerzamy naszą wiedzę o człowieku i świecie, w jakim żyje, im lepiej zdajemy sobie sprawę z różnorodności ludzkich charakterów oraz okoliczności zachodzących w różnych epokach i krajach, tym mniej skłonni jesteśmy wierzyć, że istnieje jakiś określony zbiór absolutnych reguł stosujących się do wszystkich istot ludzkich bez wyjątku.

---

do akceptowania, jako „naturalne" tego, co zgodne ze zwyczajem, a skłonnością do odrzucania jako nierozumne tego, co wydaje się arbitralne.

[6] Por. *Analogy*, cz. II, rozdz. I oraz VIII.

Przekonamy się, jak sądzę, że prawda leży pomiędzy tymi dwoma rozstrzygnięciami. Istnieją pewne absolutne zasady etyczne, których — gdy się je wyraźnie sformułuje — prawdziwość jest oczywista, jednakże mają one zbyt abstrakcyjny charakter i zbyt ogólny zakres, byśmy poprzez ich bezpośrednie zastosowanie mogli stwierdzić, co należy czynić w określonym przypadku. Szczegółowe obowiązki należy określić za pomocą jakiejś innej metody.

Jedną z takich zasad podałem w §3 rozdz. I tej księgi, gdzie zwróciłem uwagę na to, iż każdy z nas, uznając jakieś działanie za słuszne dla niego samego, uznaje je *implicite* za słuszne dla wszystkich podobnych osób w podobnych okolicznościach. Lub też, mówiąc inaczej, „jeśli jakiś rodzaj postępowania, który jest słuszny (lub niesłuszny) dla mnie, nie jest słuszny (lub niesłuszny) dla kogoś innego, to racją dla takiego stanu rzeczy musi być jakaś różnica pomiędzy tymi dwoma przypadkami inna niż to, że ja i ten ktoś to różne osoby". Analogiczne twierdzenie można równie prawdziwie sformułować nie tylko odnośnie do powinności różnych jednostek, lecz również powinności *wobec* tych jednostek. Zasady te zostały najszerzej uznane nie w ich postaci najbardziej abstrakcyjnej i ogólnej, lecz w szczególnym zastosowaniu do sytuacji, w której dwie (lub więcej) jednostki pozostają względem siebie w podobnych stosunkach. W zastosowaniu tym przyjmują one postać powszechnie znaną jako złota reguła: „czyń innym to, co chciałbyś, aby oni czynili tobie". Zalecenie to jest, oczywiście, sformułowane nieprecyzyjnie, ktoś bowiem mógłby oczekiwać od innej osoby współdziałania w grzechu i chcieć je odwzajemnić. Nie jest nawet prawdą, że powinniśmy czynić innym tylko to, co uważamy za słuszne, aby inni czynili nam. Nikt bowiem nie zaprzeczy, że sytuacje, a nawet charaktery dwóch jednostek — A i B — mogą się różnić, przez co byłoby niesłuszne, by A traktował B w sposób, w jaki byłoby słuszne, by B traktował A. Krótko mówiąc, ściśle sformułowana zasada oczywista sama przez się musi przyjąć następującą formę zdania przeczącego: „nie może być słuszne, by A traktował B w sposób, w jaki byłoby niesłuszne, by B traktował A jedynie na tej podstawie, że A i B są różnymi jednostkami, podczas gdy pomiędzy ich charakterami i sytuacjami, w jakich się znajdują, nie ma żadnej różnicy, którą można uznać za rozumną podstawę różnicy w traktowaniu". Taka zasada nie daje oczywiście wyczerpującej dyrektywy postępowania — mówiąc ściśle, jej jedynym rezultatem jest tak naprawdę przerzucenie określonego *onus probandi* na tego, kto traktuje kogoś w taki sposób, że skarżyłby się, gdyby tak samo potraktowano jego. Niemniej zdrowy rozsądek w wystarczającym stopniu uznał praktyczną ważność tej maksymy, co się zaś tyczy jej prawdziwości, to wydaje mi się ona oczywista sama przez się.

W nieco innym zastosowaniu ta sama fundamentalna zasada, iż w podobnych sytuacjach jednostki powinny być traktowane podobnie, obowiązuje w codziennym wymiarze prawa lub (jak mówimy) „sprawiedliwości". W związku z tym w §1 rozdz. V niniejszej księgi zwróciłem uwagę na „bezstronność w stosowaniu ogólnych reguł" jako na istotny składnik potocznego pojęcia sprawiedliwości. Mało tego,

okazało się ostatecznie, że nie ma żadnego innego składnika, który można by poznać intuicyjnie z doskonałą jasnością i pewnością. W tym miejscu musi być znów jasne, iż ten nakaz bezstronności jest niewystarczający dla całkowitego określenia sprawiedliwego postępowania, jako że nie pomaga nam on rozstrzygnąć, jakiego rodzaju reguły należy bezstronnie stosować. Niemniej wszyscy przyznają, że ważną rzeczą jest usunięcie z *systemu rządzenia* i ludzkiego postępowania w ogóle wszelkiej świadomej stronniczości i „względu na osoby".

Powyższą zasadę, którą potoczne pojęcie „uczciwości" bądź „równości" zdaje się bardziej lub mniej wyraźnie zakładać, uzyskuje się, rozważając podobieństwo jednostek wchodzących w skład *logicznej całości* czy *rodzaju*. Są też inne, nie miej ważne zasady, będące wynikiem wzięcia pod uwagę podobnych części *całości matematycznej* bądź *ilościowej*. Taką całość przedstawia potoczne pojęcie dobra — lub, jak się czasem powiada, „dobra w ogóle" — dowolnej jednostki ludzkiej. Sąd głoszący, że „należy dążyć do swego własnego dobra", podaje się niekiedy jako maksymę racjonalnej miłości własnej czy roztropności. W takim jego sformułowaniu nie unika się jednak tautologii, ponieważ można zdefiniować „dobro" jako „to, do czego należy dążyć". Jeśli jednak powiemy: „czyjeś dobro w ogóle", to dodatek ten podsuwa zasadę, która — gdy sformułować ją wyraźnie — nie jest w żadnym razie tautologiczna. Wspominałem już o niej[7] jako o zasadzie „bezstronnej troski o wszystkie części naszego świadomego życia". Zwięźle wyrazić ją można, mówiąc, że „na jutro *jako takie* należy baczyć ani mniej, ani więcej niż na teraz". Nie znaczy to, rzecz jasna, że teraźniejszego dobra nie można rozumnie przedkładać nad przyszłe z powodu jego większej pewności, ani też, że tydzień, który nastąpi za dziesięć lat nie może być dla nas ważniejszy niż tydzień obecny dzięki zwiększeniu się ilości naszych środków czy rozwojowi zdolności do osiągnięcia szczęścia. Zasada ta głosi jedynie, że sama tylko różnica kolejności pojawienia się w czasie nie jest rozumną podstawą do tego, by mieć większy wzgląd na świadomość tej raczej niż innej chwili. W praktyce zasada ta przedstawia się większości ludzi w następującej postaci: „nie należy przedkładać mniejszego dobra obecnego nad większe dobro przyszłe" (uwzględniając różnicę w pewności). Jest tak dlatego, że roztropność realizuje się zazwyczaj w powściąganiu obecnego pragnienia (jego przedmiot bądź spełnienie uważamy zwykle za „dobro" *pro tanto*) z uwagi na bardziej odległe konsekwencje jego zaspokojenia. Najbardziej rozpowszechniona interpretacja tej zasady jest bez wątpienia taka, że rozumnie jest zrzec się obecnej *przyjemności* bądź *szczęścia* przez wzgląd na uzyskanie większej przyjemności bądź szczęścia w przyszłości. Nie trzeba jej jednak ograniczać do zastosowania hedonistycznego — można ją równie dobrze stosować do każdej innej interpretacji „czyjegoś własnego dobra", w której dobro rozumie się jako matematyczną całość, której części składowe realizowane są w różnych częściach bądź momentach życia. Lepiej zatem, być może, odróżnić ją w tym miejscu od zasady głoszącej, iż „przyjemność jest jedynym ostatecznym

[7] Por. wyżej, przypis na s. 124.

dobrem", która to zasada wydaje się nie pozostawać z nią w żadnym logicznym związku.

Do tej pory braliśmy pod uwagę wyłącznie „dobro w ogóle" pojedynczej jednostki. Jak jednak do pojęcia tego dochodzimy, porównując ze sobą i łącząc w całość różne „dobra" następujące po sobie w szeregu naszych stanów świadomości, tak też pojęcie *dobra powszechnego* tworzymy, porównując ze sobą i łącząc w całość dobra wszystkich poszczególnych istot ludzkich lub czujących. Jak w poprzednim przypadku, tak i tutaj, badając stosunek składowych części do całości oraz do siebie nawzajem, uzyskuję zasadę oczywistą samą przez się, która głosi, iż — z punktu widzenia (jeśli mogę tak powiedzieć) wszechświata — dobro dowolnej jednostki nie jest ważniejsze niż dobro jakiejkolwiek innej, chyba że mamy szczególne podstawy przypuszczać, że w tym oto przypadku istnieje prawdopodobieństwo urzeczywistnienia większego dobra niż w innym. Jest też dla mnie oczywiste, że jako istota rozumna zobowiązany jestem dążyć do dobra w ogóle — o ile da się do niego dotrzeć poprzez moje wysiłki — a nie tylko do poszczególnej jego części.

Z tych dwóch racjonalnych intuicji możemy wyprowadzić, jako konieczny wniosek, maksymę życzliwości w abstrakcyjnej postaci, a mianowicie, że każdy jest moralnie zobowiązany mieć taki sam wzgląd na dobro dowolnej innej jednostki, jak na dobro własne, chyba że — patrząc z bezstronnego punktu widzenia — uważa on je za mniejsze, bądź też za poznawalne lub osiągalne przezeń z mniejszą pewnością. Zauważyłem wcześniej, że obowiązek życzliwości taki, jakim przyjmuje go zdrowy rozsądek, wydaje się nie do końca spełniać wymogi stawiane przez tę maksymę. Sądzę jednak, że chcąc ten fakt wyjaśnić, możemy słusznie dowodzić, że w *praktyce* każdy człowiek, nawet mając na widoku dobro powszechne, powinien przede wszystkim troszczyć się o dobro ograniczonej liczby istot ludzkich, a i to stosownie do bliskości ich związków z nim. Uważam, iż gdyby tylko skłonić „zwykłego człowieka" żyjącego w nowoczesnym, cywilizowanym społeczeństwie, by w swym sumieniu rozważył hipotetyczną kwestię, czy byłoby dlań moralnie słuszne, by przy każdej okazji dążył do własnego szczęścia, gdyby wiązało się to z poświęceniem większego szczęścia jakiejś innej istoty ludzkiej (przy braku jakiejś rekompensaty w postaci czyjegoś zysku), to bez wahania odpowiedziałby on negatywnie.

Starałem się pokazać, w jaki sposób w zasadach sprawiedliwości, roztropności i racjonalnej życzliwości w ich powszechnym rozumieniu zawarty jest przynajmniej jakiś element oczywisty sam przez się, poznawalny bezpośrednio na drodze abstrakcyjnej intuicji, w zależności od relacji, w jakiej jednostki i ich indywidualne cele pozostają jako części do całości, w skład których wchodzą, oraz do innych części tych całości. Uchwycenie — mniej lub bardziej wyraźne — tych abstrakcyjnych prawd uważam za trwałą podstawę powszechnego przekonania, iż fundamentalne nakazy moralności są w swej istocie rozumne. Niewątpliwie zasady te sytuuje się często obok innych nakazów, które dzięki zwyczajowi i powszechnej zgodzie wywołują złudne jedynie wrażenie oczywistości, niemniej wydaje mi się, że różnica

pomiędzy tymi dwoma rodzajami maksym staje się oczywista dzięki samej tylko refleksji nad nimi. Na mocy bezpośredniej refleksji wiem, że sądy „powinienem mówić prawdę", „powinienem dotrzymywać obietnic" — jakkolwiek mogą być one prawdziwe — nie są dla mnie oczywiste same przez się. Jawią się one jako wymagające pewnego rodzaju racjonalnego uzasadnienia. Z drugiej strony, twierdzenia „nie powinienem przedkładać mniejszego dobra obecnego nad większe dobro przyszłe" i „nie powinienem przedkładać własnego mniejszego dobra nad większe dobro kogoś innego"[8] istotnie jawią się jako oczywiste same przez się w tym samym stopniu, jak np. aksjomat matematyczny, który mówi, iż „sumy równych składników są sobie równe".

Powodem, dla którego na początku tych rozważań powstrzymałem się od zgłębiania psychogenetycznego zagadnienia źródeł narzucających się intuicji moralnych, była fundamentalna i jawna, moim zdaniem, doniosłość nakreślonej wyżej różnicy pomiędzy (1) maksymami moralnymi, które — jak pokazuje refleksja — nie mają ostatecznej ważności, a (2) tymi, które są rzeczywistymi aksjomatami etycznymi bądź je zakładają. Co się bowiem tyczy tych sądów, które uważam za autentycznie aksjomatyczne, to nigdy nie wysunięto żadnej psychogenetycznej teorii, która miałaby je zdyskredytować, wykazując, iż wypływają one z takich źródeł, że mogą niekiedy być fałszywe. Jeśli zaś chodzi o pierwszą klasę maksym, to psychogenetyczny dowód, iż są one wątpliwe, gdy uważać je za prawdziwe absolutnie i bezwarunkowo, jest moim zdaniem zbyteczny, gdyż bezpośrednia refleksja pokazuje mi, że nie ma żadnych podstaw, by rozumieć je w taki sposób. Z drugiej strony, w tej mierze, w jakiej teoria psychogenetyczna przedstawia zasady moralne jako, mówiąc ogólnie, środki do indywidualnego i społecznego dobra czy dobrobytu, w oczywisty sposób zmierza ona, by dostarczyć ogólnego poparcia wnioskom, do jakich doszliśmy w inny sposób w poprzednich rozważaniach, ponieważ prowadzi nas do tego, byśmy uznali inne zasady moralne za podległe zasadom roztropności i życzliwości[9].

§4

We wnioskach przedstawionych w poprzedniej części pokładałbym wszelako mniejszą ufność, gdyby nie wydawały mi się one — pomimo powierzchownych różnic — zasadniczo zgodne z koncepcjami tych moralistów, którzy pośród powszechnie przyjmowanych zasad moralnych najgorliwiej poszukiwali prawdziwych

---

[8] By uniknąć nieporozumienia, powinienem zaznaczyć, że w sądach tych zakłada się, iż namysł nad różnymi stopniami pewności, odpowiednio, obecnego i przyszłego oraz własnego i cudzego dobra zostaje w pełni uwzględniony zanim dobro przyszłe lub dobro kogoś innego uzna się za większe.

[9] Można jednak pomyśleć, że ujawniając ten aspekt moralności zdrowego rozsądku, teoria psychogenetyczna prowadzi nas do szczegółowego zdefiniowania ogólnego pojęcia „dobra" czy „dobrobytu", uznawanego za rezultat naturalnej i dającej się wykazać tendencji moralności. Zagadnienie to zostanie zbadane niżej (rozdz. XIV, §1 tej księgi, a także ks. IV, rozdz. IV).

intuicji praktycznego rozumu. Zwróciłem już uwagę[10], że w dziejach angielskiej etyki wcześniejsza szkoła intuicjonistyczna przejawia pod tym względem, ogólnie biorąc, o wiele bardziej filozoficzny kierunek myślenia niż ten, jaki zapanował za sprawą reakcji przeciw Hume'owi. W próbie dotarcia do zasad naprawdę oczywistych samych przez się żaden spośród autorów tej szkoły nie przejawia więcej gorliwości niż Clarke[11]. Stosownie do tego stwierdzam, że w odniesieniu do naszego zachowania względem bliźnich, Clarke formułuje dwie podstawowe „reguły *prawości* (*righteousness*)"[12]: pierwszą z nich nazywa równością, drugą zaś — miłością lub życzliwością. regułę równości określa on następująco: „cokolwiek uważam za *rozumne* bądź *nierozumne*, aby ktoś inny czynił mnie, to uznaję tym samym za *rozumne* bądź *nierozumne*, abym w podobnym przypadku czynił jemu"[13]. Jest to oczywiście precyzyjnie sformułowana złota reguła. Z kolei zobowiązanie „powszechnej miłości bądź życzliwości" przedstawia on następująco:

„Jeżeli istnieje naturalna i konieczna różnica pomiędzy dobrem i złem, oraz stosownie i *rozumnie* jest czynić to, co jest dobrem a *nierozumnie* — to, co jest złem, oraz zawsze najstosowniej i najrozumniej jest wybierać to, co jest największym dobrem, to (…) każde rozumne stworzenie powinno *odpowiednio do swego miejsca i powołania* oraz stosownie do przynależnych mu władz i zdolności czynić swym bliźnim tyle dobra, ile jest w stanie. Do którego to celu powszechna miłość i życzliwość jest w jasny sposób najpewniejszym, najbardziej bezpośrednim oraz najskuteczniejszym środkiem"[14].

Samo stwierdzenie, że podmiot rozumny zobowiązany jest dążyć do dobra powszechnego, narażone jest tu na zarzut tautologiczności, albowiem Clarke definiuje „dobro" jako „to, co stosownie i rozumnie jest czynić". Jednakże Clarke oczywiście utrzymuje, że każde poszczególne „stworzenie rozumne" zdolne jest doświadczać dobra w mniejszym lub większym stopniu, dobra, stanowiącego

---

[10] Por. wyżej, ks. I, rozdz. VIII, przyp. na s. 103–104.

[11] Zwracając uwagę na system Clarke'a, powinienem być może zaznaczyć, że jego pragnienie wykazania paralelizmu pomiędzy prawdą etyczną a matematyczną (na co przed nim kładł nacisk Locke) sprawia, że jego ogólna terminologia jest niewłaściwa i prowadzi go niekiedy do zupełnych niedorzeczności. Jawnym absurdem jest np. powiedzenie, że „ten, kto umyślnie postępuje wbrew sprawiedliwości, chce, aby rzeczy były tym czym nie są i nie mogą być". „Relacje i proporcje" czy „odpowiedniość i nieodpowiedniość rzeczy" też nie są szczególnie trafnymi określeniami dla oznaczenia treści intuicji moralnej. Co się jednak tyczy naszego obecnego przedmiotu, to nie ma powodu, by rozwodzić się nad tymi błędami.

[12] Pomijam tu Clarkowskie sformułowanie „reguły prawości" w odniesieniu do nas, ponieważ jest to, jak on sam to ujmuje, reguła pochodna i zależna. Głosi ona, że powinniśmy zachowywać swój byt, być wstrzemięźliwi, pracowici itp. mając na celu spełnianie obowiązku, co oczywiście zakłada, że obowiązek (tj. ostateczne i absolutne reguły obowiązku) jest już określony. W przywoływanym przeze mnie wyżej ustępie (s. 120) można zauważyć, że rozumność roztropności i miłości własnej uznaje Clarke jedynie nie wprost.

[13] Boyle, *Lectures*, 1705, s. 86–87.

[14] Tamże, s. 92.

część składową dobra powszechnego. Jest to faktycznie zawarte w użytym przezeń potocznym pojęciu „czynienia dobra swym bliźnim" lub, jak mówi on inaczej, „sprzyjania ich dobrobytowi i szczęściu". Tym samym jego zasada *implicite* głosi to, co zostało stwierdzone wyżej, że mianowicie dobro czy dobrobyt dowolnej jednostki musi być jako takie przedmiotem rozumnego dążenia dla dowolnej innej jednostki rozumnej w niemniejszym stopniu niż jej własne podobne dobro czy dobrobyt.

(Należy wszakże zauważyć, że sąd, iż powszechna życzliwość stanowi właściwy środek do uzyskania dobra powszechnego, nie jest do końca oczywisty sam przez się, ponieważ nie zawsze najlepszym sposobem na osiągnięcie celu jest bezpośrednie dążenie do niego. Tym samym racjonalna życzliwość, podobnie jak racjonalna miłość własna, mogą się same ograniczać i nakazywać częściowe zniesienie samych siebie na rzecz innych impulsów.)

Spośród późniejszych moralistów Kant jest szczególnie znany z drobiazgowości, z jaką wyodrębnia czysto racjonalny element kodeksu moralnego, zaś jego stanowisko etyczne wydaje mi się być w znacznym stopniu — jeśli nie całkowicie — zbieżne z tym, które przedstawiłem w poprzedniej części. Zwróciłem już uwagę, że jego podstawową zasadę obowiązku stanowi „formalna" reguła „postępowania według maksymy, co do której można chcieć, aby była powszechnym prawem". Reguła ta, przy należytym ograniczeniu[15], jest bezpośrednim praktycznym wnioskiem, jaki wypływa z zasady, na którą zwróciłem uwagę na początku poprzedniego paragrafu. Widzimy, że gdy dochodzi on do badania celów, do których zmierza cnotliwe postępowanie, to jedynym naprawdę ostatecznym celem, jaki wskazuje, jest przedmiot racjonalnej życzliwości takiej, jak się ją powszechnie rozumie: szczęście innych ludzi[16]. Za *a priori* oczywiste uznaje on, że każdy człowiek, jako podmiot rozumny, zobowiązany jest dążyć do szczęścia innych ludzi. Mało tego, według Kanta o tyle tylko jako mój obowiązek określić można dążenie do własnego szczęścia, o ile uznaję je za składnik szczęścia ludzkości w ogóle. Nie zgadzam się z negatywną częścią tego stwierdzenia, ponieważ wraz z Butlerem uważam, że „szczęście własne jest oczywistym obowiązkiem" niezależnie od stosunku [jednostki] do innych ludzi. Co się jednak tyczy jego części pozytywnej, to wniosek Kanta wydaje mi się w znacznym stopniu zgodny z podanym przeze mnie rozumieniem obowiązku

[15] Sądzę, że Kant, stosując ten aksjomat, nie bierze należycie pod uwagę pewnych ograniczających okoliczności. Por. rozdz. VII, §3 niniejszej księgi, oraz ks. IV, rozdz. V, §3.

[16] Jako kolejny cel absolutny wymienia Kant niewątpliwie doskonałość podmiotu, kiedy jednak zaczynamy badać jego pojęcie doskonałości, widzimy, że nie jest ono tak naprawdę sprecyzowane bez sformułowania innych celów rozumu, dla osiągnięcia których mamy się doskonalić. Zob. *Met. Anfangsgr. d. Tugendlehre*, I. Theil, sect. v. „o doskonałości przysługującej człowiekowi w ogóle … mówi się, że … nie może … polegać na niczym innym jak na kultywowaniu jego władz … polega także na kultywowaniu jego woli …, tak aby czyniła zadość w ogóle wszelkim obowiązkom" (I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 54–55).

racjonalnej życzliwości, aczkolwiek nie do końca jestem w stanie uznać argumenty, dzięki którym Kant do tego wniosku dochodzi[17].

§5

Muszę teraz zaznaczyć — jeśli dla czytelnika nie było to do tej pory widoczne — że zasady oczywiste same przez się sformułowane w §3 nie należą w szczególny sposób do intuicjonizmu w ograniczonym znaczeniu, jakie w celu wyraźnego rozróżnienia metod nadałem temu pojęciu na początku naszych badań. Aksjomat roztropności jest, w podanym przeze mnie sformułowaniu, zasadą oczywistą samą przez się, którą racjonalny egoizm zakłada jako coś, co przyjmuje się powszechnie[18]. Z kolei aksjomat sprawiedliwości bądź równości w podanym wyżej sformułowaniu — głoszący, że „podobne przypadki powinny być traktowane podobnie" — należy wraz ze wszystkimi swymi zastosowaniami do utylitaryzmu w tym samym stopniu, co do dowolnego systemu nazywanego powszechnie intuicyjnym, gdy tymczasem aksjomat racjonalnej życzliwości jest, moim zdaniem, wymagany jako racjonalna podstawa systemu utylitarystycznego.

Tym samym w swych poszukiwaniach naprawdę jasnych i pewnych intuicji etycznych doszedłem, jak sądzę, do podstawowej zasady utylitaryzmu. Muszę wszakże przyznać, że myśliciele, którzy ostatnimi czasy głosili ten system, po większej części nie podjęli wyraźnych prób wykazania prawdziwości swej pierwszej zasady przy pomocy procedury podobnej do tej, jaką przedstawiłem wyżej. Kiedy jednak badam „dowód" „zasady użyteczności" przedstawiony przez najbardziej przekonującego i zapewne najbardziej wpływowego spośród angielskich komentatorów utylitaryzmu — Johna Stuarta Milla — to dostrzegam potrzebę tego rodzaju procedury dla uzupełnienia jego argumentacji tak, by była ona zupełnie jasna i oczywista.

Mill rozpoczyna od wyjaśnienia[19], że choć w przypadku „tez dotyczących celów ostatecznych" nie jest możliwy „dowód w pospolitym i znanym znaczeniu tego słowa", to „istnieje szersze znaczenie słowa «dowód», przy którym sprawa ta może podlegać dowodowi". Sprawa ta, powiada Mill „leży w zasięgu naszego rozumu (…). Można bowiem przedstawić względy, które by skłoniły umysł do uznania tej formuły [utylitarystycznej]". Wyjaśnia następnie, że przez „zaakceptowanie formuły utylitarystycznej" rozumie przyjęcie za ostateczny „cel ludzkiego działania" i „sprawdzian tego, co moralne" nie „własnego największego szczęścia" lecz „największego szczęścia w ogóle". Znaczy to opowiadać się za tym, co z punktu widzenia utylitaryzmu jest najwyższą „regułą i przepisem ludzkiego postępowania". Przechodząc później do podania „dowodu" — w wyjaśnionym wyżej szerszym

[17] Zob. uwagę na końcu tego rozdziału.

[18] Swój ostateczny pogląd na stosunek racjonalnego egoizmu do racjonalnej życzliwości — które to zagadnienie uważam za najgłębszy problem etyki — przedstawiam w ostatnim rozdziale tego traktatu.

[19] J. S. Mill, *Utylitaryzm*, rozdz. I. s. 9, oraz rozdz. II. ss. 20, 21 (tłum. M. Ossowska, PWN, Warszawa 2005).

znaczeniu — owej reguły bądź formuły, Mill argumentuje w sposób następujący: „jedynym możliwym dowodem tego, że jakiś przedmiot jest pożądany, jest to, że go ludzie rzeczywiście pożądają (…). Nie można przytoczyć żadnego argumentu uzasadniającego, dlaczego szczęście ogólne jest pożądane, poza tym, że każdy pragnie własnego szczęścia, o tyle, o ile uważa je za osiągalne. Skoro zaś to jest faktem, jesteśmy w posiadaniu nie tylko jedynego możliwego w tym przypadku dowodu, ale i jedynego dowodu, jakiego można w ogóle wymagać, że szczęście jest dobrem; że szczęście każdego jest dobrem dla każdego i że, wobec tego, szczęście ogółu jest dobrem dla ogółu ludzi"[20]. Przekonuje następnie, że przyjemność i tylko przyjemność jest tym, czego wszyscy ludzie rzeczywiście pożądają.

Widzimy więc, że Mill przedstawia zasadę utylitaryzmu jako „kryterium tego, co dobre i złe" (*standard of right and wrong*) bądź jako „regułę i przepis postępowania". Dlatego też podane przezeń sformułowanie tej zasady, że mianowicie „szczęście powszechne jest pożądane (*desirable*)" należy rozumieć w ten sposób (i cały jego traktat pokazuje, iż rzeczywiście to miał on na myśli), że owo szczęście jest tym, czego każda jednostka powinna pożądać lub chociaż — w ściślejszym znaczeniu wyrażenia „powinno się" — do urzeczywistnienia czego powinno zmierzać jej działanie[21]. Jednakże tego twierdzenia rozumowanie Milla nie dowodzi, nawet jeśli przyjmiemy, że z faktu, iż coś jest rzeczywiście pożądane (*desired*), można w sposób prawomocny wywnioskować, iż jest to w tym sensie godne pożądania (*desirable*). Ogół rzeczywistych pragnień, z których każde skierowane jest na inną część szczęścia powszechnego, nie przekłada się bowiem na rzeczywiste pragnienie szczęścia powszechnego, żywione przez dowolną jednostkę, a Mill z pewnością nie twierdziłby, że pragnienie, którego nie żywi żadna jednostka, może w jakiś sposób żywić ogół jednostek. Skoro więc, zgodnie z tym rozumowaniem, nie istnieje rzeczywiste pragnienie szczęścia powszechnego, to nie można w ten sposób dowieść twierdzenia, że powszechne szczęście jest godne pożądania (*desirable*). W przedstawionej argumentacji jest zatem luka, którą, moim zdaniem, wypełnić może jedynie twierdzenie w rodzaju tego, jakie wyżej starałem się ukazać jako intuicję racjonalnej życzliwości.

Utylitaryzm jawi się więc jako ostateczna postać, ku której zmierza intuicjonizm, gdy rygorystycznie żądać zasad naprawdę oczywistych samych przez się. Aby jednak uczynić to przejście logicznie zupełnym, należy zinterpretować „dobro powszechne" jako „powszechne szczęście". Tej interpretacji zaś nie można, moim zdaniem, uzasadnić tak jak czyni to Mill, a mianowicie z psychologicznego faktu, że szczęście jest jedynym przedmiotem rzeczywistych pragnień ludzi, wywodzić

[20] Tamże, rozdz. IV, s. 61.

[21] Zwracano uwagę, że przeoczyłem pomieszanie przez Milla dwóch możliwych znaczeń słowa *desirable*: 1) „to, czego można pożądać" oraz 2) „to, czego należy pożądać". W dwóch pierwszych zdaniach tego paragrafu chciałem pokazać, że jestem świadom tego pomieszania. Uważam jednak, że jeśli chodzi o moje obecne zadanie, to nie ma potrzeby tego roztrząsać.

etyczny wniosek, że tylko ono jest godne pożądania (*desirable*) bądź dobre. Jak bowiem starałem się pokazać w ks. I, rozdz. IV niniejszego traktatu, szczęście czy przyjemność nie są jedynym przedmiotem, jakiego każdy rzeczywiście pożąda dla siebie. Uważam, iż utożsamienie najwyższego dobra ze szczęściem w sposób właściwy uzyskać należy na drodze bardziej pośredniego rozumowania. Postaram się to wyjaśnić w następnym rozdziale.

Uwaga

Zważywszy na wielki wpływ, jaki obecnie wywiera nauka Kanta, warto pokrótce przedstawić argumenty, za pomocą których stara się on uzasadnić obowiązek przyczyniania się do szczęścia innych oraz powody, dla których nie mogę uznać tych argumentów za przekonujące. W pewnych ustępach Kant próbuje ukazać ten obowiązek jako bezpośredni wniosek z jego podstawowej zasady — „postępuj wedle maksymy, co do której mógłbyś chcieć, aby była powszechnym prawem" — rozważanej w połączeniu z pragnieniem życzliwej pomocy innych ludzi, jakie (jak zakłada) różne sytuacje życiowe (*exigencies*) muszą wzbudzić w każdym człowieku. Maksyma, powiada on, iż „każdy powinien troszczyć się o siebie, pozostawiony bez pomocy i ingerencji w jego sprawy", jest maksymą, której istnienie jako powszechnego prawa możemy rzeczywiście pojąć. Nie jest jednak dla nas możliwym chcieć, aby była ona taką, „albowiem wola postanawiająca to sprzeciwiałaby się sama sobie, ponieważ może się przecież zdarzyć niejeden taki wypadek, w którym człowiek potrzebuje miłości i współczucia drugich" (*Grundlegung*, s. 50 [Rosenkrantz])[22]. Podobnie w innym miejscu (*Metaph. Anfangsgr. d. Tugendlehre*, Einleit. §8, 30)[23] wyjaśnia bardziej szczegółowo, że z żywionej z konieczności przez każdego miłości własnej wynika pragnienie bycia kochanym przez innych i otrzymywania od nich pomocy w razie potrzeby. Tym samym z konieczności ustanawiamy samych siebie celem dla innych i żądamy, by przyczyniali się oni do naszego szczęścia. W ten sposób, zgodnie z podstawową zasadą Kanta, musimy uznać obowiązek uczynienia *ich* szczęścia *naszym* celem.

Otóż rozumowania tego nie mogę uznać za do końca przekonujące. Po pierwsze, to, że każdy człowiek znajdujący się w potrzebie chce pomocy innych, jest sądem empirycznym, którego Kant nie może wydać *a priori*. Z pewnością możemy wyobrazić sobie człowieka, w którym poczucie niezależności i niechęć do zaciągania zobowiązań byłyby tak silne, że wolałby on raczej znosić wszelkie niedostatki niż otrzymać pomoc od innych. Nawet jednak jeśli przyjmiemy, że każdy, kto akurat doznaje cierpienia, z konieczności musi chcieć pomocy innych, to silny człowiek może, wziąwszy pod uwagę *okoliczności życiowe* (*the chances of life*), z łatwością uznać, że on i ludzie mu podobni mają, ogólnie biorąc, więcej do zyskania przy

[22] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 54 (przyp. tłum.).

[23] I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, wyd. cyt., s. 98–99, 130 (przyp. tłum.).

powszechnym przyjęciu maksymy egoistycznej, podczas gdy życzliwość przyniesie im prawdopodobnie więcej kłopotu niż pożytku.

W innych wszakże ustępach Kant dochodzi do tego samego wniosku po innej z pozoru linii rozumowania. Twierdzi on, że skoro wszelkie działanie istot rozumnych podejmowane jest ze względu na pewien cel, to musi istnieć jakiś absolutny cel zgodny z podaną poprzednio absolutną regułą, która narzuca naszym maksymom formę prawa powszechnego. Tym absolutnym celem, jaki rozum z konieczności i *a priori* narzuca wszystkim istotom rozumnym jako takim, może być jedynie sam rozum lub świat istot rozumnych. W rzeczywistości bowiem reguła ta wpaja nam, że powinniśmy postępować jak rozumne jednostki w świecie istot rozumnych (i tym samym według zasad rozumianych i przyjmowanych jako obowiązujące powszechnie). Do tego samego wyniku można też dojść na drodze negatywnej. Wszystkie poszczególne cele, do jakich zmierzają ludzie, są obierane jako cele dlatego, że istnieją pobudki skierowane na pewne poszczególne przedmioty. Otóż nie możemy wiedzieć *a priori*, że dowolna spośród tych poszczególnych pobudek stanowi część natury wszystkich ludzi, a tym samym nie możemy za absolutny nakaz rozumu uznać, iż powinniśmy dążyć do któregoś z takich poszczególnych przedmiotów. Jeśli więc wykluczymy w ten sposób wszystkie poszczególne cele empiryczne, to pozostanie jedynie zasada, iż „wszystkie istoty rozumne jako takie są celami dla każdego" lub też, jak czasem wyraża to Kant, iż „człowieczeństwo istnieje jako cel sam w sobie".

Kant powiada, że tak długo, jak ograniczam się do nieingerowania w sprawy innych, nie czynię człowieczeństwa pozytywnie (*positively*) moim celem. Chociaż ów warunek nieingerowania w sprawy innych ogranicza moje dążenia, to pozostają one egoistyczne. Moje działanie nie jest przeto prawdziwie cnotliwe, albowiem cnota przejawia się w i polega na wysiłku urzeczywistniania celu rozumu w przeciwieństwie do jedynie egoistycznych pobudek. Dlatego też „cele podmiotu, który sam jest celem, muszą z konieczności być moimi celami, jeżeli przedstawienie człowieczeństwa jako celu samego w sobie ma narzucić mi się z pełną doniosłością" (*Grundlegung*, s. 59)[24], zaś moje działanie ma być prawdziwie rozumne i cnotliwe.

Również w tej formie nie mogę przyjąć argumentacji Kanta. Koncepcja „człowieczeństwa jako celu samego w sobie" jest kłopotliwa, ponieważ przez cel rozumiemy zazwyczaj coś, co ma zostać urzeczywistnione, podczas gdy „człowieczeństwo" jest, jak powiada Kant, „celem samowystarczalnym" (*a self–subsistent end*). Co więcej, w dedukcji zasady życzliwości przy pomocy tej koncepcji zdaje się tkwić pewnego rodzaju paralogizm, albowiem człowieczeństwo, co do którego Kant utrzymuje, że jest ono celem samym w sobie, to człowiek (lub ogół ludzi) *o tyle, o ile jest rozumny*. Jednakże zgodnie z poglądem samego Kanta wydawałoby się, iż subiektywne cele innych ludzi, które życzliwość zaleca nam uznać za nasze własne, zależą od ich

[24] *Uzasadnienie*…, wyd. cyt., s. 64–65. W polskim przekładzie Wartenberga: „cele podmiotu, jako będącego celem samym w sobie, muszą o ile możności być także moimi celami, jeżeli owo przedstawienie ma we mnie wywołać całkowity skutek" (przyp. tłum.).

nierozumnych pobudek i im odpowiadają — ich empirycznym pragnieniom i awersjom. Jeśli człowiek jako *istota rozumna* jest absolutnym celem dla innych istot rozumnych, to trudno dostrzec, czemu inni ludzie muszą z tego powodu przyjąć jego subiektywne cele takie, jak są one zdeterminowane przez jego nierozumne pobudki.

przełożył Patryk Krajewski