


*Joanna Miksa*

 <https://orcid.org/0000-0002-3517-7856>  
Uniwersytet Łódzki

## MIEJSCE SZCZĘŚCIA W KANTOWSKIEJ ANTROPOLOGII MORALNEJ

### Streszczenie

Proponuję rozpatrzyć problematykę szczęścia w Kantowskiej filozofii praktycznej z uwzględnieniem perspektywy antropologicznej. Chcę dzięki temu pokazać, że wbrew obiegowym opiniom Kant szanował rolę dążenia do szczęścia jako cechy wspólnej wszystkim przedstawicielom gatunku ludzkiego. Proponuję dokonać podziału Kantowskiej antropologii na dwie części: praktyczną i pragmatyczną. Antropologia praktyczna dotyczy faktycznie danej natury gatunku ludzkiego. Szczęście jest określone przy tym jako cel właściwy całemu gatunkowi ludzkiemu. Antropologia pragmatyczna zajmuje się projektem przebudowy gatunku ludzkiego zgodnie z nakazami pochodzącymi od czystego rozumu praktycznego. Pojęcie szczęścia występuje w pojęciu najwyższego dobra, które zakłada, że szczęście będzie udziałem tych, którzy na nie zasługują przez cnotę. Szczęście pojawia się ponadto wśród obowiązków cnoty. Nakaz miłości bliźniego powinien być realizowany poprzez życzliwość, czyli sprzyjanie cudzym działaniom, których celem jest osiągnięcie szczęścia. Wszystkie argumenty, jakie zebrałam w tym artykule przemawiają na rzecz uznania, że szczęście i moralność nie wykluczają się. Szczęście jest elementem opisu natury ludzkiej, moralność zaś pewnym projektem rozwoju ludzkości, ale powodzenie rozwoju moralnego jednostki nie ma polegać na zwalczaniu naturalnych skłonności. Moralność wymaga jedynie wprowadzenia normatywnie określonego porządku w sposób ich zaspakajania, przy czym zakłada się, że pogodzenie natury człowieka i moralności jest możliwe. Szczególnie ciekawym przykładem uwzględnienia ludzkiego dążenia do szczęścia w refleksji moralnej jest obowiązek przyczyniania się do cudzego szczęścia. Jego obecność w filozofii moralnej Kanta można uznać za argument na rzecz przemyślenia relacji między moralnością a empirycznie daną naturą człowieka. Choć co do swego pochodzenia prawo moralne nie zawdzięcza niczego faktycznie danej naturze człowieka, ma być jednak stosowane przez ludzi przynależących do świata fizycznego: sensem spełniania obowiązku moralnego nie jest walka z ludzką naturą, a jedynie jej pogodzenie z wymogami czystego rozumu praktycznego.

### Słowa kluczowe:

antropologia, filozofia praktyczna, szczęście, obowiązki cnoty

## A ROLE OF HAPPINESS IN KANT'S MORAL ANTHROPOLOGY

### Abstract

In my paper I propose to analyse the problem of happiness in Kantian philosophy by taking into consideration the anthropological perspective. I undertake to show that contrary to what is often said about Kant, he respected the pivotal role of quest after happiness in human nature. Kantian anthropology consists of two parts: practical and pragmatic. Practical anthropology is a science whose object is the human nature as it is actually given. The happiness there is defined as a goal shared by the whole humankind. Pragmatic anthropology is a project of evolution of the human kind according to the laws prescribed by the pure practical reason. The notion of happiness is included in the notion of the highest goodness. Kant defines it as happiness that belongs to those who are morally good. The happiness is a subject of analysis in the framework of discussion on duties of virtue. The imperative of love for our next of kin should be put into practice through helping the others to achieve whatever that makes them happy – as long as their aims are compatible with the moral law. All the arguments I gathered in this paper make one say that according to Kant happiness and morality do not exclude each other. Happiness is a part of the description of the human nature and morality a project of the evolution of moral agents, but their moral evolution is not to consist in destroying their natural characteristics. Morality only requires that a normative order should be introduced as far as satisfying natural needs is concerned and the assumption is that morality and our nature can become harmonised. Especially interesting is the duty of helping the others in their search after happiness. Its presence in Kant's philosophy can be interpreted as an argument for rethinking of the relation between morality and empirically given nature of the humankind. Even though as far as its origin is concerned, the moral law does not have anything in common with the empirically given nature of the humankind, still, the putting into practice of the moral law is not conceived as a plan to fight the human nature but rather to limit it according to the moral law.

### Keywords:

anthropology, practical philosophy, happiness, duties of virtue

## WPROWADZENIE

Wbrew rozpowszechnionym opiniom, szczęście było dla Kanta tematem zarówno wartym uwagi, jak i poważnego traktowania. Uwzględnienie tematyki antropologicznej pozwala spojrzeć na problematykę szczęścia w filozofii moralnej Kanta z innej niż dominująca w literaturze przedmiotu perspektywy. Przekonanie o rzekomej wrogości Kanta wobec szczęścia wynika stąd, że w analizach roli tego pojęcia w filozofii praktycznej filozofa z Królewca z reguły za punkt wyjścia obierane są rozważania dotyczące roli szczęścia jako możliwego kryterium słuszności działania. W ustępach poświęconych istocie moralności Kant wielokrotnie wypowiada się prze-

ciwko uznawaniu szczęścia za cel słusznego postępowania. Tymczasem stwierdzenie, że dążenie do szczęścia nie stanowi kryterium, ze względu na które pewien czyn można nazwać dobrym moralnie, nie implikuje jeszcze, że poszukiwanie szczęścia musi pozostawać w konflikcie z moralnością. Ponadto, warto w pełni przemyśleć konsekwencje faktu, że choć namysł nad pojęciem szczęścia – podjęty przy okazji krytyki praktycznego rozumu – stanowi bardzo istotną część Kantowskiej analizy tego pojęcia, to jednak jej nie wyczerpuje. Szczęście pojawia się w Kantowskiej filozofii praktycznej nie tylko jako przedmiot nagany, ale jest także przedmiotem zainteresowania z punktu widzenia antropologii. Uwzględnienie perspektywy antropologicznej jest istotne z dwóch powodów. Po pierwsze, choć Kantowska antropologia jest niekonsekwentna pod względem podziału na część opisową i refleksję normatywną, bez wątpienia zawiera elementy czysto deskryptywne. Kant był zainteresowany faktyczną strukturą ludzkiego działania. Poza oceną wartości szczęścia z moralnego punktu widzenia, zainteresowany jest funkcją, jaką dążenie do tego szczególnego celu pełni w ludzkim doświadczeniu. Po drugie, sposób traktowania przez Kanta problematyki szczęścia w refleksji antropologicznej pozwala dostrzec, że jego filozofia moralna zawiera opis rozwoju nie tylko jednostki, ale także gatunku ludzkiego. Rozwój moralny bez wątpienia realizowany jest inaczej przez indywidualium, a inaczej przez ludzkość. Także w przypadku analizy pojęcia szczęścia konieczne jest uwzględnienie perspektywy indywidualnej i zbiorowej.

By móc przedstawić Kantowską refleksję nad pojęciem szczęścia za wartą w jego antropologii moralnej, zrekonstruuje najpierw projekt antropologii jako nauki, jakim posługiwał się Kant. Dostrzegał on przede wszystkim potrzebę oddzielenia antropologii od filozofii moralnej jako dziedziny zajmującej się naturą powinności, jak też konieczność określenia metodologii właściwej tylko dla antropologii jako nauki zajmującej się faktycznie daną naturą ludzką. Nawet jeśli był niekonsekwentny w projektowaniu tej nauki, a opisy antropologiczne wplatał w wywód filozofii moralnej, nie sposób przecenić znaczenia świadomości metodologicznej Kanta. Najnowsza literatura przedmiotu zgodnie podkreśla miejsce zainteresowań antropologicznych w jego filozofii (w szczególności Shell, 2009 oraz Munzel, 1999). Zwraca się przy tym uwagę na inspirację lekturą Rousseau, w szczególności *Emila*. Wspomnieć warto pracę Johna Zammito (zob. Zammito, 2002), poświęconą zależnościom między myślą Kanta i Herdera. Herder był uczniem Kanta w okresie poprzedzającym zwrot krytyczny, a jego koncepcja antropologii, tak różna od filozofii praktycznej jego nauczyciela, kształtowała się pod wpływem wykładów właśnie z antropologii, które jako profesor Uniwersytetu w Królewcu Kant prowadził przez dwadzieścia lat i o których wiemy, że były skorelowane z jego wykładami z etyki.

## PROJEKT ANTROPOLOGII W FILOZOFII PRAKTYCZNEJ KANTA

Kant nie dokonał spójnej charakterystyki antropologii jako odrębnej dyscypliny – do dyspozycji czytelnika pozostają uwagi rozsiane po całej spuściznie tego autora oraz odrębne teksty poświęcone zagadnieniom antropologicznym, takie jak chociażby *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*. Próbę rekonstrukcji metodologii i ustaleń antropologii Kantowskiej podjęła Monika Firla. Uwzględnienie wyników jej pracy ułatwi zrozumienie projektu antropologii Kanta. W kilku fragmentach bardzo ciekawą i wartościową interpretację Firli proponuję jednak nieco zmodyfikować. Autorka proponuje podzielić antropologię Kantowską na trzy działy: empiryczną, transcendentálną i stosowaną. Antropologia empiryczna miała by obejmować wszelkiego rodzaju naukę opisową o człowieku, antropologia transcendentálna miałaby dotyczyć gatunku ludzkiego ze względu na projekt rozwoju moralnego, a antropologia stosowana zawierać dające się zastosować porady dotyczące przede wszystkim wychowania, czy też dawania sobie rady w świecie (zob. Firla, 1981: 18–56). Proponuję uprościć ten podział i zaproponować tylko dwie subdziedziny antropologii: jako nauki odnoszącej się do człowieka czy też natury ludzkiej takiej, jaką ona faktycznie jest oraz nauki odnoszącej się do wizji gatunku ludzkiego takim, jakim powinien się stać. Uwzględniając, ale i modyfikując nieco terminologię zaproponowaną przez samego Kanta, proponuję pierwszy rodzaj antropologii nazwać antropologią praktyczną, drugi – antropologią pragmatyczną. Od razu zaznaczyć trzeba, że tylko termin *antropologia pragmatyczna* jest terminem zaproponowanym przez samego Kanta, w skład antropologii praktycznej zaliczam zaś to, co sam Kant nazywa odpowiednio *psychologią empiryczną* i *antropologią praktyczną*.

W obrębie antropologii praktycznej, jako oddzielny obszar można wyróżnić psychologię empiryczną. Przesłankę do wyróżnienia takiego obszaru wiedzy odnaleźć można w następującym fragmencie pierwszej *Krytyki*:

[...] gdzie znajduje się psychologia empiryczna [...] ? Odpowiadam: należy ona tam, gdzie trzeba zaliczyć właściwe (empiryczne) przyrodoznawstwo, mianowicie do filozofii stosowanej, dla której zasady *a priori* zawiera filozofia czysta, która przeto z tamtą musi być wprawdzie powiązana, lecz nie pomieszana. Trzeba więc psychologię empiryczną skazać całkowicie na wygnanie z metafizyki. [...] Mimo to trzeba jej będzie w użytku szkolnym przeciw wcióż jeszcze przyznać (choćby tylko przejściowo) jakieś miejsce w metafizyce, a to ze względów ekonomicznych, gdyż nie jest jeszcze tak bogata, by sama dla siebie mogła stanowić osobne studium [...]. Jest ona więc jedynie dopóty przyjmowanym cudzoziemcem, któremu na pewien czas zezwala się

na pobyt, aż będzie mógł znaleźć swe własne miejsce zamieszkania w rozwiniętej antropologii (stanowiącej pendant do empirycznej nauki o przyrodzie) (KrV: A849/B877/Kant, 2001: 617)<sup>1</sup>.

W powyższym fragmencie Kant dostrzega swoistość psychologii empirycznej jako odrębnej dziedziny. Ma ona stanowić część filozofii stosowanej (*angewandte Philosophie*), razem z empirycznym przyrodoznawstwem. Z powyżej zacytowanego fragmentu wynika jednoznacznie, że psychologia empiryczna nie może się jeszcze pochwalić poważnym dobrem, przynajmniej tymczasowo, co czyni z niej dziedzinę funkcjonującą na marginesie metafizyki, pomimo odrębności metodologicznej i odrębnego przedmiotu. W pierwszej *Krytyce* znajduje się następująca uwaga dotycząca metody postępowania psychologii empirycznej:

Gdyby u podstaw naszego czystego poznania rozumowego istot myślących leżało coś więcej niż *cogito*, gdybyśmy wzięli do pomocy obserwacje naszych myśli i prawa myślącego podmiotu, dające się stąd zaczerpnąć, to powstałaby psychologia empiryczna, która byłaby pewnego rodzaju fizjologią zmysłu wewnętrznego [...] (KrV: A 347/B405/Kant, 2001: 321–322).

Psychologia empiryczna byłaby więc nauką posługującą się obserwacją. Kant nie podaje żadnych kryteriów dla odróżnienia prawidłowo i nieprawidłowo przeprowadzonej obserwacji – pod tym terminem mogłoby zatem kryć się wszystko, co tylko może być przedmiotem doświadczenia empirycznego. Choć Kant twierdzi, że chce się tu dojść do znajomości praw rządzących ludzkim myśleniem, fizjologii zmysłu wewnętrznego, można chyba uznać, że punktem wyjścia jest introspekcja, a więc wiedza gromadzona dzięki obserwacji indywiduów. W kontekście psychologii empirycznej Kant odnosi się do problematyki szczęścia w tekście *Krytyki praktycznego rozumu*, gdzie pisze o rozkoszy (*Lust*), która jest podstawą władzy pożądania. Ważne jest to, że podkreśla przy tym odrębność psychologii empirycznej i filozofii moralnej. Ta pierwsza poucza nas o tym, że faktycznie podejmujemy działania ze względu na oczekiwaną rozkosz, jaka ma towarzyszyć urzeczywistnieniu przedmiotów władzy pożądania, zadaniem filozofii moralnej pozostaje natomiast rozstrzygnąć, jak ta prawda, dana empirycznie, ma się do moralności (zob. KpV, V: 91/Kant, 1984: 14).

<sup>1</sup> Firla cytuje ten fragment w części poświęconej antropologii empirycznej, rozpoczynając jej charakterystykę. Do tej dziedziny jednak zalicza, oprócz psychologii empirycznej, także wszelkie ustalenia zdobyte na drodze obserwacji, a które należą do tego, co później będzie nazwane medycyną, socjologią, etnologią itd., czyli wszelką możliwą wiedzę empiryczną o człowieku. Wydaje mi się jednak, że taki podział jest zbyt szeroki. Nie jest on ponadto użyteczny przy zestawianiu ustaleń antropologicznych z filozofią moralną (zob. Firla, 1981: 18–39).

Według M. Firli oddzielną subdziedzinę antropologii powinna stanowić *antropologia praktyczna*. Termin ten wprowadził sam Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*. Mówi tam o podziale filozofii na empiryczną, o ile opiera się na doświadczeniu, i na czystą, o ile wynika tylko z zasad apriorycznych, i proponuje następujący podział etyki:

Fizyka będzie więc miała swą część empiryczną, ale także część rozumową, a tak samo etyka, chociaż tutaj część empiryczna w szczególności mogłaby się nazywać praktyczną antropologią, rozumowa zaś właściwie – filozofią moralną (GMS, IV: 388/Kant, 1984a: 4).

Pod pojęciem *antropologia praktyczna* należałoby rozumieć antropologię jako naukę o człowieku takim, jakim on jest (zob. Firli, 1981: 18–31). Termin *praktyczny* jest tutaj brany pod uwagę ze względu na jego związek z wolnością: „wolność w znaczeniu praktycznym jest niezawisłością własnej woli (*Willkür*) od przymusu [pochodzącego] z popędów zmysłowości” (KrV: A534/B562/Kant, 2001: 442). Ze względu na wolność praktyczną człowiek działa na podstawie maksym, które są urzeczywistnieniem praw pochodzących od czystego rozumu praktycznego. Chodzi tu o analizę działania człowieka jako istoty rozumnej, czyli niedziałającej na podstawie instynktu. Przedmiotem antropologii praktycznej ma być człowiek jako przynależący do świata przyrody, poddany jej prawom i działający ze względu na zasadę miłości własnej. Pojęcie powinności miałyby uwzględniać dopiero *antropologia transcendentálna* czy też pragmatyczna. W ujęciu Firli różnicę między antropologią empiryczną i praktyczną miałyby stanowić to, że pierwsza posługuje się indukcją, podczas gdy druga mówi o tym, co jest ważne w odniesieniu do człowieka takim, jakim jest faktycznie, nawet jeśli nie zostało to ustalone na drodze obserwacji czy też na drodze indukcji (zob. KrV: A534/B562/Kant, 2001: 442). Podział ten wydaje się jednak nie do końca uzasadniony. Prawdą jest, że Kant używa tych dwóch terminów: są miejsca, w których mówi o psychologii empirycznej, i takie, gdzie używa terminu *antropologia praktyczna*. W przypadku antropologii praktycznej mowa jest o naturze ludzkiej, podczas gdy w przypadku psychologii empirycznej Kant mówi jedynie o obserwacji wrażeń zmysłu wewnętrznego. Bez wątplenia, część wypowiedzi na temat natury ludzkiej nie jest wynikiem obserwacji rozumianej jako indukcja. Najwyraźniej widać to, gdy Kant, omawiając imperatywy asertoryczne, mówi o szczęściu jako naturalnym i koniecznym celu człowieka jako istoty rozumnej (zob. GMS: IV 415–416/Kant, 1984a: 41–43). Są to oczywiście różnice, które można odnaleźć czytając Kanta, ale których on sam jednak nie czyni oddzielnym tematem analizy. Z pewnością pisze on o antropologii praktycznej jako dziedzinie zajmującej się wiedzą o naturze ludzkiej, która to wiedza jest wynikiem doświadczenia empirycz-



nego. Nie określa jednak zasad, według jakich to doświadczenie powinno być gromadzone w odniesieniu do całego gatunku.

Odrębny dział stanowi antropologia pragmatyczna. Została ona przez Kanta zdefiniowana następująco: „[...] mają one [sztuki słowa – J. M.] swoje miejsce w antropologii pragmatycznej, która pragnie znać człowieka wedle tego, co można zeń uczynić” (Anth, VII: 246/Kant, 2005: 184). Przed charakterystyką antropologii pragmatycznej należy podkreślić różnicę między tą ostatnią a filozofią moralności. Przedmiotem filozofii moralnej jest zagadnienie wolności i prawo moralne. Antropologia pragmatyczna ma za przedmiot indywiduum oraz rodzaj ludzki jako podmioty, których powinnością jest zrealizowanie pewnego projektu, uzasadnienie którego stanowią rozwiązania z obszaru filozofii moralnej. Filozofia moralna i antropologia pragmatyczna byłyby więc dziedzinami dopełniającymi się wzajemnie, przy czym filozofia moralności poprzedza logicznie antropologię pragmatyczną. Podział ten nie jest ściśle przestrzegany w pismach Kanta. Dzieje się tak z kilku powodów. Zagadnienia z obszaru antropologii zostały przez niego zebrane w szereg tekstów w późnym okresie jego twórczości. Świadomość metodologii antropologii jako odrębnej nauki była ważnym i wcale nieuznawanym za drugorzędny przedmiotem namysłu Kanta w różnych okresach jego działalności, nie zmienia to jednak faktu, że nie stworzył on spójnego wykładu metody, według której antropologia w różnych właściwych jej odmianach powinna być uprawiana. Ponadto, Kant często omawiał zagadnienia z obszaru filozofii moralnej i antropologii łącznie, w szczególności, gdy poruszał zagadnienie urzeczywistniania powinności moralnej przez jednostkę.

Można zaryzykować twierdzenie, że odpowiedź na pytanie o różnicę między antropologią pragmatyczną a filozofią moralności jest taka, że ta ostatnia zajmuje się samymi apriorycznymi zasadami moralności (zob. GMS, IV: 388/Kant, 1984a: 4), podczas gdy antropologia pragmatyczna – tym, jak powinność moralna jest realizowana odpowiednio przez gatunek i przez jednostkę. Zawierałaby zatem fragmenty stanowiące opis – dotyczyłoby to dokładniej namysłu nad historią gatunku ludzkiego ze względu na stopień, w jakim udało się urzeczywistnić zadanie postępu moralnego. Punkt ciężkości antropologii pragmatycznej stanowiłoby definiowanie pewnej racjonalnie określonej wizji przyszłości, określenia zadań, jakie stoją przed ludzkością jako podmiotem zbiorowym.

W odniesieniu do jednostki oczekiwanym zadaniem jest zmiana sposobu myślenia (*Denkungsart*), co jest istotą kształtowania charakteru:

Posiadanie zaś po prostu charakteru oznacza własność woli, zgodnie z którą podmiot wiąże sam siebie określonymi zasadami praktycznymi, nieodwołalnie podyktowanymi mu przez jego własny rozum (Anth., XV: 291/Kant, 2005: 250).

Od indywiduum oczekuje się zatem, że zacznie działać w zgodzie z prawem, którego źródłem jest jego własna rozumność, przewyciężając swoją zależność od praw przyrody zmysłowej, która to zależność jest określona w drugiej *Krytyce* jako heteronomia woli. W inny sposób antropologia pragmatyczna odnosi się natomiast do gatunku. Zakres możliwego urzeczywistnienia powinności przez ten szczególny podmiot ma inny zakres niż w przypadku jednostki:

[...] u wszystkich pozostałych, zdanych na siebie zwierząt każde indywiduum osiąga swoje przeznaczenie, u człowieka jest to w każdym razie możliwe tylko dla gatunku. Rodzaj ludzki może tylko przez pracę wznieść się do własnego przeznaczenia, tylko krocząc naprzód w szeregu niezliczenie wielu pokoleń (Anth., XV: 77/Kant, 2005: 29).

Rozwój ludzkości zakłada rozwój kultury i cywilizacji, co pośrednio nakazuje działania zgodne z imperatywem hipotetycznym. Sam rozwój cywilizacji jest nakazem czystego rozumu praktycznego, jak i obowiązkiem moralnym. Antropologia pragmatyczna jest w tym sensie projektem całościowym, w którym zakłada się możliwość uzgodnienia rozumności instrumentalnej i bezwarunkowo ważnych nakazów moralnych. W projekcie antropologii pragmatycznej da się też w sposób zgodny z nakazami moralności znaleźć miejsce dla ludzkiej potrzeby szczęścia.

106

## SZCZĘŚCIE A NATURA LUDZKA

W świetle antropologii praktycznej szczęście jest celem działania właściwym dla całego gatunku ludzkiego:

Istnieje jednakowoż jeden cel, który można przyjąć jako rzeczywisty u wszystkich istot rozumnych [...], więc i zamiar, który one nie tylko mogą mieć, ale o którym można z pewnością twierdzić, że wszystkie z przyrodzoną koniecznością go mają, mianowicie zamiar osiągnięcia szczęśliwości (GMS, IV: 415/Kant, 1984a: 42).

Stąd wszelkie działania skierowane na osiągnięcie tego celu zachodzą zgodnie ze wskazówkami takiego imperatywu hipotetycznego, który Kant określa jako imperatyw asertywny. Bardziej szczegółowe wyjaśnienia co do miejsca szczęścia w naturze człowieka, również z obszaru antropologii praktycznej, znajdujemy w *Krytyce praktycznego rozumu*. Dążenie do szczęścia wynika ze skończoności ludzkiej natury:

Być szczęśliwym – to konieczne pragnienie każdej rozumnej, ale skończonej (*en-dlichen*) istoty, a zatem nieunikniony motyw determinujący jej władzę pożądania.



Albowiem jej zadowolenie z całego swego istnienia nie jest przecież czymś, co posiadałaby od początku [...], lecz problemem narzuconym przez samą jej skończoną naturę (KpV, V: 25/Kant, 1984: 42).

Wedle definicji podanej w *Krytyce praktycznego rozumu* szczęście polega na urzeczywistnieniu przedmiotów władzy pożądania. Jeszcze w *Krytyce czystego rozumu* stwierdził, że szczęśliwość to zaspokajanie wszelkich naszych skłonności (zob. KrV: A806/B834/Kant, 2001: 594). Sama natura jednak nie określa z góry, zaspokojenie których skłonności może uczynić nas szczęśliwymi. Jesteśmy skazani na własne wybory, określone przez szereg przypadkowych czynników. Przede wszystkim więc jesteśmy uwarunkowani biologicznie – Kant dostrzega, że odczuwanie przyjemności i przykrości jest pewnym uczuciem, które co do intensywności i sposobu przeżywania jest inne u różnych podmiotów, pojawia się też w związku z różnymi celami, których urzeczywistnienia można pragnąć. Mogą to być dowolne potrzeby zmysłowe lub dowolne potrzeby podyktowane przez intelekt (zob. KpV, V: 25–26/Kant, 1984: 42–43). Co więcej, wraz z nabywaniem nowych doświadczeń życiowych zmienia się zarówno przedmiot naszych pragnień, jak i biegłość, z jaką potrafimy czynić zadość naszym potrzebom. Dążenie do szczęścia skazuje nas na waśnię, ponieważ urzeczywistnianie pragnień stawia nas często w sytuacji konfliktu interesów. Szczęście dzieli ludzi, ponieważ wymaga wiedzy i doświadczenia, które nie są równo rozdzielone. Brak zdeterminowania ludzkiej natury co do przedmiotu szczęścia ma swój odpowiednik w zdolności człowieka do kształcenia dowolnych umiejętności w procesie stawiania się uczestnikiem kultury, o czym Kant pisał w traktacie *O Pedagogice*:

Kultura zawiera bowiem w sobie kształcenie i nauczanie. Jest ona nabywaniem umiejętności. Są one wielkim majątkiem, posiadanie którego prowadzi do osiągania wszelkich dowolnych celów. Nie określa więc ona wcale żadnych celów, lecz pozostawia to późniejszym okolicznościom. [...] Biorąc pod uwagę mnogość celów, umiejętności są w pewnym sensie nieskończone (Päd, IX: 449/Kant, 1999: 49).

Dbłość o rozwój własnych talentów jest jednym z obowiązków cnoty wobec siebie samego. Kant mówi przy tym o rozwoju umiejętności, bez precyzowania, w jakim celu mogą być użyte. Budowanie cywilizacji pośrednio sprzyja rozwojowi ludzkości jako gatunku i stanowi przesłankę do przejścia ludzkości do stadium umoralnienia (zob. Päd, IX: 449–450/Kant, 1999: 49–50). W ten sposób obowiązek rozwijania własnych talentów pośrednio obejmuje działania dokonywane w zgodzie z imperatywem hipotetycznym. Podobnie obowiązek przyczyniania się do cudzego szczęścia zakłada wspieranie działań podejmowanych przez naszych bliźnich

zgodnie z imperatywem hipotetycznym. Nie zmienia to oczywiście nic w rozumieniu prawa moralnego w filozofii Kantowskiej: sam obowiązek jest ważny w sposób bezwarunkowy. Pokazuje to jednak, że działanie według imperatywu hipotetycznego może, ale nie musi, klócić się z moralnością. Zaspakajanie własnych skłonności nie jest samo w sobie niemoralne. Kant nie zakłada przecież, że wszystkie działania człowieka są poddyktowane przez imperatyw kategoryczny.

Dowodem na uznanie roli szczęścia w ludzkim doświadczeniu jest to, że zawiera się ono w definicji najwyższego dobra, pod którym to pojęciem Kant rozumie szczęście, które jest udziałem osób, które na to zasługują poprzez to, że osiągnęły cnotę:

Skoro tedy cnota i szczęśliwość łącznie stanowią posiadanie najwyższego dobra w osobie, a jeśli przy tym szczęśliwość rozdzielona jest całkiem dokładnie w proporcji do moralności (jako wartości osoby i jej zasługiwania na szczęśliwość), [skoro więc stanowią] najwyższe dobro możliwego świata, to oznacza ono całość, zupełne dobro; w nim jednak cnota jako warunek jest zawsze naczelnym dobrem [...] (KpV, V: 11/Kant, 1984: 181).

108 Źródłem zgorzenia dla Kanta jest szczęście osiągnięte pomimo łamania zasad moralnych lub wręcz szczęście osiągnięte dzięki łamaniu tychże norm. W tym kontekście należy przywołać pojęcie radykalnego zła natury ludzkiej, w którym, wbrew pierwszemu wrażeniu, nie ma mowy o tym, że człowiek jest zły z natury. Objasniając pojęcie naturalnego zła natury ludzkiej, Kant stwierdza jedynie, że jest to możliwość dania pierwszeństwa miłości własnej i dążeniu do szczęścia kosztem szacunku dla prawa moralnego:

Twierdzenie: „człowiek jest zły” znaczy wobec powyższego tylko tyle, że człowiek jest świadomy prawa moralnego, a mimo to w przyjętej przez siebie maksymie (okazjonalnie) narusza prawo. „Człowiek jest z natury zły” oznacza natomiast, że teza ta dotyczy go jako przedstawiciela swego gatunku (RGV, VI: 32/Kant, 1993: 54).

Podkreśla przy tym stanowczo, że same ludzkie skłonności nie są ani złe, ani dobre. Zło moralne jest konsekwencją ludzkiej wolności, przejawia się przede wszystkim w działaniu na podstawie maksym. Skłonność do zła jest konsekwencją wolności praktycznej, jaka cechuje człowieka w odróżnieniu od zwierzęcia, a która jest działaniem według praw poddyktowanych przez rozum, na podstawie maksym, które mogą być zgodne z imperatywem hipotetycznym lub kategorycznym. Przytoczona definicja radykalnego zła właściwego naturze ludzkiej potwierdza, że zło jest pojęciem z obszaru moralności, jest kryterium oceny działania i nie wywodzi się z opisu natury człowieka. Samo dążenie do szczęścia, jako element tego opisu, nie jest ani złe, ani dobre.

Dążenie do szczęścia nie może być w języku Kanta nazwane powinnością, ponieważ jest elementem opisu natury ludzkiej. Obowiązek jest przez niego określony jako plan doskonalenia jednostek i gatunku ludzkiego, porządek zaś normatywny jest odrębny w stosunku do opisu człowieka. Ideałem jest osiągnięcie stanu, w którym między tymi dwoma porządkami nie będzie konfliktu. Przekonanie o wrogości Kanta wobec pojęcia szczęścia, o ile jego podstawą jest jego wielokrotne powtarzanie, że dążenie do szczęścia nie może być podstawą obowiązku moralnego, jest wynikiem nieporozumienia. Dążenie do szczęścia jest elementem opisu faktycznie danej natury ludzkiej, powinność z definicji nie może więc do tego opisu przynależeć. Dążenie do zaspokojenia skłonności czy też pragnień nie jest powinnością, czyli czymś danym jako zadanie do wypełnienia. Nie należy do definicji moralności jako planu doskonalenia człowieka.

Jedynym zagrożeniem, jakie odnajdujemy w analizie pojęcia szczęścia u Kanta, jest możliwość zakłócenia hierarchii między dążeniem do szczęścia a obowiązkiem moralnym, ale nie ma tu mowy o napiętnowaniu pragnienia szczęścia jako takiego (zob. RGV, VI: 32–33/Kant, 1993: 54–55). Wręcz przeciwnie, zakłada on możliwość pogodzenia szczęśliwości z moralnością, czego wyrazem jest pojęcie najwyższego dobra. Wykonalność takiego założenia w odniesieniu do całej ludzkości w skończonym czasie jest wątpliwa, zaś urzeczywistnienie najwyższego dobra wymaga, by przyjąć postulat istnienia Boga.

## SZCZĘŚCIE WŚRÓD OBOWIĄZKÓW CNOTY

Uwzględnienie problematyki obowiązków cnoty pokazuje, jak wielkim nieporozumieniem jest przedstawianie Kanta jako filozofa deprecjującego rolę szczęścia w antropologii moralnej. Dążenie do szczęścia bynajmniej nie musi, choć – oczywiście – może stanowić zagrożenie dla moralności. Nie jest ono, co prawda, pobudką, która mogłaby nadać czynowi wartość moralną, nie oznacza to jednak, że Kant uważał dążenie do szczęścia za rodzaj słabości, z którym trzeba ustawicznie walczyć, by sprostać wymogom dyktowanym przez czysty rozum praktyczny. Szczęście zostaje przywołane w kontekście obowiązków cnoty – przyczynianie się do cudzego szczęścia jest obowiązkiem wobec bliźnich, tak jak obowiązkiem wobec siebie samego jest rozwijanie własnych talentów i doskonalenie sumienia.

To, że dbałość o cudzą pomyślność jest obowiązkiem cnoty, stanowi bardzo istotną informację. System obowiązków w etyce Kantowskiej dzieli

się na obowiązki prawa i obowiązki cnoty. Obydwa rodzaje wynikają z imperatywu kategorycznego; można powiedzieć, że przedstawiają różne formy jego realizacji. Wśród charakterystyk obowiązków prawa należy wymienić po pierwsze ich funkcję, jaką jest ochrona wolności zewnętrznej członków państwa, po wtóre zaś należy podkreślić, że ich urzeczywistnianie może być egzekwowane przez instytucje państwowe za pomocą przymusu. Choć jest oczywiście wskazane, by wypełniający obowiązki prawne człowiek miał na względzie szacunek dla prawa moralnego, Kant jest świadom, że system oparty na imperatywie prawnym prawa stanowionego określa życie osób na różnym poziomie rozwoju moralnego. Jako że prawo nie dopuszcza wyjątków, a nie można jednocześnie szacunku dla prawa moralnego wymusić, w przypadku obowiązków prawa zakłada się jedynie legalność czynów. Istotę obowiązków cnoty stanowi natomiast wybór określonego materialnie celu, jakim jest człowieczeństwo. Urzeczywistnienie tego celu jest równoznaczne z obieraniem zgodnych z nakazem obowiązku maksym działania, co może być tylko i wyłącznie przedmiotem wyboru woli (*Willkür*). Kant podkreśla, że spełnienie obowiązku cnoty może być tylko wynikiem własnej decyzji, nie może być narzucone z zewnątrz (zob. TL, VI: 379–382/Kant, 2005a: 46–50). System prawa stanowionego, które powinno być oparte na imperatywie prawnym, odznacza się rygoryzmem, zakłada możliwość przymusu. Nie musi uwzględniać faktycznie danej natury człowieka i może nawet dopuszczać nacisk wobec osób niedojrzałych moralnie. Obowiązki cnoty, choć bezwarunkowo ważne ze względu na charakter ich mocy wiążącej, nie odznaczają się rygoryzmem, ślepym na faktycznie daną naturę człowieka. Wręcz przeciwnie, uwzględniają jej charakterystyki. Nie znaczy to jednak, że owa natura miałaby stanowić dla nich uzasadnienie, czy że projekt rozwoju moralnego miałby rezygnować z pewnych wymagań jako zbyt trudnych do urzeczywistnienia w świetle wiedzy o tym, jaki człowiek jest. Chodzi jedynie o to, że prawo moralne ma służyć udoskonaleniu człowieka, bez konieczności zaprzeczania jego naturalnym skłonnościom. Mają one zostać podporządkowane wymogom wynikającym z ideału moralnego, ale same w sobie nie są przez Kanta napiętnowane jako nieodwołalnie wrogie owemu ideałowi.

Obowiązki cnoty dzielą się na obowiązki wobec siebie samego i na obowiązki wobec innych ludzi. W każdym z tych rodzajów jest mowa o rozwoju człowieka, przy uwzględnieniu jego naturalnych charakterystyk. Podstawowym obowiązkiem wobec innych jest miłość, którego definicja jest następująca: „jest to obowiązek czynienia celów innych ludzi (o ile tylko nie są one niemoralne) naszymi własnymi celami” (RL, VI: 450/Kant, 2005a: 127). Życzliwość jest rozumiana jako postawa wyrażająca się w działaniu zorientowanym na wspieranie cudzego dążenia do szczęścia: „chodzi [...] o życzliwość czynną, praktyczną, polegającą na czynieniu dobra

i szczęścia drugiego swym celem (tzn. o przyczynianie się do jego dobra)” (RL, VI: 452/Kant, 2005a: 129). Ważną cechą obowiązku życzliwości wobec bliźnich jest zorientowanie na działanie wobec konkretnych osób:

Otóż życzliwość zawarta w powszechnej miłości do ludzi jest wprawdzie co do zakresu największa, lecz co do stopnia najmniejsza; i kiedy mówię, że interesuję się dobrem tego człowieka jedynie z powszechnej miłości do ludzi, wówczas moje zainteresowanie jego dobrem jest tak małe, jak tylko możliwe. Tyle, że nie jestem wobec niego obojętny (RL, VI: 451/Kant, 2005a: 128–129).

Chociaż mamy wspierać dążenie do szczęścia konkretnych osób, obowiązek życzliwości ma też wymiar ponadindywidualny. Nigdy nie pomagamy ludzkości, ale zawsze konkretnym ludziom, urzeczywistniamy jednak przy tym pewien wzorzec relacji, jakie powinny łączyć ludzi. W tym sensie system obowiązków cnoty jest nie tylko planem rozwoju jednostki, który przynależałby do etyki indywidualnej, ale uwzględnia wspólnotowy, intersubiektywny wymiar ludzkiej egzystencji. Obowiązki cnoty są w ten sposób także projektem związków międzyludzkich, jakie powinny panować między członkami gatunku ludzkiego, który ma nie tylko żyć w ramach stanu prawnego, ale także dbać o rozwój kultury i dążyć do umoralnienia (zob. Päd, IX: 449–450/Kant, 1999: 49–50). Postaw tych, choć są nakazane przez czysty rozum praktyczny i niezbędne do życia w ludzkiej wspólnotcie, nie można wymusić za pomocą nakazów prawnych.

Kant respektuje fakt szczególnie bliskich związków emocjonalnych, jakie łączą nas z osobami nam bliskimi. Dbanie o cudze szczęście jest nazywane obowiązkiem rozszerzającym, ponieważ oprócz naturalnej troski o bliskich, mamy także obowiązek dbać o osoby obce. Właśnie przy okazji obowiązku życzliwości można dostrzec, jak wielkiej staranności wymaga analiza zagadnień z antropologii opisowej w kwestiach z obszaru filozofii moralnej. Naturalne skłonności człowieka, więzi emocjonalne, wcale nie są kwestionowane, a Kant nie twierdzi, że w imię moralności należy powściągać miłość wobec rodziny i przyjaciół. Chodzi jedynie o dostrzeżenie, iż bez moralności troszczylibyśmy się tylko o osoby, które kochamy, a bylibyśmy obojętni wobec obcych. Dbanie o tych ostatnich nie jest bowiem naszą naturalną potrzebą, a zdrowy rozsądek nie uzasadnia wysiłku troski o innych w stopniu potrzebnym dla dobrego funkcjonowania w ramach jednej wspólnoty obcych sobie ludzi. Poza wymiarem indywidualnym, życzliwość jest też wzorcem więzi, jakie powinny łączyć dowolną grupę ludzi. Ponadto obowiązkiem określonym przez czysty rozum praktyczny jest przejście do stanu prawnego i życie pod rządami prawa stanowionego zgodnego z imperatywem prawnym. Obowiązki prawa regulują jednak tylko wolność zewnętrzną, są pomocne w określaniu zasad nawiązywania umów i rozwiązywaniu kwestii ustrojowych. Kant nie sądzi jednak,



żeby ustrój państwowy wystarczył do zbudowania wspólnoty, stąd prawo moralne określa także model relacji, jakie powinny łączyć ludzi żyjących w zgodzie z nakazami rozumu. Nawiązuje do tego przedstawiona w *Religii w obrębie samego rozumu* nauka o wspólnocie etycznej, której nie można urzeczywistnić nakazami prawnymi. Wspólnota etyczna ma się składać z ludzi przestrzegających obowiązków cnoty, a więc dojrzałych moralnie. Uzupełnienie nauki o państwie przez projekt wspólnoty etycznej dowodzi, że Kant nie redukuje wyobrażenia o bycie pospólnym do posłuszeństwa prawu. Poza gwarancją wolności zewnętrznej, do czego potrzebna jest ochrona własności i zdefiniowanie praw obywatelskich, niezbędne jest przestrzeganie nakazów miłości bliźniego, takich jak życzliwość. Potrzebę wypracowania odpowiedniej postawy, której nie można narzucić poprzez system prawny wsparty państwową siłą, wyjaśnia Kant w tekście *Religii...*:

W pewnej już istniejącej politycznej wspólnocie wszyscy obywatele jako tacy pozostają jednak w etycznym stanie naturalnym i mają prawo w nim trwać. Każda polityczna wspólnota życzyłaby sobie wprawdzie także zgodnego z prawami cnoty panowania nad umysłami. Gdzie bowiem nie sięgają jej środki przymusu – bo człowiek jako sędzia nie jest przecież w stanie przeniknąć wnętrza drugiego człowieka – tam cnotliwe usposobienie wywołałoby pożądaný skutek (RGV, VI: 95/Kant, 1993: 122–123).

112 Wymóg urzeczywistniania obowiązków cnoty nie ma przy tym niczego ujmować najbliższym, zakłada się jedynie jako nakazany przez czysty rozum praktyczny obowiązek czynienia cudzej szczęśliwości własnym celem wobec obcych, pomimo tego, że mogą być nam zupełnie obojętni. Oczywiście można sobie wyobrazić konflikt miłości do bliźnich i moralności, gdybyśmy chcieli w imię tejże miłości potraktować osobę trzecią instrumentalnie, to jest np. uszczęśliwić osobę nam bliską, mordując osobę przez naszego bliskiego znieawidzoną. Kant oczywiście podkreśla, że obowiązek miłości bliźniego nie zakłada wspierania bliźnich w spełnianiu czynów niemoralnych. Nie twierdzi natomiast nigdzie, że spełnianie obowiązku moralnego oznacza każdorazowo stawianie obowiązków wobec obcych przed obowiązkami wobec bliskich. W praktyce oznacza to, że gdy mamy do czynienia z osobą bliską i osobą obcą, a nie możemy uszczęśliwić obu jednocześnie, i wybierzemy szczęście osoby bliskiej, to nie oznacza to, że zachowaliśmy się niemoralnie. Nasze zachowanie może być wtedy uznane za moralnie obojętne lub legalne. Wbrew popularnej od czasów Hegla opinii, Kant nie wymaga też bynajmniej, żebyśmy, przyczyniając się do szczęścia osób najbliższych, dokładali starań, by nie sprawiało nam to przyjemności (zob. Höffe, 2003: 159–161).

Wobec tego, co zostało wyżej stwierdzone, dziwić może powtarzanie opinii, jakoby Kant lekcewałby związki emocjonalne między ludźmi. Próbę obrony filozofii Kantowskiej przed tego typu zarzutami podjęła Barbara



Herman. Tekst, w którym to czyni, jest jednak interesujący przede wszystkim dlatego, że obrona ta pomija najbardziej istotne argumenty, jakie podaje sam Kant. Herman zaczyna od stwierdzenia, że Kant jest wzorcowym reprezentantem bezstronności w etyce. Ponieważ jesteśmy związani emocjonalnie z naszymi najbliższymi, trudno jest nam traktować ich i obcych w ten sam sposób w podobnych sytuacjach (zob. Herman, 1996: 184–189). Herman uznaje więc, że istotą obowiązku moralnego, według nakazów etyki Kantowskiej, jest stosowanie pewnych określonych przez rozum reguł. Obrona Kanta, jakiej się podejmuje, polega na dostrzeżeniu, że namysł moralny będzie zgodny z intencjami, jeśli uwzględni się przypadkowe uwarunkowania społeczne, historyczne, a także psychologiczne przy dochodzeniu do osądu, jakie działanie będzie słuszne moralnie. Herman zakłada przy tym, że aby móc zostać tak nazwane, działanie to musi być bezstronne; konieczne zaś do zrozumienia działania podmiotu jest uwzględnienie empirycznie danych okoliczności podejmowania decyzji, bez czego bezstronność byłaby pustym pojęciem (zob. Herman, 1996: 206–207). Cała ta konstrukcja jest o tyle chybiona, że Kant nigdy nie zakładał, by to bezstronność miała być wyznacznikiem obowiązku moralnego w prywatnych stosunkach międzyludzkich. Bezstronność jest pojęciem, które ma zastosowanie w obszarze norm prawnych oraz systemie prawa stanowionego, nie ma jednak powodu, by rozciągać je na inne relacje, w jakich możemy pozostawać.

Koncepcja życzliwości rozumianej jako przyczynianie się do cudzego szczęścia może zdawać się nieco zaskakująca ze względu na wielokrotnie artykułowaną krytykę obierania szczęścia jako pobudki działania. W przypadku spełniania obowiązku życzliwości, pobudką działania nie jest samo szczęście, ale miłość praktyczna. Nie jest ona przy tym rozumiana jako uczucie, pobudką jest szacunek dla prawa moralnego. W ten sposób realizowanym celem działania jest człowieczeństwo rozumiane jako cel sam w sobie. Nie może to jednak oznaczać wsparcia dla dowolnych planów działania naszych bliźnich, szczęście cały czas oznacza bowiem urzeczywistnienie przedmiotu władzy pożądania, zarówno wyższej – poszukującej przyjemności intelektualnej, jak i niższej – zmysłowej. Kant zaznacza, że życzliwość może dotyczyć tylko celów mieszczących się w granicach moralności. Interpretacja, które z celów wybieranych przez bliźniego w konkretnych okolicznościach się w nich mieszczą, jest bez wątpienia zadaniem trudnym. Kant niechętnie odnosił się do pytań o kwestie kazuistyczne, co nie oznacza jednak, że uważał kazuistykę za rzecz pozbawioną znaczenia. Fakt, iż skupia uwagę przede wszystkim na wykazaniu koniecznego charakteru norm moralnych, nie powinien być interpretowany jako równoznaczny z twierdzeniem, że życie moralne wy-czerpuje się w namyśle nad źródłem mocy wiążącej tychże norm. Z drugiej jednak strony marginalne miejsce, jakie rozstrzygnięcia kazuistyczne

zajmują w myśli moralnej Kanta, nie powinno stanowić zachęty do zbyt swobodnej jej interpretacji.

Pomimo koniecznej powściągliwości, da się jednak stwierdzić, że Kant nie zalecał wspierania czynów, którym przysługiwałaby wartość moralna, a jedynie tych, które mieszczą się w granicach moralności. Wartość moralna czynu odnosi się do działania, którego pobudką jest szacunek dla prawa moralnego. Problem stanowi jednak to, że niemieckie określenie *Triebfeder* może odnosić się zarówno do tego, co dziś rozumiemy zarówno jako rację, jak i motyw działania. Racją działania jest jego maksyma. Jeśli chodzi jednak o to, co nazywamy motywem, Kant stwierdza, że nigdy nie wiemy, czy działaliśmy zgodnie z prawem moralnym ze względu na miłość własną, czy też ze względu na faktyczny szacunek dla prawa moralnego. Prawdziwa zasługa, czyli moralność czynu, jest dla nas niepoznawalna, ponieważ nawet we własnym sumieniu nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, co było jego motywem. Możemy jedynie postawić pytanie o legalność czynu, a więc o to, czy jego maksyma była zgodna z prawem moralnym. Skoro nie możemy takiej kwestii rozstrzygnąć we własnym sumieniu, mając na myśli własne postępowanie, tym bardziej nie możemy rozstrzygnąć niczego poza legalnością czynu w odniesieniu do cudzego działania.

114 Uwzględniając brak rozstrzygnięć co do tego, jakie pragnienia i działania bliźnich zasługują na wsparcie, można także stwierdzić, że działanie moralne zorientowane na bliźniego nie zakłada wpływania na wybór celów jego działania. Choć naszym obowiązkiem jest dbanie o własny rozwój moralny i poddawanie naszych własnych wyborów (maksym działania) pod osąd tego szczególnego sędziego, jakim jest nasze sumienie, to jednocześnie nie suponuje się, że będzie można oddziaływać na cudze sumienie, choćby było to podyktowane najdalej idącą troską. Życzliwość nie obejmuje formowania sumienia innych ani sugerowania im, jaki wyborów powinni dokonywać. To ograniczenie wpływu, jaki nakładają na jednostkę obowiązki cnoty, znajduje odpowiednik w obowiązkach prawa. Kant wyraźnie zaznacza, że chociaż obowiązkiem państwa jest ochrona wolności zewnętrznej jednostki, zabezpieczenie własności oraz zagwarantowanie gatunkowi ludzkiemu życia w granicach prawa podyktowanego przez rozum, to jednocześnie stwierdza, że taki ustrój stwarza najlepsze warunki do osiągnięcia przez obywateli szczęścia:

Ustrój utrzymujący największą wolność człowieka w zgodzie z prawami, które sprawiają, iż wolność każdego człowieka może współistnieć z wolnością innych (nie zaś ustrój dający największą szczęśliwość, gdyż ta już wtedy sama z siebie [wtedy] nastąpi), jest przecież co najmniej konieczną ideą, którą trzeba przyjąć za podstawę nie tylko w pierwszym zarysie prawa państwowego, lecz i przy wszelkich prawach (KrV: A316/373/Kant, 2001: 304).

Choć zadaniem państwa nie jest uszczęśliwianie ludzi, kwestia szczęścia nie jest obojętna. Państwu nie wolno podejmować decyzji na temat tego, co ma stanowić szczęście jego obywateli, tak jak nie możemy jako ludzie czynić tego wobec siebie nawzajem. Kant nie jest jednak ślepy na fakt, że potrzeba szczęścia, właściwa wszystkim przedstawicielom gatunku ludzkiego, musi znaleźć swoje miejsce także w filozofii politycznej. Dzieje się tak przez określenie granic, jakich państwo nie powinno przekraczać wobec obywateli, by ci mogli osiągnąć szczęśliwość. Wybór celów, jakichkolwiek celów działania, zależy tylko i wyłącznie od podmiotu: wola rozumiana jako władza wyboru (*Willkür*) nie może podlegać wpływom zewnętrznym. Z tego samego powodu w *Religii w obrębie samego rozumu* Kant przestrzega państwo przed wpisywaniem w system prawny celów moralnych (zob. RGV, VI: 95/Kant, 1993: 123).

## PODSUMOWANIE

Uwzględnienie perspektywy antropologicznej przy okazji dyskusji nad pojęciem szczęścia w filozofii Kantowskiej można potraktować jako punkt wyjścia do dyskusji o stosunku dwóch typów racjonalności, jakie określają ludzkie działanie – z jednej strony racjonalność instrumentalna, zorientowana na skuteczne zdobywanie założonych celów, a której wyrazem są imperatywy hipotetyczne, z drugiej normodawczy czysty rozum praktyczny, który jest źródłem imperatywu kategorycznego. Choć jest jasne, że powinnością jest działanie zgodnie z imperatywem kategorycznym – z szacunku dla prawa moralnego, nie jest jednak tak, że działanie podporządkowane rozumności instrumentalnej musi być moralnie złe. Może być obojętne lub może pozostawać w zgodzie z działaniem moralnym. Obowiązek życzliwości jest najdobitniejszym przykładem tego, że działanie według maksym zgodnych z imperatywem hipotetycznym bynajmniej nie musi pozostawać w konflikcie z obowiązkiem moralnym, nie mamy tu bowiem do czynienia z wyborem zero-jedynkowym. Życzliwość, która wyraża się we wspieraniu cudzego dążenia do szczęścia, jest pewną normą określającą relacje międzyludzkie między osobami należącymi do jednej społeczności, nie tylko bliskich sobie emocjonalnie, lecz także obcych. Życie w zgodzie z tym obowiązkiem cnoty pozwala zbudować taki rodzaj związków między ludźmi, których urzeczywistnienia nakazuje chcieć rozumność, a w ramach których uwzględnia się zaspakajanie naturalnych ludzkich skłonności, czyli dążenie do szczęścia.

Podobnie uwzględnienie perspektywy antropologicznej w dyskusji o szczęściu pozwala lepiej zrozumieć podział na obowiązki prawa i obowiązki cnoty. Słynny Kantowski rygoryzm, który nakazuje nam być głuchymi na względy osobiste w spełnianiu obowiązku moralnego i nie liczyć się z empirycznie danymi obowiązkami działania, pojawia się w przypadku obowiązków prawa; obowiązki cnoty nie są jednak obciążone tego rodzaju zarzutem. W obrębie projektu rozwoju moralnego poprzez spełnianie obowiązków cnoty Kant przewiduje miejsce dla potrzeb wynikających z faktycznie danej natury człowieka. W szczególności bierze pod uwagę dążenie do szczęścia jako cechę wspólną wszystkim ludziom ze względu na ich przynależność do gatunku ludzkiego. Jej uwzględnienie nie jest zagrożeniem dla moralności, szczęście musi być jedynie uzgodnione i włączone w plan rozwoju moralnego jednostek.

## BIBLIOGRAFIA

- Firla, M. (1981). *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Herman, B. (1996). „Agency, Attachment, and Difference”, w: Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*. London–Cambridge Mass.: Harvard University Press, s. 184–189.
- Höffe, O. (2003). *Immanuel Kant*, tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (1900–). *Gesammelte Schriften* (Hrsg.): Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Kant, I. (1984). *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant, I. (1984a). *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant, I. (1993). *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kant, I. (1999). *O pedagogice*, tłum. D. Sztobryn. Łódź: Wydawnictwo Dajas.
- Kant, I. (2001). *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden. Kęty: Antyk.
- Kant, I. (2005). *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska i P. Sosnowska. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kant, I. (2005a). *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz. Kęty: Antyk.
- Munzel, G. F. (1999). *Kant's Conception of Moral Character. The Critical Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: The University of Chicago.
- Shell, S. M. (2009). *Kant and the Limits of Autonomy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Zammito, J. H. (2002). *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.