

JUAN MIGUEL PALACIOS
Madryt

ISTOTA FORMALIZMU ETYCZNEGO*

W swoich refleksjach o filozofii moralnej Kant zapisał następujące zdanie: „Pierwsze zasady sądu moralnego mają niewątpliwie charakter racjonalny – chodzi tu jednak wyłącznie o zasady formalne”¹. Zdanie to wyraża jedną z najbardziej charakterystycznych tez filozofii praktycznej Kanta, w której zasady moralne mają charakter wyłącznie formalny. Ze względu na tę właśnie tezę etykę Kanta zwykło się określać mianem formalizmu. Na czym jednak polega formalny charakter zasady moralnej? Innymi słowy: na czym polega istota formalizmu etycznego?

Zadaniem, które stawiam sobie w niniejszym tekście, jest wyłącznie odpowiedź na postawione wyżej pytania. Zamierzam poddać analizie znaczenie tezy Kanta; nie zamierzam natomiast odpowiadać na pytanie, czy teza ta jest prawdziwa. Nie będę zatem przytaczał argumentów za lub przeciw tezie o rzekomym jedynie formalnym charakterze zasad etycznych. Zadanie, które sobie tu stawiam, jest dużo skromniejsze – jakkolwiek wydaje mi się, że jego realizacja jest koniecznym warunkiem owocności wszelkiej dalszej dyskusji. Zadanie to polega na określeniu, na czym dokładnie polega formalizm przypisywany etyce Kanta. Rozpocznę od zaprezentowania dwu różnych interpretacji formalizmu. Interpretacje te pojawiały się w filozofii moralnej na tyle często, że stały się w niej poniekąd kanoniczne.

W literaturze etycznej spotykamy nieraz twierdzenie, że istota formalizmu etyki Kanta sprowadza się do tego, iż jest to etyka czystej powinności. Według zwolenników takiej interpretacji cechą charakteryzującą formalizm etycz-

* Oryginalna wersja artykułu ukazała się w „Revista de filosofía” (Universidad Complutense, Madrid), 4 (1991), nr 6, s. 335-349.

¹ *Reflexionen*, 6633, w: *Gesammelte Schriften*, Berlin 1900-1955, t. XIV.

ny jest twierdzenie, że jedynym imperatywem istotnie moralnym jest imperatyw działania ze względu na samą powinność, a nie ze względu na jakikolwiek inny motyw. Moralnie dobry byłby zatem czyn podjęty ze względu na samą formę imperatywu, niezależnie od natury tego, co jest jego przedmiotem, tzn. niezależnie od materii tegoż czynu. Etyka, która w kwalifikacji moralnej nie interesuje się materia, lecz wyłącznie formą czynu, zasługiwałaby na miano etyki formalnej. W trakcie naszych rozważań zobaczymy jednak, że twierdzenie o niezależności oceny moralnej od materii czynu jest całkowicie obce etyce Kanta.

Inna interpretacja formalizmu etycznego utrzymuje, że etyka formalna to etyka pozbawiona treści, tj. że normy formułowane przez tego rodzaju etykę nie nakazują niczego konkretnego. Według tej koncepcji formalny charakter etyki nie odnosiłby się bezpośrednio do czynów, lecz do regulujących je norm. Normy te wyróżniać by miała nie materia lub treść, lecz określona forma; obowiązywałyby one w określony sposób, ale nie zobowiązywałyby do niczego określonego.

Niemożliwość takiej interpretacji formalizmu dostrzegli jednak nawet niektórzy z najbardziej surowych krytyków etyki Kanta. Na przykład N. Hartmann pisze, iż pozbawiony treści imperatyw nie byłby w istocie żadnym imperatywem². Koncepcja beztreściowego imperatywu nie da się zresztą pogodzić z intencjonalnością świadomości, która z swej natury we wszelkich aktach tego typu odnosi podmiot do jakiegoś przedmiotu lub materii. Podobnie jak nie można słyszeć nie słysząc czegoś, nie można wątpić nie wątpiąc w coś, nie można również nakazywać, nie nakazując niczego określonego. Po drugie, Kant, czyniący ze spójności pierwszą powinność filozofa, sam poważnie naruszyłby ten obowiązek. W kilka lat po *Krytyce praktycznego rozumu*, w której przedstawił swą koncepcję etyki formalnej, opublikował przeciw *Metafizykę obyczajów*, gdzie w rozdziale zatytułowanym „Metafizyczne zasady nauki o cnocie” wymienia cały katalog obowiązków zupełnych i niezupełnych, jakie człowiek ma w stosunku do siebie samego i w odniesieniu do swoich bliźnich. Formalny charakter imperatywu nie może zatem polegać na beztreściowości norm moralnych. W dalszej części moich rozważań postaram się pokazać, co jest istotą formalności imperatywu; zanim to jednak uczynię, muszę wprowadzić kilka rozróżnień.

² „Ein Imperativ, der überhaupt nichts Inhaltliches geböte, wäre ein inhaltloser, also in Wirklichkeit gar kein Imperativ” (N. H a r t m a n n, *Ethik*, Berlin 1949, 1. Teil, IV. Abschnitt, 12. Kapitel, a).

Aby zrozumieć autentyczny sens formalizmu etyki Kanta, rozróżnić trzeba najpierw pomiędzy formą i materią czynu. Przez czyn rozumiemy tu akt chcenia, którego podmiotem jest racjonalny byt obdarzony wolną wolą. To, co chciane w takim akcie, nazywamy właśnie celem, przedmiotem, intencją lub materią tegoż aktu. Materią aktu może być nie zaistniała jeszcze obiektywna sytuacja, nie istniejący jeszcze stan rzeczy, który podmiot przedstawia sobie najpierw jako praktycznie możliwy, a następnie próbuje urzeczywistnić. Materią aktu woli jest zatem stan rzeczy, który podmiot pragnie urzeczywistnić. Nie musi być on natomiast tożsamy ze stanem rzeczy, który faktycznie zostanie urzeczywistniony. W języku hiszpańskim mówimy wówczas, że „coś nam nie wyszło”. Podmiot może urzeczywistnić stan rzeczy istotnie różniący się lub wręcz przeciwny temu, co zamierzał. Na przykład, pragnąc pocieszyć kogoś, możemy powiedzieć coś, co – z racji, których w sposób niezawiniony nie znamy – pogłębi jeszcze stan zwątpienia.

Treścią normy moralnej jest właśnie ujęta w sposób ogólny materia, która może stać się przedmiotem konkretnego aktu woli. Normy przedkładają w ten sposób człowiekowi określone treści, które powinny (w przypadku norm pozytywnych) bądź nie powinny (w przypadku norm negatywnych) stać się przedmiotem jego chcenia. Na przykład norma moralna, która nakazuje dzieciom opiekę nad rodzicami nie będącymi już w stanie zarabiać na swoje utrzymanie, zawiera określoną materię, która winna stać się przedmiotem aktu woli. Natomiast norma zakazująca rodzicom porzucania nowo narodzonego dziecka wyklucza określoną materię jako możliwy przedmiot aktu woli.

W strukturze ludzkiego działania musimy wyróżnić jeszcze jeden – nie mniej ważny – element, a mianowicie motyw chcenia. Motywem nazywamy działanie, które na podmiot wywierają czynniki subiektywne bądź obiektywne i w wyniku którego podmiot w sposób wolny wybiera określony cel; chodzi tu zatem o *rationes agendi*. Motywem jest więc to, co porusza człowieka do chcenia czegoś; motyw znajduje się zatem w porządku przyczynowości sprawczej, chociaż nie jest on wystarczającą racją chcenia. Akt woli jest zawsze zależny od podmiotu, który jest mniej lub bardziej gwałtownie poruszany przez swe motywy, lecz nigdy nie jest przez nie bez reszty zdeterminowany; zachowuje zawsze świadomość tego, że to od niego ostatecznie zależy, czy będzie chciał określonego celu, czy też nie. I tak na przykład najczęstszym motywem pragnienia jedzenia jest głód; natomiast motywem odmowy jedzenia może być, przykładowo, chęć wyrażenia protestu przeciwko niesprawiedliwemu pozbawieniu kogoś korzystania z przysługującego mu prawa; żaden jednak z tych możliwych motywów chcenia nie pozbawia osoby, która podjęła strajk głodowy, świadomości, że może ona kontynuować lub

przerwać swój protest, że w każdej chwili może przerwać głodówkę lub też prowadzić ją – jeśli się jej w tym nie przeszkodzi – aż do śmierci z wycieńczenia.

Otóż to właśnie motyw aktu woli nazwać można formą działania; Kant twierdzi, że aby móc właściwie ocenić moralną wartość ludzkich działań, nie wystarczy ograniczyć się do stwierdzenia, czy ich cele lub materia są zgodne z celami, które stawiają naszej woli prawa moralne, lecz należy również uwzględnić ich motywy lub formę. Według Kanta istnieje tylko jeden motyw, ze względu na który podmiot, który czyni coś, o czym sądzi, iż powinien to uczynić, staje się moralnie dobry: szacunek dla powinności. Dlatego, aby działanie było moralnie dobre, nie wystarczy, by zmierzało do realizacji celów – materii działania – na które wskazują prawa moralne; musi ono zarazem mieć jako swój motyw – jako formę działania – szacunek dla prawa. Chodzi tu zatem o działanie zgodne z obowiązkiem (*pflichtmässig*) ze względu na obowiązek (*aus Pflicht*). Dlatego też, w drugiej części swej *Metafizyki obyczajów*³, Kant zamyka wszystkie nakazy moralne w tym jednym: „Handle *pflichtmässig aus Pflicht*” – działaj zgodnie z obowiązkiem ze względu na obowiązek.

W tym względzie klasyczny stał się już Kantowski przykład sprzedawcy, który przyjął sobie za maksymę, że nie będzie zmieniał ceny towarów, nawet gdyby sprzyjała temu niewiedza klienta. Sprzedawca czyni tak jednak nie dlatego, że uważa to za sprawiedliwe, lecz dlatego, że w ten sposób ma nadzieję zdobyć sławę uczciwego sprzedawcy, co z kolei podniesie rentowność jego interesu. Nie trzeba być wcale znawcą etyki, by stwierdzić, że chociaż wspomniany sprzedawca nie krzywdzi nikogo, to jednak bardziej zależy mu na korzyści niż na uczciwości, a zatem że mamy tu do czynienia raczej ze sprzedawcą obrotnym niż sprzedawcą moralnie dobrym.

Trudno jednak byłoby twierdzić, że powszechnej świadomości moralnej nie był znany fakt, iż w moralnej ocenie działania ludzkiego należy brać pod uwagę nie tylko cele, do których zmierzają ich podmioty, lecz również motywy, ze względu na które zamierzają one osiągnąć te cele. Nikt nie przypisuje takiej samej wartości działaniu kogoś, kto daje w prezencie coś, co mu się nie podoba i czego pragnie się pozbyć, i działaniu kogoś, kto obdarowuje drugiego powodowany miłością, którą do niego żywi. Byłoby rzeczą nieprawdopodobną, że tak ważny aspekt nie został zauważony przez filozofów żyją-

³ *Metaphysik der Sitten*, w: *Gesammelte Werke*, Berlin 1900-1955, t. VI, 2. Teil, Einleitung, VII.

cych przed Kantem. I rzeczywiście podkreślają go bardzo wyraźnie myśliciele starożytni, jak Arystoteles czy Seneka, i średniowieczni, jak św. Anzelm z Canterbury czy św. Tomasz z Akwinu⁴. Nie jest to zatem ani swoista cecha etyki Kanta, ani nie ma ona nic wspólnego z jego formalizmem etycznym; jak zobaczymy, nie dotyczy on bowiem w sensie ścisłym formy działania, lecz raczej formy prawa. Aby się o tym przekonać, musimy jednak najpierw wprowadzić drugie rozróżnienie.

Podobnie jak odróżniliśmy formę i materię działania, musimy odróżnić formę i materię prawa.

Materią prawa praktycznego – czy to prawa moralnego, czy to prawa pozytywnego – jest to, co owo prawo nakazuje, dozwala lub zakazuje temu, kto mu podlega. Tym, czego dotyczą prawa moralne, są zatem rodzaje celów czy materii możliwych przedmiotów woli, ponieważ są nimi typy stanów rzeczy, które podmiot może urzeczywistnić lub odmówić ich urzeczywistnienia.

Prawa są zatem ogólnymi wskazaniem dotyczącymi celów chcenia, ku którym podmiot – by podporządkować się normom, które je wyrażają – powinien kierować akty swej woli. Z tego punktu widzenia jasno widać trudność podporządkowania się prawom wyłącznie formalnym, gdyby ich formalność miała polegać na tym, że nie posiadałyby one żadnej materii czy treści, a zatem nie zawierałyby niczego, co mogłoby się stać przedmiotem chcenia. Formalny charakter prawa moralnego nie może więc polegać na jego beztreściowości.

Prawa moralne wyrażone są jednak w zdaniach normatywnych, a w zdaniach tych – podobnie jak we wszelkich innych – można odróżnić materię i formę. Jak przypomina Kant w swym podręczniku logiki⁵, materią sądu są jego części składowe: podmiot i predykat, a jego formą – ich wzajemna relacja w sądzie.

A zatem – ponieważ poznanie praw moralnych ma wedle Kanta zawsze charakter aprioryczny, tj. nie pochodzi nigdy z doświadczenia, lecz z czystego posługiwania się rozumem praktycznym, to oznacza to, że prawa te posiadają dwie cechy, które pozwalają odróżnić sądy czyste od sądów empirycznych, a mianowicie uniwersalność i konieczność. Te dwie cechy są bowiem podsta-

⁴ Por. np. A r y s t o t e l e s, *Etyka Nikomachejska*, VI, 12, 1144, a 13-19 oraz II, 4, 1105, a 17-1105b; S e n e k a, *O życiu szczęśliwym*, IX, 1-4, oraz *Listy moralne do Lucyliusza*, LXXVI, 27-29; A n z e l m z C a n t e r b u r y, *De veritate*, XII; T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I-II^{ae}, q. 7, a. 4, ad resp.

⁵ Por. *Logik*, I, w: *Gesammelte Werke*, Berlin 1900-1955, t. IX, 2. Abschnitt, § 18.

wowymi cechami wszelkiego czystego poznania; co więcej, ponieważ chodzi tu o czyste poznanie praktyczne – tzn. o zdania, które nie wyrażają tego, jak się rzeczy mają, lecz to, jakie powinno być wolne postępowanie człowieka – formalne cechy sądu apriorycznego zmieniają się tu w cechy właściwe sądom wyrażającym imperatyw kategoryczny: jego charakter uniwersalny i bezwarunkowy.

Kategorycznym nazywamy bowiem taki imperatyw, który stwierdza, że pewna kategoria celów powinna być realizowana i nie może nie być powinna. Realizacja takiego celu nie jest nakazana pod pewnym warunkiem, którego zawieszenie usuwałoby powinność realizacji celu, lecz – przeciwnie – nakazana jest bezwarunkowo. Przy tym owa surowa forma nakazu właściwa normom moralnym nie stanowi, zdaniem Kanta, ich wewnętrznej właściwości; posiadają ją one tylko w tej mierze, w jakiej podmiot, który im podlega, jest bytem nie tylko racjonalnym, lecz posiada ponadto konstytucję empiryczną, skłaniającą go nieraz do dążenia ku celom sprzecznym z tymi, na które wskazuje czysty rozum praktyczny. Jest tak w przypadku człowieka, którego potrzeby, pragnienia i inklinacje stają często w sprzeczności z nakazami czysto racjonalnymi. Z tego to właśnie powodu prawa moralne jawią mu się jako związane z przymusem – tak jak przykazania, które wyrażone są w sądach o charakterze imperatywnym i stawiają przed człowiekiem cele, które jawią mu się w formie obowiązku, budząc w nim szczególnego rodzaju poczucie powinności moralnej. Żaden z tych elementów nie towarzyszyłby prawu w przypadku bytu czysto racjonalnego, dla którego jednak prawo to pozostawałoby również w mocy.

Właściwą formę praw moralnych stanowi druga z cech formalnych sądów *a priori* – a mianowicie ich uniwersalność. Uniwersalność prawa moralnego nie polega na tym, że wszystkie podlegające mu podmioty stosują się do jego wymagań, ani na tym, że wszystkie podmioty uznają je za wiążące. Polega ona raczej na tym, że to, co prawo nakazuje, dozwala lub zakazuje, nakazane jest jako wiążące we wszystkich poszczególnych przypadkach z klasy, do której odnosi się podmiot sądu. Na przykład norma moralna, która w sposób bezwarunkowy zabrania stosowania tortur, odnosi się do wszystkich przypadków stosowania tortur; dotyczy nie tylko podmiotu działania, lecz również jego przedmiotu, miejsca, czasu, środków, celów, motywów itd. A zatem jeśli twierdzimy, iż nie należy stosować tortur, to na pytanie: „kto nie powinien stosować tortur?” winniśmy odpowiedzieć: „Nikt”; „Kogo nie powinno się poddawać torturom?” – „Nikogo”; „Kiedy nie powinno się stosować tortur?” – „Nigdy”; „Gdzie nie powinno się torturować?” – „Nigdzie”; „Jak nie powinno się torturować?” – „W żaden sposób”; „W jakim celu nie powinno się

tortuować?” – „W żadnym” itd. Tak pojęta uniwersalność, czyli powszechna ważność, stanowi według Kanta właściwą formę wszelkich obiektywnych zasad praktycznych; jest ona formą prawa moralnego.

Sądzę, że po tym drugim rozróżnieniu – materii i formy prawa – jesteśmy już w stanie powiedzieć, na czym polega formalizm etyczny Kanta. Moja teza brzmi następująco: formalizm etyczny jest odpowiedzią Kanta na pytanie o sposób poznania prawa moralnego; jej istota polega na twierdzeniu, że to forma prawa pozwala odkryć jego materię (treść). Ponieważ zaś to właśnie uniwersalność stanowi charakterystyczną formę praw moralnych, formalizm etyczny utrzymuje, że uniwersalny charakter zasady moralnej jest kryterium pozwalającym ustalić jej materię. Według mnie – jak zobaczymy jeszcze później – w etyce Kanta najwyższa zasada moralności, nakazując nam, abyśmy działali wedle maksym uniwersalizowalnych, nie nakazuje nam w rzeczywistości niczego innego jak to, aby nasze chcenie kierowało się ku celom określonym przez prawa moralne.

Jedynym alternatywnym rozwiązaniem naszego problemu byłaby etyka, która składałaby się z zasad zwanych przez Kanta materialnymi zasadami praktycznymi. Pamiętamy, że zasada praktyczna nie jest zasadą materialną przez to, że posiada jakąś treść – tj. przez to, że coś nakazuje, dozwala lub czegoś zakazuje – jest to bowiem nieodłączna cecha wszelkich zasad praktycznych. Zasada praktyczna jest zasadą materialną wówczas, gdy nakazując, dozwalając lub zakazując, nie czyni tego z racji uniwersalności, którą dopuszcza jej treść, lecz na podstawie jakiejś własności tego, co nakazane, dozwolone lub zakazane.

Jak wiemy, w pierwszym twierdzeniu analitycznej części *Krytyki rozumu praktycznego*⁶ Kant przedstawia powody, ze względu na które niemożliwe jest, by materialne zasady praktyczne były prawami moralnymi. Sądzę, że rozumowanie to można streścić następująco: kiedy ktoś decyduje się uczynić coś bądź zaniechać czegoś z racji pewnej własności, którą owo coś posiada, to działa wówczas według maksymy, którą formułuje na podstawie doświadczenia. Przyjęcie tej maksymy zakłada zatem znajomość tej własności i jej wpływu na sferę uczuciową podmiotu, a o tym ostatnim można dowiedzieć się jedynie na podstawie doświadczenia wewnętrznego. Otóż ze względu na logiczne własności rozumowania indukcyjnego maksyma taka – przez to, że jest oparta na doświadczeniu – nie może być ani uniwersalnie ważna, ani konieczna. Natomiast do istoty wszelkich obiektywnych zasad moralnych –

⁶ Por. *Krytyka rozumu praktycznego*, Warszawa 1984, s. 34 nn.

czyli wszelkiego prawa moralnego – należy właśnie uniwersalność i konieczność. Dlatego materialna zasada praktyczna nie może być nigdy prawem moralnym.

Teza Kanta – jak to słusznie zauważył M. Scheler⁷ – brzmi następująco: wszelka etyka materialna może mieć jedynie charakter empirycznie-indukcyjny i aposterioryczny; tylko etyka formalna może osiągnąć pewność *a priori*, niezależną od doświadczenia indukcyjnego.

Formalizm etyki Kanta polega zatem na tym, że forma prawa moralnego – tj. jego uniwersalność – jest kryterium prowadzącym do odkrycia jego materii, czyli treści. Takie właśnie kryterium zawarte jest, moim zdaniem, w słynnym imperatywie kategorycznym, który – jak wiemy – stanowi w etyce Kanta najwyższą zasadę moralności. Trafne zrozumienie tego kryterium pozwoli zatem również właściwie zrozumieć sens imperatywu kategorycznego.

Według Kanta wszelkie nakazy moralne wyrażone są w formie imperatywów kategorycznych i jeśli mówimy o imperatywie kategorycznym w liczbie pojedynczej, to tylko dlatego, że stanowi on – jeśli tak można powiedzieć – zasadę moralną *par excellence*. Z drugiej strony zasada ta może zostać wyrażona za pomocą bardzo różnych formuł⁸. Jak wiadomo, w drugiej części *Uzasadnienia metafizyki moralności* Kant przedstawia trzy takie formuły, pierwsza zaś i trzecia z nich mają po dwa warianty⁹. Natomiast w *Krytyce rozumu praktycznego* w paragrafie zatytułowanym „Podstawowe prawo czystego rozumu praktycznego” Kant przytacza jedynie pierwszą formułę z *Uzasadnienia*¹⁰. Ponadto w *Uzasadnieniu* Kant ilustruje pierwsze dwie formuły imperatywu za pomocą tych samych czterech przykładów, z których drugi pojawił się już w pierwszym rozdziale tego dzieła, kiedy Kant po raz pierwszy przedstawiał imperatyw kategoryczny. Inną wersję tego samego przykładu znajdujemy w *Krytyce rozumu praktycznego*¹¹. Aby zatem uniknąć niepotrzebnej rozwlekłości, ograniczymy się do pierwszej formuły imperatywu i zilustrujemy go jedynie tym drugim przykładem, którym posłużymy się zgodnie z jego czterema wersjami u Kanta.

⁷ Por. M. S c h e l e r, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, w: *Gesammelte Werke*, Bern 1971, t. I, 1. Teil: „Einleitende Bemerkung”.

⁸ Por. *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 50, 62.

⁹ Na temat różnych formuł imperatywu kategorycznego por. H. J. P a t o n, *The Categorical Imperative*, t. III, London 1947.

¹⁰ Por. *Krytyka rozumu praktycznego*, s. 53.

¹¹ Tamże, s. 46-48.

Pierwsza formuła imperatywu brzmi następująco: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”; w języku Kanta: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde”¹².

Jak widzimy, tak sformułowany imperatyw nakazuje każdemu, kto pragnie postępować dobrze, aby mógł chcieć zarazem dwu rzeczy: a) działać zgodnie z określoną maksymą, b) chcieć, aby działanie zgodne z tą maksymą było powinno w przypadku każdego bytu racjonalnego. Jeśli może chcieć zarazem tych dwu rzeczy, to maksyma ta jest maksymą moralną, tzn. należy do prawa moralnego. I przeciwnie, jeśli nie jest to możliwe, oznacza to, że maksyma nie jest maksymą moralną i kierowane nią działanie byłoby moralnie złe. Dlatego – po przedstawieniu swych czterech przykładów – Kant formułuje odpowiednie kryterium w sposób jasny, zwięzły i ostateczny: „Trzeba móc c h c i e ć, żeby maksyma naszego czynu stała się prawem ogólnym: oto kanon normujący moralną ocenę czynu w ogóle” („Man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt”)¹³.

W tym ostatnim fragmencie Kant podkreśla słowa „wollen können” – „móc chcieć” – zwracając w ten sposób uwagę, że linia podziału pomiędzy zwykłymi maksymami i maksymami, które zarazem są prawami – pomiędzy jedynie subiektywnymi zasadami praktycznymi i subiektywnymi zasadami praktycznymi, które są zarazem obiektywne, tj. wedle których ktoś postępuje i powinien postępować – wyznaczona jest właśnie przez owo „móc chcieć”, aby zasada, wedle której się postępuje, była zarazem zasadą ogólną.

Przejdźmy teraz do przykładu tego formalnego kryterium poznania prawa moralnego. Jak wspomnieliśmy, odwołamy się tu do drugiego przykładu Kanta, tj. do przykładu fałszywego przyrzeczenia. Załóżmy, że ktoś znalazł się w trudnej sytuacji, z której – jak mu się wydaje – mógłby wyjść za pomocą fałszywego przyrzeczenia; załóżmy też, że oprócz technicznego pytania o to, jak to zrobić, stawia on sobie również pytanie etyczne o moralną dopuszczalność takiego czynu. Otóż aby odpowiedzieć na to drugie pytanie, wystarczy, jeśli zapyta siebie: czy mogę jednocześnie chcieć wyjść z trudnej sytuacji za pomocą fałszywego przyrzeczenia i chcieć, aby sposób ten był moralnie dozwolony dla każdego bytu racjonalnego? Kant stwierdza, iż jasne

¹² *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 50.

¹³ Tamże, s. 54.

jest, że podmiot nie mógłby w żaden sposób chcieć zarazem tych dwóch rzeczy; dlatego też zasada praktyczna mówiąca, że można wyjść z trudnej sytuacji za pomocą fałszywego przyrzeczenia, jest moralnie niesłuszna i ten, kto uczyniłby z niej maksymę swego działania, postępowałby moralnie źle.

Co przeszkadza jednoczesnym chceniu tych dwu rzeczy? Co czyni niemożliwym pragnienie, aby wyjście z trudnej sytuacji za pomocą fałszywego przyrzeczenia było czymś moralnie dozwolonym dla wszystkich? Odpowiedź Kanta jest jednoznaczna: takie pragnienie jest niemożliwe z racji jego wewnętrznej sprzeczności, tj. przeciwstawnego charakteru jego dwu przedmiotów. Moim zdaniem właściwe rozumienie formalnego charakteru etyki Kanta zależy w istotny sposób od tego, jak pojmuje się ową sprzeczność. Należy, jak sądzę, odrzucić dwie bardzo dziś rozpowszechnione interpretacje imperatywu kategorycznego: pragmatyczną i analityczną. Chyba najlepszym sposobem ich prezentacji będzie zbadanie, na czym – wedle nich – rzeczywistość opiera się negatywna odpowiedź Kanta w sprawie niedopuszczalności fałszywego przyrzeczenia.

Interpretacja pragmatyczna – której doskonały model znaleźć można już u J. S. Milla – twierdzi, że ta negatywna odpowiedź opiera się na oczywistości, że jedynie pod warunkiem, iż ludzie spełniają swe obietnice, możliwe jest życie w społeczeństwie, to zaś leży w interesie wszystkich. W piątym rozdziale *Utylitaryzmu* Mill pisze: „Gdy Kant (jak wspominaliśmy wyżej) proponuje jako podstawową zasadę moralności sformułowanie «Postępuj tak, żeby zasada twojego postępowania mogła być przyjęta jako prawo przez wszystkie istoty rozumne», zakłada tym samym, że gdy człowiek ocenia świadomie moralność jakiegoś czynu, musi brać pod uwagę, jeżeli nie interes całej ludzkości, to w każdym razie interesy innych ludzi bez wyróżniania kogokolwiek. Gdyby Kant tego założenia nie robił, jego zasada składałaby się ze słów pozbawionych sensu, ponieważ nie ma podstaw, by twierdzić, że jakaś zasada, nawet polecająca bezwzględny egoizm, nie *mogłaby* być przyjęta przez wszystkie istoty rozumne i że sama natura rzeczy miałaby tu stanowić jakąś nieprzewyciężoną przeszkodę. Na to, by zasada kantowska miała w ogóle jakiś sens, należy ją interpretować jako stwierdzenie, że musimy kształtować nasze postępowanie według takiej reguły, którą wszystkie stworzenia rozumne mogłyby przyjąć z *korzyścią dla ich wspólnych interesów*”¹⁴.

¹⁴ Por. J. S. Mill, *Utylitaryzm*, Warszawa 1959, s. 91.

A zatem według Milla sprzeczność, o której mówi Kant, nie może być inna niż sprzeczność pomiędzy szkodliwymi skutkami, które wynikałyby z dopuszczenia fałszywego przyrzeczenia, i naturalnym pragnieniem szczęścia, które jest właściwe wszystkim ludziom. „Ten wybitny człowiek – pisze Mill o Kancie w innym miejscu swego dziełka – którego system długo jeszcze stanowić będzie epokę w historii filozofii, przyjmuje w tym traktacie [chodzi o *Uzasadnienie metafizyki moralności* – J. M.] powszechną pierwszą zasadę, z której wywodzić się ma i przy pomocy której ma się uzasadniać powinność moralna. Zasada ta brzmi: «Postępuj tak, żeby zasada twego postępowania mogła być przyjęta jako prawo przez wszystkie istoty rozumne». Gdy jednak zaczyna on wyprowadzać z tego przepisu któryś z konkretnych obowiązków moralnych, nie stara się – rzecz dziwna – nas przekonać, że przyjęcie przez wszystkie istoty rozumne jakichś najbardziej wyzywająco nierozumnych reguł postępowania zawierałoby jakąś sprzeczność, że byłoby logicznie (jeżeli nie fizycznie) niemożliwe; ogranicza się tylko do okazania, że gdyby tego rodzaju reguły zostały powszechnie przyjęte, pociągnęłoby to za sobą konsekwencje, na które nikt by się nie pisał”¹⁵.

Wydaje mi się, że taka interpretacja imperatywu kategorycznego – chociaż bardzo rozpowszechniona – jest całkowicie niezgodna z wszystkimi zasadami etyki Kanta. Ponieważ wspólne ludzkie interesy – podobnie jak rzeczywiste lub możliwe korzyści lub straty – można poznać jedynie na podstawie doświadczenia, to również oparte na nich zasady moralne musiałyby być zasadami empirycznymi i wyrażać się w zdaniach syntetycznych *a posteriori*. Jak natomiast wie każdy czytelnik Kanta, na nic innego nie kładzie on w swych pismach etycznych takiego nacisku jak na to, że poznanie praw moralnych nie może pochodzić z doświadczenia, a tylko z czystego rozumu praktycznego i że wyraża się ono w sądach *a priori*; że poznania tego, co powinno, nie można wyprowadzić z poznania tego, co faktyczne; że, na przykład, „choćby nawet dotychczas nie było ani jednego rzetelnego przyjaciela, to niemniej można np. domagać się od każdego człowieka rzetelności w przyjaźni, ponieważ obowiązek ten, jako obowiązek w ogóle, leży przed wszelkim doświadczeniem w idei rozumu, skłaniającego wolę za pomocą zasad *a priori*”¹⁶.

Analityczna interpretacja imperatywu kategorycznego – której klasyczny model znajdujemy u G. W. F. Hegla – twierdzi, że negatywna odpowiedź Kanta w sprawie dopuszczalności fałszywego przyrzeczenia opiera się na

¹⁵ Tamże, s. 8.

¹⁶ *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 31.

logicznej sprzeczności, którą zawierałoby pojęcia fałszywego przyrzeczenia. Jeśli bowiem do istoty przyrzeczenia należy to, że składający ją zamierza ją spełnić, to nie do pomyślenia jest przyrzeczenie, którego zamierza się nie spełnić; takie przyrzeczenia nie byłoby tym, czym jest, tj. przyrzeczeniem, lecz czymś innym niż jest – a to podważałoby zasadę tożsamości.

Już w *Fenomenologii ducha* Hegel twierdzi, że formalny charakter zasady praktycznej sprowadza się do tego, że sama nieobecność sprzeczności gwarantuje jej prawdziwość – to zaś jest z pewnością warunkiem koniecznym, lecz niewystarczającym prawdziwości zasad teoretycznych czy praktycznych. „Byłoby zresztą rzeczą dziwną, gdyby tautologia, zasada sprzeczności, uznawana, jeśli chodzi o poznawanie prawdy teoretycznej, za kryterium tylko formalne, czyli za coś, co odnosi się w sposób zupełnie obojętny do prawdy i nieprawdy, *miała być czymś więcej* wtedy, gdy chodzi o poznanie prawdy praktycznej”¹⁷. Najostrzejsza jednak krytyka tego, co Hegel nazywa „pustym formalizmem” etyki Kanta, znajduje się w paragrafie 135 *Zasad filozofii prawa*. Tam właśnie Hegel interpretuje zasady formalne jako zasady pozbawione wszelkiej treści, których prawdziwość zapewniona jest przez sam brak sprzeczności. „Z tego punktu widzenia nie jest możliwa żadna immanentna doktryna obowiązku. Można wprawdzie zapożyczyć pewną treść z zewnątrz i w ten sposób dojść do pewnych obowiązków *szczegółowych*; natomiast z owego określenia obowiązku jako *braku sprzeczności*, czy też jako *formalnej zgodności ze sobą*, która nie jest przecież niczym innym jak tylko stwierdzeniem *abstrakcyjnej nieokreśloności* – z tego wszystkiego nie można ani przejść do określenia obowiązków *szczegółowych*, ani też – jeśli tego rodzaju treść staje się przedmiotem rozważania dla celów działania – nie jest w tej zasadzie zawarte żadne kryterium do ustalenia, czy treść ta jest obowiązkiem, czy nie. Przeciwnie, w ten sposób można usprawiedliwić każde bezprawne i niemoralne postępowanie. Dalsza Kantowska formalna strona [obowiązku], polegająca na tym, że działanie powinno być takie, by mogło być wyobrażone jako *ogólna* maksyma, daje wprawdzie *konkretniejsze* wyobrażenie pewnego stanu, ale dla siebie nie zawiera żadnej dalszej zasady prócz wspomnianego wyżej braku sprzeczności i formalnej identyczności”¹⁸.

Jeśli dobrze rozumiem, Hegel zamierza tu powiedzieć rzecz następującą: wiedza, że coś – np. przyrzeczenie – jest tym, czym jest, i nie jest tym, czym nie jest – a na tym polega, zdaniem Hegla, kryterium poznania moral-

¹⁷ G. W. F. H e g e l, *Fenomenologia ducha*, t. I, Warszawa 1963, s. 479.

¹⁸ T e n ż e, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 138-139.

nego u Kanta – nie wystarcza do stwierdzenia, że to coś powinno być. W takim bowiem przypadku – ponieważ każda istniejąca rzecz jest tym, czym jest – wszystko, co istnieje, powinno również istnieć; a zatem każdy sposób postępowania, chociaż mógłby się wydawać podły i niemoralny, byłby etycznie usprawiedliwiony na mocy swej tożsamości.

Tę samą interpretację imperatywu kategorycznego przedstawia Hegel swych *Wykładach z historii filozofii*. Po przytoczeniu analizowanej tu przez nas formuły imperatywu Hegel pisze: „A zatem w determinacji *powinności* (ponieważ abstrakcyjny problem polega na tym, czym jest *powinność* dla wolnej woli) Kant nie dysponował niczym innym jak tylko zasadą tożsamości (czy niesprzeczności), która jest prawem poznania abstrakcyjnego. Obrona ojczyzny, troska o szczęście drugiego nie są *powinnościami* z racji swej treści, lecz ponieważ są *powinnościami* – tak jak u stoików myśl jest prawdziwa przez sam fakt myślenia”¹⁹.

A zatem: gdyby analityczna interpretacja imperatywu kategorycznego była słuszna, to sprzeczność, o której mówi Kant, byłaby sprzecznością logiczną – opierałaby się bowiem na zaprzeczeniu realnej tożsamości przyrzeczenia. Kant twierdziłby: fałszywe przyrzeczenie jest niedozwolone, ponieważ fałszywe przyrzeczenie nie jest przyrzeczeniem. Trzeba tu jednak zauważyć, że w naszym przykładzie chodzi nie o moralną możliwość fałszywego przyrzeczenia (*promesa falsa*), tj. przyrzeczenia, którego wolno nie spełnić, lecz o możliwość rzekomego przyrzeczenia (*falsa promesa*), tj. możliwość czegoś, co wydaje się przyrzeczeniem, choć w rzeczywistości nim nie jest. I chociaż prawdą jest, że fałszywe przyrzeczenie jest rzeczywiście czymś sprzecznym, to nie jest tak, niestety, w przypadku przyrzeczenia rzekomego. Fakt, że często mamy z nim do czynienia, jest najlepszym dowodem jego możliwości.

Ponadto, gdyby sprzeczność, o której mówi Kant, była rzeczywiście sprzecznością logiczną, to dla poznania praw moralnych wystarczyłoby odwołać się do zasady niesprzeczności; poznanie to wyrażałoby się wówczas w analitycznych sądach praktycznych *a priori*. Natomiast Kant bardzo wyraźnie twierdzi, że moralne sądy *a priori* mają charakter syntetyczno-praktyczny²⁰. Moim zdaniem to twierdzenie Kanta czyni faktycznie niemożliwą analityczną interpretację imperatywu kategorycznego.

¹⁹ T e n ̄ e, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, w: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1971, t. XX, III, 3. Teil, Abschnitt B.

²⁰ Por. *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 49.

To prawda, że w *Uzasadnieniu* Kant mówi o działaniach, których sama idea jest logicznie sprzeczna; dlatego niemożliwość uniwersalizacji ich maksym można wyprowadzić z samej sprzeczności logicznej. „Niektóre czyny są tego rodzaju, że maksyma ich nie da się bez sprzeczności nawet pomyśleć jako ogólne prawo przyrody; cóż dopiero, żebyśmy mogli jeszcze chcieć, iżby ono miało się stać takim [*scil.* ogólnym prawem]”²¹. Następnie jednak Kant dodaje: „Przy innych [czynach] nie znajdujemy wprawdzie tej wewnętrznej niemożliwości, ale niemożliwą rzeczą jest chcieć, żeby maksyma ich była wyniesiona do ogólności prawa przyrody, ponieważ wola taka zaprzeczałaby samej sobie”²². Stajemy tu wobec *quid* naszego problemu. W odniesieniu do drugiej z wymienionych kategorii czynów Kant mówi o sprzeczności, ale jest to nie sprzeczność logiczna, lecz wolitywna – sprzeczność woli z samą sobą. O jaki rodzaj sprzeczności tu chodzi? Z jakim typem niemożliwości mamy tu do czynienia?

Sądzę, że nie chodzi ani o niemożliwość psychologiczną, ani o niemożliwość logiczną, lecz o niemożliwość realną, w najmocniejszym znaczeniu tego słowa. Kant mówi bowiem – wracając do naszego przykładu – że realnie nie jest możliwe chcieć zarazem: (a) wyjść z trudnej sytuacji przyrzekając fałszywie i (b) chcieć, aby było to moralnie dozwolone dla każdego bytu racjonalnego. Jest to niemożliwe, ponieważ chcieć *b* jest równoważne z chceniem czegoś przeciwnego *a*; jest natomiast rzeczą realnie niemożliwą chcieć pewnej rzeczy i czegoś jej przeciwnego w tym samym sensie i w tym samym czasie, innymi słowy: chcieć czegoś przeciwnego do tego, czego się chce.

Wszystko zależy zatem od tego, czy chcieć *b* – tj. chcieć, aby wyjście z trudnej sytuacji za pomocą fałszywego przyrzeczenia było moralnie dozwolone dla każdego bytu racjonalnego – jest realnie równoważne z chceniem czegoś sprzecznego z *a*. W tym właśnie miejscu Kant – nie odwołując się, na wzór konsekwencjalistów, do przewidywanych skutków, lecz czysto racjonalnego badania celów, które założone są w pragnieniu określonego celu²³ – w bardzo skrótowny sposób przedstawia następującą argumentację.

Załóżmy, że znalazłem się w kłopotach finansowych i że możliwym sposobem wyjścia z tej sytuacji jest pożyczanie od kogoś pieniędzy; w tym celu wyrażam słownie intencję zwrotu pożyczki, choć wcale nie zamierzam tego

²¹ Tamże, s. 54-55.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 45.

uczynić. Czy mógłbym jednocześnie chcieć, aby takie działanie było dozwolone dla wszystkich? Wydaje się, że nie; jeśli bowiem chcę, aby było ono dozwolone dla wszystkich, to jednocześnie chcę, aby przez wszystkich było to uznawane za dozwolone. Jednakże jeśli chcę, aby było to przez wszystkich uznawane za dozwolone, to chcę jednocześnie, aby za dozwolone uznawała to również osoba pożyczająca. Jeśli jednak tego chcę, to chcę zarazem, aby osoba pożyczająca nie miała żadnej gwarancji pożyczając pieniądze komukolwiek – założywszy, iż wie, że jeśli ktoś znalazł się w kłopotach finansowych, z których może wyjść za pomocą fałszywego przyrzeczenia, to dozwolone jest fałszywe przyrzeczenie zwrotu pieniędzy. A zatem – jeśli chcę, aby pożyczający nie miał żadnej gwarancji pożyczając pieniądze komukolwiek, to chcę, aby nie miał żadnej gwarancji również w moim przypadku. Chcę zatem, aby nie udzielił mi pożyczki – co jest równoważne z chceniem, aby nie wyjść w ten sposób z kłopotów finansowych. To zaś jest dokładnym przeciwieństwem tego, czego chcę, tj. wyjścia z kłopotów finansowych za pomocą fałszywego przyrzeczenia. A zatem nie mogę realnie chcieć zarazem działać według tej maksymy i chcieć, aby obowiązywała ona w każdym przypadku. To, że maksyma, o którą tu chodzi, nie jest uniwersalizowalna, dowodzi zaś, że działanie wedle niej nie jest zgodne z prawem moralnym.

Wydaje mi się, że istota formalizmu etycznego polega na odwołaniu się do formy prawa moralnego – czyli jego uniwersalności – jako kryterium poznania jego treści (materii). Poprawna aplikacja kryterium formalnego zawartego w imperatywie kategorycznym Kanta musiałoby zatem stosować się do tej prostej reguły: jeśli jakaś maksyma jest prawem, to maksyma przeciwna uznana za prawo czyniłaby nie psychologicznie czy logicznie, lecz realnie niemożliwym każdy konkretny przypadek tego, co nakazuje, dozwala lub zakazuje.

W moich rozważaniach ograniczyłem się jedynie do badania sensu formalizmu etyki Kanta, nie wchodząc w zagadnienie merytorycznej słuszności jego twierdzeń. Nie chciałbym jednak zakończyć nie wspominając chociaż o pytaniu, na które – jak mi się wydaje – nie udzielono dotąd zadowalającej odpowiedzi. Pytanie to brzmi następująco: czy uniwersalność prawa moralnego jest jedynie racją uznania je za obowiązujące, czy też jest również racją wiążącego charakteru tego prawa? Innymi słowy: czy uniwersalizowalność maksymy jest jedynie *ratio cognoscendi*, czy też zarazem *ratio essendi* prawa moralnego?

Proszę pozwolić, że – *more Socratico* – pytaniem tym zakończę moje rozważania.

Przekład z hiszpańskiego Jarosław Merecki SDS

LA ESENCIA DEL FORMALISMO ÉTICO

S o m a r i o

El autor del artículo examina el sentido del formalismo ético de Kant. Según el autor, el carácter meramente formal de los imperativos morales no puede consistir en que tales mandamientos carezcan de contenido alguno, dado la intencionalidad de la conciencia. El formalismo ético puede tampoco consistir en el afirmar que la materia de una acción no deba tenerse en cuenta para estimar el valor moral de la misma. La tesis que el autor propone es la siguiente: El formalismo ético no es sino la respuesta que Kant ofrece al problema del conocimiento de la ley moral y esta respuesta estriba en sostener que es la forma de la ley la que permite descubrir la materia o contenido de la misma. Y, como es precisamente la universalidad la que constituye la forma característica de las leyes morales, el formalismo ético mantiene que el carácter universal de un principio moral es por tanto el criterio que permite establecer su materia.

Manteniéndose en los límites de la investigación del mero sentido del formalismo ético el autor acaba con la cuestión siguiente: La universalidad de una ley moral ¿es tan sólo el fundamento para tenerla por válida (*ratio cognoscendi*) o es también propiamente el fundamento de que tal ley sea válida (*ratio essendi*)?

Sumado por Jarosław Merecki SDS