

Autonomia w etyce I. Kanta (próba interpretacji historystycznej)¹

Piotr Makowski

I. Wstęp. Pojęcie autonomii u Kanta w kontekście powinności moralnej

Kantowski projekt etyki, określane powszechnie jako deontologiczny, powstał – tak jak całość filozofii praktycznej Kanta – jako z ducha wolnościowy²: problematyka wolności jest tu więc nieodłącznym kontekstem filozofowania, istotowo określającym jego całość. Pojęcie, czy też idea autonomii z nim nierozdzielnie związana, niezależnie od wielości postaci, jakie przybierała przed i po Kancie, stanowi jedno z mediów filozoficznego wyrażenia doświadczenia wolności. W filozofii zatem „autonomia” jest jednym ze środków, za pomocą których owo doświadczenie wolności pozwala pojęciowo wyrazić normatywny projekt sfery *praxis* właśnie jako sfery wolności. *Prima facie* kontrowersyjne może się zatem wydawać powiązanie idei wolności, autonomii z byciem zobowiązanym, z przymusem. Wszak wolność oraz autonomia, zdroworozsądkowo rzecz ujmując, są czymś przymusowi przeciwne. Tymczasem w filozofii Kanta właśnie takie powiązanie ma miejsce – więcej: stanowi o istocie całej koncepcji autonomii.

W potocznej świadomości filozoficznej pojęcie o autonomii w etyce powinności autora *Metaphysik der Sitten* daje się streścić w jednym sformułowaniu: „Prawodawcą moralnym jest tutaj sam człowiek jako *jednostka* etyczna, a nie jakaś obca, poza i ponad tą jednostką istniejąca potęga. Mocą *własnego* rozumu praktycznego daje człowiek sobie prawo, któremu wola jego ma podlegać, i sam siebie do posłuszeństwa względem tego prawa zobowiązuje”³. Takie potoczne rozumienie zagadnienia nie pyta jednakże o to, czy nie ma podstaw do zanegowania

¹ Niniejszy artykuł stanowi zmodyfikowaną wersję drugiego rozdziału niepublikowanej pracy magisterskiej: Makowski [2005].

² Por. np. Siemek [1995] s. 111; Höffe [2003] s. 158.

³ Wartenberg [2002] s. 171. Analogiczne podejście, wolne jednak od eksponowania indywidualizmu, reprezentuje A. MacIntyre – por. MacIntyre [2000] s. 251.

samych idei obowiązku i bezwarunkowego nakazu i – czy ów nakaz w ogóle nie wyklucza autonomii. Kant zaś najpierw zbadał, czy wolność i autonomia mogą istnieć obok siebie z bezwarunkową powinnością jako wzajemnie niesprzeczne elementy „systemu” filozoficznego.

W *Nauce o cnocie (Tugendlehre)*, która jest dziełem późnym w stosunku do prac poświęconych *explicite* problemowi autonomii – *Uzasadnienia metafizyki moralności* i *Krytyki praktycznego rozumu*, najbardziej dobitnie zostało wydobyte jądro tego, co właściwie oznacza idea samozobowiązania, będąca skutkiem warunków autonomii. Kant zastępuje tu metodę transcendentalną, charakterystyczną dla prac z okresu krytycznego, analizą o charakterze fenomenologicznym, co zbliża jego filozofię moralną do swego właściwego przedmiotu: formalne podejście z prac wcześniejszych w *Tugendlehre* zyskuje treść. Niniejszy artykuł rekonstruuje problem autonomii ze względów metodyczno-interpretacyjnych nie będzie traktował wspomnianych dwu wcześniejszych dzieł jako zasadniczo dowodzących kwestii (metodyczna pierwotność płaszczyzny transcendentalnej względem praktycznej), ale – jako dopiero wprowadzające właściwą perspektywę i stawiające problem. Odpowiednią wyraźność uzyskał on później, w *Nauce o cnocie*, i dopiero na jej gruncie posiada bezpośrednio praktyczne konsekwencje i znaczenie. Pozostała literatura (przedmiotowa) została dobrana w ten sposób, żeby wydobyć podstawowy sens i konsekwencje samego zagadnienia, które zostało wyrażone przez samego Kanta w sposób, który umożliwia różne sposoby odczytania, w zależności od perspektywy i celu interpretacji.

Celem pracy jest próba pokazania, że kantowska koncepcja autonomii broni się także w warunkach, które zostały niejako ryczałtem przez etykę autora *Krytyki praktycznego rozumu* odrzucone, a które to warunki współcześnie posiadają swe teoretyczne uzasadnienie w założeniach antropologicznych, jako „aksjomatach” każdej teorii filozofii praktycznej⁴. Warunki te tworzy historyzm i jego filozoficzne konsekwencje. Praca zakłada zatem perspektywę „historystycznego oświecenia”, która pociąga za sobą odrzucenie pewnych zasadniczych składowych etyki Kanta

⁴ W krytycznie zorientowanej filozofii kategorie antropologiczne (jak we wcześniejszej filozofii, np. Arystotelesa, kategorie metafizyczne) fundują język filozofii praktycznej. Por. np. Krämer [2004].

(np. czysty, ahistoryczny „fakt rozumu”, ostateczne uzasadnienie prawa moralnego, „hipoteka metafizyczna”), przy czym podejmuje próbę obrony samej idei autonomii, bez wprowadzania do koncepcji modyfikacji, które zasadniczo zmieniłyby jej postać. Szczególną wagę dla autonomii w warunkach historystycznych będzie posiadała kwestia obowiązku względem siebie.

„Historystyczne oświecenie”⁵ jako horyzont filozofowania, oznacza próbę zachowania permanentnej postawy krytycznej przy jednoczesnej chęci utrzymania (przynajmniej części) rezultatów postawy oświeceniowej. Oświecenie takie przyjmuje więc słuszność tezy o uhistorycznieniu rozumu (dziedzictwo Hegla, Diltheya oraz szkoły historycznej – Ranke, Droysen) i krytykę prób hipostazowania różnych jego form (szkoła frankfurcka, rozmaici myśliciele z szeroko rozumianego nurtu „postmodernistycznego”) przy jednoczesnej próbie uniknięcia negatywnych konsekwencji, jakie mogą na takim gruncie się pojawić w postaci relatywizmu i subiektywizmu. Chodziłoby więc o zachowanie tego, co rozumne w ogóle i co nie poddaje się fundamentalnej krytyce. Metodę tę współcześnie reprezentuje H. Schnädelbach, stąd pojawiają się odwołania do prac tego autora.

Tezy Kanta na temat autonomii dają się pogodzić z historystycznym, wolnym od hipostaz podejściem do problemów filozoficznych. Waga historystycznej metody w filozofii staje się widoczna szczególnie w przypadku etyki. Z Kantowskiej filozofii moralności, przy specjalnie przeprowadzonej interpretacji – eksponującej znaczenie „obowiązków względem siebie”, racjonalności oraz praktycznego sensu dualizmu metafizycznego filozofii Kanta – można wydobyć koncepcję autonomii „radikalnej”. Jej wartość wykracza poza tradycyjny, zawężony sposób odczytania autonomii w filozofii praktycznej Kanta: daje się obronić w warunkach krytycznych, przeciwnych ahistorycznemu ujmowaniu etyki.

II. Etyczny sens autonomii. „Obowiązki względem siebie”

We *Wstępie do Etycznej nauki o elementach* Kant wyraźnie opiera się na wcześniej wypracowanym modelu etyki skonstruowanej wokół idei obowiązku. Jeżeli zobowiązanie ma w ogóle posiadać ważność, to należy przyjąć, że pierwo-

⁵ Por. Schnädelbach [2001c] s. 18-45.

tnie (z subiektywnej perspektywy) zobowiązanie dotyczy samego „zainteresowanego” podmiotu: „Albowiem za zobowiązanego wobec innych mogę uważać się jedynie wtedy, gdy zarazem zobowiązuję sam siebie. A to dlatego, że norma, na mocy której uważam sam siebie za zobowiązanego, za każdym razem wypływa z mojego własnego praktycznego rozumu, przez który jestem zmuszany, będąc zarazem tym, który sam siebie przymusza”⁶. Powinność – jeśli ma być tym, czym jest – musi mieć swego adresata. Bez przyjęcia na siebie przez podmiot jej ważności nie można mówić o ważności tej powinności dla innych podmiotów. Powinność istnieje intersubiektywnie, więc zyskać ważność może tylko wówczas, gdy (pod względem metodycznym) najpierw przymuszam sam siebie: od innego podmiotu można wymagać wtedy i tylko wtedy, gdy można wymagać ode mnie. A więc trzeba przyjąć, że istnieje powinność adresowana do tego, kto sam jest mocodawcą tej powinności.

Sprzeczność jednak pojawia się w momencie próby zrozumienia, jak to jest możliwe. Ten, kto zobowiązuje, jest tym samym, kto jest zobowiązywany, a więc *eo ipso* może sam siebie uwolnić od obowiązku, gdyż instancją, wobec której ma być posłuszny i której ma podlegać, jest w ostateczności on sam: „[...] ten, który zobowiązuje (*auctor obligationis*) w każdej chwili może uwolnić zobowiązanego (*subiectum obligationis*) od zobowiązania (*terminus obligationis*); tak więc (gdy oba są jednym i tym samym podmiotem) nie jest on wcale związany obowiązkiem, który na siebie nakłada. To zaś zawiera sprzeczność”⁷.

Pod względem teoretycznym oznacza to, że myślowy, rozumowy nakaz, który powinien mieć praktyczne konsekwencje, może zostać rozumowo zniesiony. Między porządkiem praktycznym a porządkiem teoretycznym istnieje przepaść, której, zdaje się, nie można przeskoczyć. Jeżeli nie traktuje się tej czysto teoretycznej sfery jako integralnej składowej władz praktycznych, wówczas wszelka próba uznania wagi i „roszczeń” tej sfery zakończy się pozostaniem po tej samej stronie, po której się zaczęło – po stronie pierwotnego, autonomicznego chcenia. Kant, widać, wyraźnie był świadom trudności. Zaproponowane przezeń rozwią-

⁶ Kant [2005] s. 87 i n.

⁷ *Tamże*.

zanie zachowuje systemowy charakter, sytuując się na przecięciu momentów dualizmu jego filozofii. „Otóż człowiek jako rozumna istota naturalna (*homo phaenomenon*) może być przez swój rozum jako przyczynę determinowany do czynów w świecie zmysłowym, i w tym zakresie pojęcie zobowiązania nie wchodzi jeszcze w rachubę. Ten sam jednak człowiek, rozpatrywany od strony osobowości, tzn. jako istota obdarzona wewnętrzną wolnością (*homo noumenon*), jest istotą zdolną do zobowiązania wobec samego siebie (wobec człowieczeństwa we własnej osobie). W ten sposób człowiek może uznać obowiązek wobec samego siebie, nie popadając w sprzeczność (ponieważ pojęcia człowieka nie rozumie się w jednym i tym samym sensie)”⁸. Rozwiązanie Kanta zakłada konieczność dualnego postrzegania podmiotu przez samego siebie, w którym jeden z członów relacji jest w sposób elementarny (jako posiadacz woli) praktyczny, drugi człon zaś – bezwarunkowo prawodawczy (jako posiadacz rozumu). Zagadnienie zostaje ujęte dualistycznie w dwojakim sensie: *auctor* zobowiązania, ten, kto zobowiązuje, posiada rozumowy, noumenalny charakter, zaś *subiectum* zobowiązania, ten, kto jest zobowiązany – posiada (jako istota zmysłowa, z „krwi i kości”) charakter fenomenalny; status ewaluatywny (nie tylko metafizyczny) obu momentów relacji „zobowiązujący-zobowiązany” nie jest jednakowy: człowiek, który może podlegać obowiązkowi – jest wartościowany jako zdolny do bycia zobowiązanym („powinność” zakłada „możność”): „człowiek” zostaje pomyślany jednocześnie jako taki, jaki *jest hic et nunc* oraz jako normatywny „projekt” – taki, jaki *być powinien*. „Byt” jest wartościowy przez swą „powinność”, której wartość absolutną jest w stanie na siebie przyjąć. Dualizm filozofii Kanta ujmuje człowieka pod względem transcendentnym (ów moment wiąże filozofię Kanta z antropologią) jako istotę dwoistą. Od strony rozumowej, normatywnej, zwanej przez autora *Krytyki czystego rozumu* sferą intelligibilną lub noumenalną człowiek jest obywatelem świata, w którym panują prawa rozumu; od strony czysto faktualnej (to, co dane i nic ponadto), cielesnej, nazywanej sferą fenomenalną, człowiek podlega prawom świata rozumianego czysto empirycznie, w którym nie ma miejsca na idee rozumowe.

⁸ *Tamże*, s. 88.

Odrzucenie dualizmu metafizycznego Kanta ze względu na rzetelność refleksji filozoficznej nie musi jednak oznaczać odrzucenia całej perspektywy Kanta w kwestii etyki. Odrzucenie dualizmu metafizycznego w efekcie otwiera perspektywę szerokiego traktowania autonomii, jako wykraczającej istotowo poza to, co etyczne. Taka wizja autonomii wyłania się również z refleksji w *Religii w obrębie samego rozumu*. Dalsze rekonstrukcje będą stanowić próbę wykorzystania heurystycznej siły argumentacji metafizycznej (zastosowanej przez Kanta w dedukcji transcendentnej czystego prawa rozumu) w celu wydobycia aktualności drugiego, praktycznego sensu kantowskiego dualizmu. Chodzi mianowicie o istotę dwojakiego sposobu patrzenia na człowieka (człowiek *hic et nunc* oraz „człowieczeństwo” jako pewien ideał) – umożliwi on krytyczną obronę etycznego sensu autonomii w kontekście jej szerokiego „radikalnego” znaczenia.

Rozwiązanie Kanta swój kluczowy moment posiada w odniesieniu wspomnianej wyżej „sprzeczności” (zobowiązany, który sam się zobowiązuje) do rozumu. Tradycyjne pojmowanie autonomii także ów moment zawiera: autonomia Kantowska oznacza zdolność rozumu do nadania sobie i wypełniania obowiązku, zdolność wywiedzenia prawa praktycznego tylko i wyłącznie z „substancji” rozumowej – bez odwoływania się do pozarozumowych instancji, oznacza świadomy wybór zasad, które nie są narzucone ani przez siły transcendentne, ani przez przyrodę, czy też – osobowe autorytety. Rozum pozostaje jedyną instancją, w oparciu o którą można dokonywać wyboru danych maksym słusznego postępowania.

Na gruncie przytoczonego wyżej objaśnienia wstępnego z *Tugendlehre* będzie więc autonomia właśnie określała tożsamość zobowiązującego i zobowiązanego, której wyznacznikiem pozostanie rozum, jako „spoiwo” teoretyczności i praktyczności. To, w jaki sposób Kant dochodzi do wniosku, który w zarysowany tu sposób uzyskał swój kształt w *Metaphysik der Sitten*, zostało systematycznie wyłożone w *Krytyce praktycznego rozumu* a także w *Uzasadnieniu*. Postępowanie Kanta nie tylko ma pokazać, że: „Autonomia to zdolność rozpoznawania przez podmiot moralnej słuszności czynów”, pojęta jako „możność działania zgodnego z obiektywnymi i powszechnie ważnymi regułami postępowania, mającymi [...]

sankcję rozumu”⁹, ale także – iż poddanie się temu, co podlega rozpoznaniu nie prowadzi do jej utraty. Ów *prima facie* paradoksalny wiosek – że autonomia polega także na bezwarunkowym spełnianiu powinności – wymaga dokładniejszego naświetlenia.

III. Dwa sposoby rozumienia woli. *Fakt rozumu*

Rozumowanie, jakim Kant się posłużył w wywiedzeniu imperatywu kategorycznego jako podstawy idei obowiązku, ma charakter transcendentálny¹⁰. Charakter ów u Kanta decyduje o wyniku badania wolności i autonomii; pod względem metodycznym natomiast oznacza problematykę metaetyki (czy też etyki ogólnej¹¹). Rozumowania tego rodzaju merytorycznie sytuują się w kontekście tego, co Kant określa rozumem praktycznym albo „wolą (czystą)”.

Czysta wola (Kant określa ją mianem *Wille*) jest rozumową instancją, apodyktycznie decyzyjną względem pierwotnie, transcendentalnie danej zdolności do działania w ogóle. Zdolność ta podlega pobudkom pozarozumowym; określana jest przez Kanta mianem własnej „samowoli” (woli subiektywnej, arbitralnej). „Wola własna (*Willkür*) [...] jest jedynie wolą zwierzęcą (*arbitrium brutum*), która może być określona tylko przez popędy zmysłowe, tj. patologicznie. Ta natomiast, którą niezależnie od zmysłowych popędów mogą określać pobudki wyłącznie przez rozum przedstawiane, nazywa się wolną wolą własną (*arbitrium liberum*) i wszystko, co jest z nią związane jako przyczyna czy jako skutek, nazywa się czymś praktycznym. Praktyczną wolność można udowodnić przez doświadczenie. Albowiem nie tylko to, co pobudza [...] zmysły, określa ludzką wolę własną, lecz mamy zdolność do przewycięzania wrażeń, wywieranych na naszą zmysłową zdolność pożądania, za pomocą przedstawień tego, co nawet w sposób bardziej odległy jest pożyteczne lub szkodliwe. Rozważania zaś nad tym, co ze względu na cały nasz stan jest [...] dobre i pożyteczne, opierają się na rozumie. On przeto nadaje również prawa, które są imperatywnymi, tj. obiektywnymi prawa-

⁹ Blackburn [1997] s. 38 i n.

¹⁰ Zwrócił na to uwagę np. Höffe [2003] s. 183.

mi wolności i które powiadają, co się dzieć powinno, choć się może nigdy nie dzieć”¹². Na podstawie tego dłuższego fragmentu z *Krytyki czystego rozumu* można sformułować dwie definicje woli. Wola w pierwszym sensie oznacza samowolę (*Willkür*), w drugim zaś – zdolność nadania tak pojętej samowoli kształtu w postaci rozumnego prawa, jako jej wyznacznika. Wprowadzenie owego prawa oznacza zdolność bycia niezależnym od bezpośrednich pobudek zewnętrznych i jednocześnie „uzależnienie” od działania kierowanego *przedstawieniami* pewnego normatywnego porządku.

Kontekst wolności posiada zatem dwa podstawowe aspekty: pozytywny i negatywny. Wolność negatywna, w rozumieniu Kanta, oznacza niezależność rozumu od bezpośrednich bodźców zewnętrznych. Komentatorzy mówią tu o psychologicznym pojęciu wolności, która „jest dokładnie tym samym, co determinacja wewnętrzna, czyli konieczność natury psychologiczno-kauzalnej”¹³. Wolność pozytywna zaś, przyjmując *implicite* swe określenie negatywne (jako swój warunek), jednocześnie stwierdza, że musi istnieć własna przyczynowość woli w postaci prawa dla niej swoistego, pozytywnie ją określającego względem praw empirycznych, które byłyby jej podstawą determinowania (*Bestimmungsgrund*), gdyby wola pozostała bezpośrednio pod dyktatem empirii (w języku Kanta – tego, co „patologiczne”). Zatem wolność pozytywna dla Kanta posiada wymiar *stricte* moralny: „W im mniejszym stopniu człowiek podlega przymusowi fizycznemu, w im większym natomiast stopniu przymusowi moralnemu (wywiedzionemu przez samo tylko przedstawienie obowiązku), tym bardziej jest on wolny”¹⁴.

W tym kontekście autor *Metaphysik der Sitten* wprowadza pojęcia materialnych i formalnych zasad praktycznych¹⁵. Wywód z pierwszej części *Krytyki praktycznego rozumu* pokazuje, jakie konsekwencje pociąga za sobą to rozróżnienie.

¹¹ Etyka szczegółowa (czyli właściwa etyka) została przez Kanta systematycznie wyłożona w *Etycznej nauce o elementach w Tugendlehre*.

¹² Kant [2001b] s. 591 i n.

¹³ Eisler [1994] s. 100 (cyt. za: Nowak–Juchacz [2002] s. 19).

¹⁴ Kant [2005] s. 49, przypis.

¹⁵ Materialnym i formalnym zasadom w *Tugendlehre* odpowiadają pojęcia empirycznych i racjonalnych zasad z *Uzasadnienia* – por. Kant [2001a] s. 58.

Materialne pobudki w ujęciu Kanta skazują wolę z jednej strony na podleganie obcej przyczynowości, z drugiej zaś stanowią presupozycję, że zasada zbudowana w oparciu o pobudki zmysłowe nie będzie mogła spełnić reguły zasady powszechnej jako punktu odniesienia dla potencjalnych maksym praktycznych, ponieważ zmysłowe określenie woli dla Kanta oznacza „zasadę miłości własnej”¹⁶.

To, co „materialne” w rozumie praktycznym jest tym, co czyni rozum praktycznym w ogóle i co nadaje rozumowaniu treść. Treść rozumowań decyduje o tym, że reguły rozumowe mogą mieć praktyczne znaczenie. Jednakże: „[...] jeśli wydzielimy z prawa całą materię, tj. wszelki przedmiot woli (jako wyznacznik), to pozostanie tylko goła forma powszechnego prawodawstwa. A więc istota rozumna albo wcale nie może myśleć swych przedmiotowo praktycznych maksym równocześnie jako praw powszechnych, albo też musi przyjąć, że goła forma tych maksym, według której nadają się one do powszechnego prawodawstwa, czyni je same przez się prawami praktycznymi”¹⁷. Wniosek Kanta jest taki, że jeśli „pozbawić” rozum tego, co go czyni we właściwym sensie praktycznym (empiryczny kontekst działania i maksymy szczegółowe formułowane relatywnie do poszczególnych jego kontekstów), to pozostanie jeszcze sama forma odnosząca się do tego, co praktyczne.

Odkrycie czysto rozumowego („przed empirią”) prawa praktycznego będzie oznaczało znalezienie właśnie tej „czystej formy” jako określenia wolności oraz – przejście pierwszego testu dla kandydata na naczelne prawo etyki. Kant odnajduje takie prawo w postaci rozumowego faktu imperatywu kategorycznego w jego formalnym ujęciu¹⁸.

Według autora *Prolegomenów* każdy człowiek, charakteryzowany inteligibilnie¹⁹ – jako istota rozumna jest zdolny – czy to krytycznie, „przed wszelkim doświadczeniem”, na drodze stopniowej dedukcji (transcendentalnej), czy potocznie: korzystając z bezpośredniej świadomości moralnej – odkryć w sobie obecność

¹⁶ Kant [2002] s. 38.

¹⁷ *Tamże*, s. 42.

¹⁸ *Tamże*, s. 46.

¹⁹ W sprawie „inteligibilnego charakteru” por. np. Adorno [1986] s. 400-418 oraz Kumamoto [1994] s. 99 i n.

prawa praktycznego, które będzie posiadało ważność transcendentálną. Ważność transcendentálna znaczy tyle, że prawo praktyczne może obowiązywać niezależnie od kontekstu historycznego i kulturowego; w kontekście praktycznym jednoznacznie określa pewną (intelligibilną) ludzką sferę tak, jak wyniki badań nauk przyrodniczych określają inną (empiryczną) ludzką sferę w sposób ostateczny. Ta źródłowa obecność formalnego prawa na gruncie czystego rozumu praktycznego została przez Kanta określona mianem faktu rozumu (*Faktum der Vernunft*)²⁰.

IV. Powinność jako *modus existendi* autonomii

Etyka funkcjonująca na podstawie tak pojętej normy praktycznej będzie mogła stanowić podstawę koncepcji autonomii; Kant formułuje ją metodologicznie bezpośrednio po „odkryciu” faktu rozumu: „*Autonomia* woli jest jedyną naczelną zasadą wszystkich praw moralnych i odpowiadających im obowiązków; przeciwnie zaś wszelka *heteronomia* samowoli nie tylko nie ustala żadnego zobowiązania, lecz jest raczej jego zasadzie i moralności woli przeciwna. Jedyną zasadą moralności polega na niezależności od wszelkiej materii prawa (tj. od pożądanego przedmiotu) zarazem jednak na wyznaczeniu kierunku samowoli przez samą tylko powszechną formę prawodawczą, do której przyjęcia maksyma musi być zdolna. Owa niezależność więc jest wolnością w znaczeniu *negatywnym*, to zaś *własne prawodawstwo* czystego, a jako czysty, praktycznego rozumu – wolnością w rozumieniu *pozytywnym*. A więc prawo moralne nie wyraża niczego innego, jak tylko *autonomię* czystego praktycznego rozumu [...]”²¹. Z jednej strony autonomia oznacza metodyczne uwolnienie od tych praktycznych określeń, które mogłyby (gdyby zostały przyjęte *ad hoc* jako *a priori* skuteczne) grozić heteronomią, czyli nieświadomym podleganiem obcej przyczynowości. Ten aspekt autonomii wprowadza warunki, w których własne sprawstwo jest możliwe. Z drugiej strony, działanie jest autonomiczne wówczas, gdy tak krytycznie „usytuowany” podmiot działania po znalezieniu na gruncie własnego rozumu

²⁰ Por. np. Höffe [2003] s. 188-193, Nowak-Juchacz [2002] s. 45-48 oraz Krämer [2005] s. 13 (Krämer charakteryzuje „fakt rozumu” jako „źródłowe doświadczenie bycia zobowiązanym do czegoś”).

²¹ Kant [2002] s. 49. Por. także: Kant [2001a] s. 64.

ogólnego wyznacznika kierunku jego samowoli, bezwzględnie podda się jego konsekwencjom, co da faktyczną gwarancję eliminacji ryzyka podlegania niewłasnym prawom.

Wniosek o autonomii posiada dwojakie uzasadnienie, w obu przypadkach odsyłające do nierozłącznego współistnienia wolności i tego, co normatywne (prawo, reguła praktyczna, norma działania etc.). Z jednej strony Kant respektuje semantyczne wymogi określenia „autonomia”, które (także etymologicznie) wskazują na suwerenne, samoistne czy niewymuszone (gr. *autoi*) nadanie sobie wyznacznika postępowania, reguły czy prawa (*nomoi*); z drugiej strony autonomia Kanta pokazuje, że wolność pozytywna rozumiana jako „wolność do”, jako *principium* etycznie relewantnego działania, odcina się od „anarchistycznego” rozumienia wolności – od całkowitej dowolności w wyborze tego, co praktycznie pożądane²². To pozwala na uznanie tak pojętej autonomii za fundament etyki opartej na rozumnej wolności. Kant pisze: „Autonomia woli jest właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem [...]. Zasada autonomii brzmi więc następująco: nie należy wybierać inaczej, jak tylko tak, żeby maksymy własnego wyboru były zarazem w tej samej woli zawarte jako ogólne prawo”²³. W tym miejscu podkreślony zostaje praktyczny sens samego terminu, warunki pomyślenia samej idei autonomii zostają pominięte ze względu na rolę, jaką autonomia w ogóle pełni. To umożliwia dwojakie jej dookreślenie, które ma miejsce w *Tugendlehre*. Ze względu na praktyczny kontekst wolności Kant mówi o „eleuteronomii” (*eleutheroi* – gr. wolny)²⁴, zaś przez wzgląd na rozumny charakter tej wolności – o „antroponomii”²⁵. Własne prawodawstwo – wynik powyższego stwierdzenia – musi zatem spełniać wymogi reguły uniwersalizacji, żeby nadawać się jako podłoże etyki. Etyka jednak, żeby mogła wystąpić jako pełnoprawna dziedzina

²² Na możliwość takiej (nieuzasadnionej) interpretacji autonomii zwrócił uwagę np. Rawls. Por. Rawls [1994] s. 702.

²³ Kant [2001a] s. 57.

²⁴ Kant [2005] s. 45.

²⁵ *Tamże*, s. 75. Widać tu wyraźnie nawiązanie do Arystotelesowskiej tezy antropologicznej, mówiącej o rozumie jako wyróżniku człowieka w ogóle: *zoon logon echon* – por. np. Schnädelbach [2001d] s. 11.

filozoficzna, musi mieć jeśli nie jasną koncepcję wolności, to przynajmniej wobec problemu wolności – zając określone *stanowisko*.

Kant zakłada wolność „w porządku przyczyn sprawczych”, żeby w „porządku celów” uznać człowieka za podległego prawu moralnemu. Ale zachodzi też relacja odwrotna: prawo moralne posiada swą ważność, a więc wolność zostaje uznana za „dowiedziona”: „[...] albowiem wolność i własne prawodawstwo woli są obydwoma czymś autonomicznym, są więc pojęciami zamiennymi, ale właśnie dlatego żadnego z nich nie można użyć do wyjaśnienia drugiego, do jego uzasadnienia [...]”²⁶. W tym miejscu pojawia się paradoks: etyka Kanta skonstruowana wokół pojęć obowiązku i powinności posiada usprawiedliwienie w tożsamości autonomii i wolności opartej na prawie (powinność). Obydwoma momentami odwołują się do trybunału rozumu, który pozostaje bezwarunkową instancją.

Bezwarunkowość pochodzi z zaznaczonego na wstępie dualizmu (powinność jest efektem empirycznego kontekstu norm rozumowych). Praktyczny dualizm znajduje rozwiązanie w postaci idei samoprzymusu. Stąd zaś pochodzi (osławione) Kantowskie pojęcie obowiązku: metodyczny porządek *Krytyki praktycznego rozumu* karze Kantowi wyjaśnić istotę kategoryczności imperatywu w następujący sposób – człowiek pozostaje istotą, którego wola podlega „potrzebom i zmysłowym pobudkom” a „[...] prawo jest bezwarunkowe. Stosunek takiej woli do tego prawa jest zależnością, noszącą nazwę zobowiązania i oznaczającą zniewolenie do czynu, chociaż jest to jedynie zniewolenie przez sam rozum i jego przedmiotowe prawo. Czyn zaś taki nosi nazwę obowiązku [...], który może być nazwany wewnętrznym, lecz umysłowym przymusem”²⁷.

W perspektywie autonomii Kant mówi tu o „autokracji” rozumu: jako osoby ludzkie, jako istoty skończone prawo moralne możemy wypełnić tylko wtedy, gdy „[...] jesteśmy władni opanować te nasze skłonności, które opierają się obowiązującym normom”²⁸. Kantowi nie idzie o deprecjację czy całkowite potę-

²⁶ Kant [2001a] s. 66.

²⁷ Kant [2002] s. 48. Por. również Kant [2001a] s. 56: „Obiektywna konieczność czynu [wynikającego ze zobowiązania – przyp. P. M.] nazywa się *obowiązkiem*”.

²⁸ Kant [2005] s. 51.

pienie zmysłowości i cielesności²⁹ (jak to niekiedy próbuje się jego etyce imputować), lecz podkreślenie roli rozumu jako źródła prawomocności zobowiązań moralnych i (krytycznej) etyki w ogóle. Od strony rozumu powinność oznacza – jak to słusznie zauważa F. Ricken w bardzo wnikliwej analizie imperatywu kategorycznego³⁰ – urozmniejszoną chęć: rozumowe zapośredniczenie chcenia³¹. Dla Kanta chcenie stanowi wyraz (transcendentalnej) dyspozycji do bycia „praktycznym” podmiotem w ogóle, jednak bez rozumnego prawidła, dzięki któremu chcenie daje się odczuć jako powinność, czy zobowiązanie – pozostaje ono czysto psychologicznym (biologicznym) odczuciem możliwości działania, wolnym od jakichkolwiek pozytywnych określeń. Kant wie, że trudność tkwi w samej idei wolności opartej na obowiązku, jednak stwierdza, że przymus wynikający z idei obowiązku odsyła wyłącznie do rozumu – („przedstawienie obowiązującej normy”) jako instancji uzasadniającej i – jedynej to uzasadnienie dać mogącej³². Rozum nie oznacza tu bytu zewnętrznego czy też – boskiego względem człowieka, ale immanentny *modus* ludzkiego istnienia. Żeby niesprzecznie mówić o przymusie w kontekście wolności na gruncie etyki, rozumu inaczej pojmować nie można i Kant jest tego świadom. Rozszczepienie, które jest skutkiem dwuaspektywności podmiotu praktycznego oznacza potwierdzenie jego moralnej tożsamości.

V. Racionalne uzasadnianie: antropologiczny wymiar autonomii jako podstawa jej etycznego sensu

Problem autonomii jednakże nie wyczerpuje się w filozofii Kanta w powyższej rekonstrukcji teorii z *Uzasadnienia* i *Krytyki praktycznego rozumu*. Uchwycenie samej rozumowej zasady, określającej wolność opartą na prawie, nie wyczerpuje

²⁹ Por. Kant [1993] s. 82: „Naturalne skłonności, rozpatrywane same w sobie, są dobre, tzn. nie zasługują na potępienie. Chęć wyplenienia ich byłaby nie tylko czymś daremnym, ale także szkodliwym i nagannym. Trzeba je raczej poskromić, tak żeby się nawzajem nie ścierały, lecz utworzyć mogły zgodną całość, zwaną szczęśliwością”.

³⁰ Ricken [2001] s. 97.

³¹ To najwyraźniej stanowi podłoże Kantowskiego rozróżnienia woli w sensie *Willkür* i woli jako *Wille*; przeoczenie różnicy między tymi terminami powoduje translatorskie kłopoty, z jakimi borykała się większość tłumaczy dzieł Kanta (Por. także Kant [2005] s. 76 i n., przypis tłumacza).

³² Por. Kant [2005] s. 47.

kantowskiej filozofii wolności³³. Na podstawie przywołanego wyżej ustępu dotyczącego wolności pozytywnej i negatywnej można było stwierdzić, że zanim Kant wskazał podstawę określającą wolę, podmiot, który był jej nosicielem, znajdował się w *warunkach autonomii*.

W najważniejszych punktach zrekonstruowana metoda *Krytyki praktycznego rozumu* (a zręby tej metody obecne są już w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*) – stanowiąca transcendentalne badanie, które ma odkryć podstawy formułowania prawomocnych sądów moralnych (wolność) przez określenie zdolności rozumu do bycia prawodawczym (autonomia) po ujawnieniu *explicite* formuły prawa jako maksymy wszystkich maksym³⁴ – posiada swoisty rys, który stanowi bezpośredni wynik samej dedukcyjnej drogi uzasadniania: „[...] a mianowicie [...] pojęcie dobra i zła musi być wyznaczone nie przed prawem moralnym (którego podstawę, jak się pozornie może wydawać, musiałoby nawet stanowić), lecz dopiero po nim i przez nie”³⁵. Cała koncepcja etyki Kanta opiera się na tym krytycznym założeniu.

Do dziedziny metaetyki zaliczyć jednak należy odpowiedź na pytanie, jak w ogóle jest możliwe pojęcie tego, co dobre. Jeżeli dziedzina filozoficzna przyjmuje *ad hoc* pewną koncepcję dobra, to pociąga to dwie bezpośrednie konsekwencje, skazujące ową etykę na dogmatyzm: po pierwsze, taki niekrytyczny zabieg dobro uznaje za dobre ze względu na arbitralne założenie („widzimisię”); po drugie – metoda *ad hoc* oznacza przekreślenie możliwości uzasadnienia prawomocności tego dobra i sądów praktycznych. To, co zostaje uznane za dobre i moralne, jest takie tylko dlatego, że takie właśnie jest... (*scil.* – że za takie zostało uznane). Pytanie o to, czy jest ono dobre w prawomocny sposób, zostaje pominięte już ze względu na sam *modus* twierdzenia: nie ma możliwości sprawdzenia, czy owo dobro jest zasadne, tzn. czy nie grozi mu odrzucenie – na przykład z powodu uznania go przez kogoś za relik, czy rodzaj mitu. Dokładnie tak rzecz się ma z

³³ Gdyby tak rzeczywiście miało być, to Kant nie wnosiłby wiele więcej ponad utożsamienie wolności z prawem, wywodzące się od Rousseau, od którego zresztą królewiecki myśliciel tę ideę najprawdopodobniej przejął. Por. Höffe [2003] s. 183 oraz Rawls [1994] s. 352.

³⁴ Sformułowaniem tym odwołuję się do schnädelbachowskiego określenia rozumu jako „perspektywy wszystkich perspektyw” Por. Schnädelbach [2001d] s. 21.

³⁵ Kant [2002] s. 74 (podkr. aut.).

krytyczną metodą obraną przez Kanta w przypadku jego ugruntowania (uzasadnienia) moralności.

W tym miejscu warto przytoczyć – o dużej mocy heurystycznej dla niniejszych rozważań – wzorcowe *exemplum* sprzeciwu wobec zewnętrznego uzasadniania etyki w ogóle, jakie reprezentuje J. Filek. Jest on świadomy tego, że uzasadnienie dobra postawi tego, kto dobro uzasadnia, poza jego prawomocnością (choćby czysto metodologicznie). Według Filka samo uzasadnienie dodatkowo sprawi, iż wypełnienie obowiązku moralnego dokona się ze względu na uzasadnienie – nie zaś ze względu na samo dobro³⁶. Abstrahując od drugiego wniosku³⁷ można to, co zostało tu wyrażone, przedstawić na gruncie filozofii Kanta: przyjęcie koncepcji dobra przed ustanowieniem prawa moralnego oznacza, że nie zostało dokonane rozróżnienie na empiryczne i rozumowe „podstawy determinowania” woli. Określenie czegoś jako dobrego w ogóle może nastąpić tylko dzięki rozumowi; w niniejszej sytuacji następuje więc także dzięki rozumowi, ale – skoro nie padło rozróżnienie na reguły mające podstawę tylko w rozumie i reguły takiej podstawy nie posiadające – nie ma on udziału w określeniu źródła (podstawy) dobra. Kant stwierdza, że to, co pozarozumowe – ma genezę w przyjemności/przykrości, a więc to, co dobre, określone za pomocą pojęć „empirycznych” (czyli tego, co pozarozumowe) w takiej metodzie, ustanawia regułę postępowania etycznego wtórnie względem tego dobra, czyli według wyводу Kanta – przekreśla samą możliwość pomyślenia dobra jako praktycznie pełnowartościowego prawa (imperatyw kategoryczny), ponieważ nie daje gwarancji jego rozumowości. Kant posługuje się tu *implicite* podziałem zasad na formalne i materialne oraz

³⁶ Por. Filek [2001] s. 366 (podkr. aut.): „Fałszywa [...] jest sama idea racjonalnego uzasadniania źródłowych fenomenów etycznych. Nie ma i nie może być żadnego «racjonalnego uzasadnienia» etyki. Uzasadnienie takie, gdyby się powiodło, zniósłoby etyczność jako kwalifikację ludzkiego sposobu bycia. Ogarnięci obsesją uzasadnienia etyki akademicy luminarze tej dyscypliny nie mają świadomości tragicznych konsekwencji tej obsesji. [...] Nie rozumieją, że już sama intencja uzasadnienia znosi etykę jako etykę. [...] racjonalne dowiedzenie komuś [...], że *powinien* postępować *etycznie* [...] nigdy nie może doprowadzić do tego, by postępował on rzeczywiście etycznie. Bowiem właśnie wówczas, gdyby się to powiodło, nie postąpi on *etycznie*, [...] *lecz* ze względu na przedłożone mu racjonalne uzasadnienie. [...] Oto paradoks etyki. Uzasadniając dobro, można je jedynie pomniejszyć, a wręcz obrazić. Etyka jest zasadniczo domeną możliwości”.

³⁷ Wniosek ten został wyciągnięty błędnie (pomyłka wynika z niezrozumienia roli i statusu samego uzasadnienia). Kwestię relacji uzasadniania i moralności poruszam w swojej pracy: Makowski [2005].

rozumnością podstawy prawa jako warunkiem autonomicznej etyki (oraz warunkiem pomyślenia owego prawa jako takiego, które spełnia wymogi etyki jako teorii). „[...] *nie pojęcie dobra jako przedmiotu wyznacza i czyni możliwym prawo moralne, lecz odwrotnie: dopiero prawo moralne wyznacza i czyni możliwym pojęcie dobra, o ile ono bezwzględnie na tę nazwę zasługuje*”³⁸.

Bez ujawnienia zrekonstruowanych tu warunków możliwości bycia podmiotem etycznym etyka w ogóle traci swój ściśle filozoficzny status. Przyjęcie za imperatyw twierdzenia o potencjalnej generalizowalności reguły (maksymy) mojego postępowania (np. w postaci traktowania bezwzględnie każdego człowieka zarazem jako absolutny cel, nigdy tylko jako środek, instrument) na podstawie samego uczucia czy arbitralnej decyzji oznacza, że „wówczas ten obowiązek nie byłby podyktowany przez rozum, lecz przyjęty jako taki tylko instynktownie, a zatem na ślepo”³⁹. A więc: „Aby uznać coś za dobre, muszę zawsze wiedzieć, czym ma być dany przedmiot, tj. muszę posiadać o nim pewne pojęcie”⁴⁰. Bez ustanowienia „reguł” mówiących, czym dobro jest i co jest dobre nie sposób określić, że dobro posiada swą ważność.

Kantowska procedura krytycznego traktowania moralności metodologicznie oznacza (jako implikacja samej idei uzasadnienia w etyce), że etyka i moralność jako źródła zobowiązania i powinności zajmują pewną „przestrzeń” w granicach racjonalności. Granice te są szersze niż granice samej moralności i etyki. Droga uzasadniania zawiesza w sposób metodyczny ważność sądów o dobru po to, żeby wyeliminować te sądy, które są w metodzie racjonalnej nieuprawnione. Pozwala to wskazać te sądy, których roszczenie do ważności jest zasadne. Owo zawieszenie posiada dwa aspekty: po pierwsze, gwarantuje czystość i bezwzględną ważność reguł praktycznych i to właściwie stanowi pierwszy podstawowy cel uzasadnienia w etyce: wykluczyć nierozumność ze sfery praktycznej i wskazać jasne reguły, które praktykę będą regulowały. Drugi aspekt procedury uza-

³⁸ Kant [2002] s. 75 (podkr. – P.M.).

³⁹ Kant [2005] s. 43. Widać, że wspomniany ostry sprzeciw Filka zdradza zatem deficyt metody krytycznej przy filozoficznym rozpatrywaniu moralności, choć jednak wyraźnie wskazuje na duże poczucie moralne autora.

⁴⁰ Kant [1986] s. 67.

sadniania polega na tym, że sam moment racjonalnego uzasadnienia odbiera wszelkim sądom etycznym ich ważność – do momentu, w którym się okaże, jakie sądy mogą mieć roszczenie do ważności na gruncie etycznym. Dla niniejszych rozważań oznacza to, że sama droga i metoda, którą przyjmuje Kant oznacza już *implicite* autonomię⁴¹. Warunki dla autonomii stwarza sama racjonalna metoda (*scil.* racjonalność w ogóle), określająca, kiedy powinność nabiera cech etycznych. Droga, jaką obiera Kant, posiada *sensu stricto* racjonalny charakter: co oznacza, że autonomia przysługuje podmiotowi moralnemu – jako pewna dymensja antropologiczna – metodycznie już przed jego moralnością. Kantowska metoda posiada wymiar także negatywny (kolejna implikacja), co zostało wyrażone w *Religii w obrębie samego rozumu*. Wiąże się to ze stosunkiem Kanta do samej racjonalności.

VI. Racjonalność, autonomia a moralność. Problem zła radykalnego

Kantowskie określenia rozumu muszą mieścić się w ramach, wspomnianego na wstępie, systemowego dualizmu. *Nauka o cnocie* mówi o człowieku jako istocie rozumnej (*Sinnenwesen*): rozum określa gatunek ludzki jako jego pewna dyspozycja antropologiczna („cecha cielesnej istoty żywej”) oraz – jako istocie rozumowej (*Vernunftwesen*⁴²), której „[...] nie da się ująć zmysłami i można ją poznać jedynie w moralno-praktycznych stosunkach, w których niepojęta własność wolności ujawnia się poprzez wpływ rozumu na wolę jako wewnętrzną instancję normodawczą”⁴³. Istota ludzka, jako częściowo tylko rozumna, dalej zostaje określona dwoma epitetami, pochodzącymi ze słownika krytycznej epistemologii Kanta. Człowiek jest więc *homo phaenomenon* i przysługuje mu, jak to wyżej zostało przedstawione, wolność w sensie negatywnym. Jest jednak nie tylko istotą czysto zmysłową – posiada rozum, w myśli Kanta jest więc człowiek także (a nawet przede wszystkim) *homo noumenon*, człowiekiem wolnym w sensie pozytywnym. Zatem obydwie sfery, noumenalna i fenomenalna, oraz dwa aspekty racjonalności (*Sinnenwesen* i *Vernunftwesen*) im odpowiadające dowodzą,

⁴¹ Por. Schnädelbach [2001a] s. 182. Por. także Croitoru [2002] s. 210 i n.

⁴² Por. Kant [1986] s. 481 i n., przypis tłumacza.

⁴³ Kant [2005] s. 88.

że niezależnie od kontekstu – droga rozumowa jest w działaniu drogą wolności (pozytywnej lub negatywnej).

Religia w obrębie samego rozumu powyższą ideę w interesujący sposób dookreśla. Przez wyostrzenie wcześniejszej nauki o moralności, wyłożonej w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* oraz *Krytyce praktycznego rozumu*⁴⁴, dobitnie ukazuje, że wolność i pewna swoiście rozumiana autonomia przysługują człowiekowi pojętemu już jako *homo phaenomenon*. Ta „empiryczna”, źródłowa autonomia nie przekreśla jednak idei bycia rozumnym. Okazuje się, że autonomia przysługuje człowiekowi niezależnie od tego, czy kieruje się „przedstawieniami obowiązującej normy” (czy maksymy wybierane są zgodnie z ideałem *homo noumenon*). Stanowi to wyraźne doprecyzowanie idei wolności negatywnej z *Krytyki praktycznego rozumu* i sugeruje możliwość zła w ludzkiej naturze. Zdolność do kierowania się w postępowaniu maksymą zorientowaną na własny interes czy wręcz – na cudze nieszczęście oznacza bezpośrednio, że w ludzkiej naturze istnieje – niejako *a priori* względem zmysłów – swoiste zło, które *homo noumenon* musi „poskramiać”, ale samej możliwości jego wystąpienia wykorzenić nie może: „Dlatego jedynie w prawidle, które wola sama sobie wyznacza dla korzystania ze swej wolności, tzn. w maksymie, może leżeć podstawa zła; a nigdy w naturalnym popędzie albo w przedmiocie, który determinuje wolę poprzez skłonność”⁴⁵. Kant sugeruje, że możliwość wyboru złego czy dobrego postępowania dana jest – tu tkwi wspomniany *implicitny* sens szeroko rozumianej autonomii – przed przyjęciem prawa moralnego; możliwość ta stanowi niezbywalny element bycia człowiekiem w ogóle. Uwaga Kanta posiada sens także antropologiczny: „Kiedy [...] mówimy: człowiek jest z natury dobry, albo z natury zły, oznacza to tylko tyle: człowiek, ogólnie jako człowiek, posiada w sobie jakąś (niemożliwą do zbadania przez nas) pierwotną podstawę umożliwiającą przyjmowanie (*Grund der Annehmung*) dobrych albo złych (sprzecznych z prawem) maksym, przez to wyraża się równocześnie właściwość jego gatunku”⁴⁶. O tej „pierwotnej podstawie

⁴⁴ Por. Kant [1993] s. 82, przypis tłumacza.

⁴⁵ *Tamże*, s. 41.

⁴⁶ *Tamże*.

umożliwiającej przyjmowanie maksym” Kant w przypisie stwierdza, że jest ona „niezgłębiona”: „ponieważ przyjmowanie [maksym] jest wolne, jego podstawy (dlaczego przyjąłem złą, a nie dobrą maksymę) nie możemy szukać w żadnej naturalnej pobudce, lecz zawsze w pewnej maksymie; ta z kolei musi mieć także podstawę, ale poza maksymą nie powinniśmy i nie możemy wprowadzać żadnej podstawy determinującej wolną wolę – zatem w szeregu subiektywnych determinujących podstaw jesteśmy nieustannie odsyłani w nieskończoność wstecz, bez możliwości dotarcia do pierwszej podstawy”⁴⁷. Właśnie z tego powodu: „[...] odkąd tylko możemy skierować uwagę na nasz stan moralny, to zawsze stwierdzamy, że nie jest on *res integra* [rzeczą nieskalaną – przyp. P.M.], lecz musimy zaczynać od usunięcia zakorzenionego już zła z obszaru jego władania (lecz zło nie mogłoby się tam zadomowić, gdybyśmy nie przyjęli go do swej maksymy). Jest to pierwsze prawdziwe dobro, które może uczynić człowiek, wydobywając się ze zła znajdującego się w błędnej maksymie, czyli w samej wolności, a nie w skłonnościach”⁴⁸.

W tych kilku zdaniach streszcza się to, co późniejsi komentatorzy określili mianem „konceptji zła radykalnego”⁴⁹ i co „[...] wciąż grozi rozbięciem społeczeństwa”⁵⁰. Według myśli Kanta istnieje w człowieku swoista nadwyżka racjonalności nad moralnością i rozumem etycznym. Tej nadwyżki przekreślić się nie da, ponieważ funduje ona dopiero możliwość etyki jako takiej. Perspektywa uzasadnienia moralności bazuje właśnie na owej nadwyżce. Kontekst antropologiczny, jaki się tu pojawia, pozwala sprowadzić zrekonstruowaną tu dyspozycję bycia moralnym do bycia istotą świadomą i poczytalną w ogóle⁵¹, do możliwości refleksyjnego, odpowiedzialnego „panowania” nad własnym działaniem i w ogóle – istnieniem. Ale na samym tym antropologicznym poziomie: „[...] człowiek jest istotą moralnie nieokreśloną”⁵². Nadwyżka rozumu pozwala metodologicznie

⁴⁷ *Tamże*, s. 41 i n., przypis autora. Por. także Schnädelbach [2001e] s. 101 i n.

⁴⁸ Kant [1993] s. 82, przypis autora.

⁴⁹ Por. Symotiuk [1976], Jaspers [1968] (odsyłacz podaje za: Symotiuk [1976] s. 77).

⁵⁰ Kant [2000] s. 204.

⁵¹ Por. Siemek [1995] s. 111.

⁵² Symotiuk [1976] s. 73.

odebrać moralności jej bezwzględną ważność i – przez swoiste nadużycie władzy rozumowej – praktycznie uczynić ją narzędziem interesu własnego. „Zło [...] absolutne – bo będące zaprzeczeniem samej istoty człowieka jako istoty wolnej – występuje wówczas, gdy w naszych intencjach, a następnie w działaniu, maksymy moralne jawią się nie jako warunek osiągnięcia celów naturalnych, lecz jako środek, narzędzie”⁵³.

Możliwość zła niejako dowodzi racjonalności i samej (negatywnej) wolności. Wskazuje tym samym, że autonomia oznacza najpierw i przede wszystkim odpowiedzialność za zasady praktyczne; to zaś odsyła do tworzenia koncepcji racjonalności, jako warunku rozumnej praktyki.

VII. Interpretacja zła radykalnego przez pryzmat antropologiczny

Współczesna teoria racjonalności uznaje antropologiczny motyw „pierwotnej, niezgłębionej podstawy” za nieredukowalną przesłankę rozumności. Stanowi ona założenie, pozwalające krytycznie odnosić się do wszelkich przejawów myślenia, jako że jest „elementarnym warunkiem racjonalności w ogóle”⁵⁴. H. Schnädelbach w krótkim komentarzu do przytoczonego passusu dotyczącego podstawy wolnego przyjmowania maksym stwierdza, że wolność wyboru dobrej bądź złej maksymy stanowi „przywilej” istot obdarzonych rozumem, który decyduje o ich poczytalności, niezależnie od możliwości zła radykalnego. Posługując się habermasowskim określeniem, Schnädelbach mówi tu o „resztkowym decyzyonizmie”⁵⁵ całej filozofii moralnej autora *Krytyki czystego rozumu*: „[...] swoboda w wybieraniu maksymy, która wprawdzie nie odbiera imperatywowi kategorycznemu ważności supernormy moralnej, ale zawiesza jej stosowanie, nie pozwala na to, by owa supernorma zgodnie z modelem „transcendentalnej

⁵³ *Tamże*, s. 74.

⁵⁴ Por. Schnädelbach [2001d] s. 30 oraz np. artykuł S. Borzyma poświęcony filozofii rozumu w książce W. Welscha: Borzym [1997] s. 484.

⁵⁵ Por. Habermas [1976] s. 388 n. (cyt. za: Schnädelbach [2001b] s. 65). Zwrot ten – nawiązując do formuły C. Schmitta – sam w sobie mówi o tym, że racjonalność jako taka nie jest w stanie przesądzić całkowicie o bezwzględnej obowiązywalności norm rozumowych i że w najważniejszych kwestiach ostatecznie jesteśmy zdani na wybór.

doktryny władzy sądenia” a priori przesądzała o wszystkich przypadkach jej stosowania”⁵⁶.

Kantowska „władza sądenia” stanowi pomost łączący ogólne zasady rozumowe oraz praktyczne maksymy działania; szerzej – „środek spajający” filozofię teoretyczną i filozofię praktyczną „w jedną całość”⁵⁷: „Władza sądenia w ogóle jest władzą myślenia o tym, co szczegółowe, jako o czymś podporządkowanym temu, co ogólne”⁵⁸. Kant wskazuje jej dwa podstawowe *modi existendi*: „refleksyjną władzę sądenia” znajdującą to, co ogólne dla tego, co szczegółowe oraz – „determinującą”, która subsumuje to, co szczegółowe pod to, co ogólne⁵⁹. A więc dla niniejszego zagadnienia oznacza to zdolność całkowitego wyczerpania możliwych sytuacji praktycznego aplikowania prawa moralnego, danego w jego rozumowej samooczywistości jako „fakt”: po pierwsze, formalny imperatyw kategoryczny powinien powodować we władzy sądenia subsumcję każdej maksymy praktycznej (określającej „to, co szczegółowe” – konkretne działanie moralne) pod określoną zasadę ogólną, mogącą obowiązywać jako powszechnie, transcendentalnie ważna („to, co ogólne”) – tutaj władza sądenia ma charakter „determinujący”. Po drugie, władza sądenia w swej „refleksyjnej” postaci powinna na podstawie wszelkich możliwych zasad praktycznych (formalnie) wskazać istotę etycznie relewantnej praktyczności w ogóle w postaci supernormy czy ahistorycznej maksymy wszystkich maksym, którymi mogą się ludzie kierować w praktyce.

Jednak zgodnie z przytoczonym ustępem z *Religii w obrębie samego rozumu* pierwsza przynajmniej procedura, jako wynik determinującego *modi* „władzy sądenia”, okazuje się niemożliwa: Refleksyjna władza sądenia nie potrafi bezwzględnie przesądzić o wszystkich przypadkach stosowania kategorycznego imperatywu. „Przyjmowanie maksym jest wolne”, co oznacza, że stosowalność kategorycznego imperatywu może zostać zawieszona, gdyż nie istnieje całkowicie aprioryczna zasada, pozwalająca imperatyw kategoryczny egzemplifikować w

⁵⁶ Schnädelbach [2001e] s. 102 (podkr. – P.M.).

⁵⁷ Por. Kant [1986] s. 19-23.

⁵⁸ *Tamże*, s. 24.

⁵⁹ Por. *tamże*.

każdych warunkach (nie ma możliwości wykazania ścisłego, bezpośredniego związku każdej maksymy z imperatywem kategorycznym, a więc – przejścia między wszystkimi szczegółowymi maksymami a ogólnym prawem rozumu). Schnädelbach trafnie spostrzega: „W samym pojęciu normy zawiera się supozycja, że faktycznie można od niej odbiegać, podobnie jak pojęcie reguły podpowiada, że dopuszcza ona wyjątki; faktyczne zatem odejście od niej nie stanowi problemu”⁶⁰. Wolność wyboru, zakładająca w ogóle możliwość samodzielnego uczynienia się istotą moralną (i fundująca w ogóle możliwość etyki jako takiej), wynika z samej racjonalnej struktury podmiotowości, z antropologicznego przywileju bycia racjonalnym i jego „niezglębionej podstawy”; z tego względu: „[...] nie ma «faktu czystego praktycznego rozumu», lecz w najlepszym razie «fakt historycznego praktycznego rozumu», który sam jest faktem historycznym”⁶¹. Ów fakt więc posiada swą obowiązywalność w nader wąskim zakresie: zakresie, który określa istotę moralności istot historycznych.

Powracając do początkowej idei obecnej w *Tugendlehre*, można przypomnieć trudność, z jaką borykał się Kant: „[...] ten, który zobowiązuje (*auctor obligationis*) w każdej chwili może uwolnić zobowiązanego (*subiectum obligationis*) od zobowiązania (*terminus obligationis*); tak więc (gdy oba są jednym i tym samym podmiotem) nie jest on wcale związany obowiązkiem, który na siebie nakłada. To zaś zawiera sprzeczność”⁶². Rozwiązanie jest dualistyczne: Kant wskazuje na źródłowo dwojaki sens bycia rozumnym: sens normatywny oraz sens deskryptywny (konstatacja dyspozycji antropologicznej). Perspektywa rozumowa, owocująca wolnością metodycznie przed zasadami etycznymi dzięki koncepcji uzasadnienia moralności w warunkach autonomii – stanowi wystarczający wskaźnik, że autonomia nie może być pojmowana wyłącznie od strony normatywnej, jak to zazwyczaj ma miejsce, ale również od strony deskryptywnej (którą to perspektywę wprowadza idea uzasadnienia w etyce). Obydwa elementy składają się przeciw na rozum etyczny.

⁶⁰ Schnädelbach [2001e] s.100 i n.

⁶¹ *Tamże*, s. 101.

⁶² Kant [2005] s. 87.

Ekspozycja metodycznie pierwotnego sensu autonomii i wolności zmienia wymowę zrekonstruowanego tu sposobu ich zasadniczo etycznego rozumienia, co nie oznacza jednak, że tracą one swą teoretyczną doniosłość. Na podstawie zasugerowanej perspektywy, wprowadzającej historyczność (a nawet okazjonalność) „faktu rozumu” nie neguje się samego faktu, lecz jego (ahistoryczną) bezwzględność, absolutną obowiązywalność. Normatywny sens racjonalności wskazuje, że historycznie dana świadomość moralna jest ujawnieniem samej „podstawowej rozumnej struktury podmiotowości”. Powyższe uwagi nakazują jednak podkreślić, że ta rozumna struktura zasadniczo nie jest czymś danym *a priori*, lecz – tylko jako postulat, którego realizacja oznacza, że w sensie normatywnym „bycie wolnym jest [...] tylko możliwością”⁶³. Ta możliwość jednak oznacza (jako implikatura deskryptywno-antropologicznego wymiaru bycia rozumnym), że na nas, *animalia rationalia*, spoczywa ciężar „[...] współodpowiadania za zasady powinności, którym czujemy się podporządkowani, ponieważ ich treść w sposób istotny zależy również od naszego kontyngentnego życia jako istot moralnych”⁶⁴ – wynika to z przesłanek antropologicznych.

Kaniowski słusznie zauważa, że skończoność, historyczność istot rozumnych implikuje fakt, że jeśli mają one być moralne i wolne ku dobru (tj. nie przyjmować radykalnie złych maksym), to muszą one akceptować także historyczne postulaty rozumu, czyli to, co w danej chwili społeczeństwo uznaje za słuszne: „Postulaty owe przybierają postać bezwzględnej powinności moralnej”⁶⁵. A więc: „Jeśli uważamy się za istoty rozumne, to musimy również uważać się za możliwych adresatów prawa rozumu”⁶⁶. Tak więc perspektywa czysto rozumowa nie wskazuje niczego innego, jak właśnie normatywną wartość samej idei moralnego zobowiązania, mającego swój fundament w imperatywnej postaci praktycznych reguł rozumu.

⁶³ Kaniowski [1994] s. 314.

⁶⁴ Schnädelbach [2001e] s.101.

⁶⁵ Kaniowski [1994] s. 314.

⁶⁶ Konhard [1986] s. 177 (cyt. za: Kaniowski [1994] s. 314).

Czysta postać rozumu historycznego stanowi *contradictio in adiecto*: nie ma możliwości praktycznego uwolnienia rozumu od wszelkich postaci jego „faktów” (także tych złych). Podporządkowanie się zasadzie praktycznej może i musi odbywać się na jego gruncie w sposób wolny i autonomiczny (a więc przyjmuje się do pewnego stopnia możliwość realności „zła radykalnego”). Oznacza to bezpośrednio pokrewieństwo tego, co Kant nazywa samowolą oraz istotą rozumną (*Sinnenwesen*) z samą antropologiczną przesłanką bycia racjonalnym (tj. „niezglębną podstawą przyjmowania maksym”). Wola czysta w tym kontekście stanowiłaby rodzaj praktycznego sublimatu, który „faktycznie” zostaje odkryty i którego prawa uzyskują swą prawomocność na gruncie historycznej, „samowolnej”, autonomicznej jednak po uznaniu ważności tego rodzaju „faktu”, postaci rozumu.

VIII. Heurystyczna moc autonomii w sferze praktycznej

Kantowska forma rozumu praktycznego – wola (*Wille*) – ukazuje rozumność przyjmowania imperatywów praktycznych bez wikłania rozumu w heteronomię. Czysto racjonalna perspektywa, uwolniona od praktycznego kontekstu działania, wyłącznie kognitywnie nakazująca bezwzględną obowiązywalność reguł, oznacza właśnie zapoznanie samego racjonalnego momentu tworzenia tych reguł. Dał się on dostrzec w kilkakrotnie już wspomnianym tu fragmencie o „niezglębnym podstawie” przyjmowania maksym. Ścisłe etyczny sens wyboru reguł działania odsyła do kantowskiej postaci rozumnej woli, która stanowi jedyną podstawę dobrowolnego przyjmowania reguł o powinnościowym charakterze. Schnädelbach w nawiązaniu do koncepcji Kanta spostrzega: „Normy rozumu są schematami rozumnego *wiązania* woli. Nie staną się one zasadami heteronomicznymi tylko wtedy, kiedy *sama rozumna wola* będzie je mogła przedstawić jako schematy *rozumnego wiązania woli*. To jest jądrem koncepcji Hobbesa i Rousseau, zgodnie z którą wszelkie dające się rozumnie uprawomocnić zobowiązanie, które nie polega na zewnętrznej przemocy, jest w ostatecznym rozrachunku samozobowiązaniem, tzn. *autonomicznym* związaniem woli przez nią

samą. [...] Normy normują bez heteronomii wyłącznie tam, gdzie zostają *uznane* nie tylko *kognitywnie*, ale również dobrowolnie *praktycznie*"⁶⁷.

Uwaga ta opiera się na dwojakim sposobie pojmowania woli przez Kanta – subiektywna, arbitralna *Willkür* i obiektywna, rozumna *Wille* – i relacji jaka między tymi „biegunami” jednej praktycznej władzy rozumowej zachodzi. Dualność ta u Kanta opiera się na dualizmie metafizycznym, lecz praktyczny sens, tak, jak to wydobywa niemiecki kontynuator myśli Adorno i Habermasa, pozostaje aktualny, niezależnie od konotacji metafizycznych, gdyż w swym zasadniczym kształcie bazuje na dualizmie faktyczności („byt”) i normatywności („powinność”), na deskryptywnej konstatacji racjonalności i racjonalności normatywnej pojętej jako projekt (rozumność). Dla Kanta podstawowym problemem była heteronomia, jaka pojawia się, gdy zostaje przeoczony normatywny sens racjonalności (por. *Vernunftwesen, Wille*); można się o tym przekonać, przywołując krytykę empirycznych pobudek woli; uwaga Schnädelbacha ujawnia drugą możliwość heteronomii, która pojawia się, gdy zapoznane zostanie antropologiczne założenie o pierwotnej zdolności do bycia praktycznym, które Kant wyraził we wspomnianym fragmencie z *Religii w obrębie samego rozumu*. *Wille* sama może zostać źródłem heteronomii, gdy będzie rozpatrywana niezależnie od swego praktycznego wymiaru – *Willkür*. Dualizm Kantowski rozwiązuje problem zarówno w przypadku zniewolenia rozumu przez zmysły, jak – zmysłów (dobrowolność płynąca z *Willkür*) przez odgórny nakaz rozumowy (*Wille*). Oznacza to bezpośrednio praktyczne znacznie i heurystyczną moc rozwiązywania przez autonomię problemów w sferze praktycznej.

Jeden z amerykańskich współczesnych krytyków praktycznej myśli królewieckiego filozofa, A. Wood, stanowi przykład, jak jednostronna interpretacja wypacza pojęcie autonomii i prowadzi do jego niesłusznego odrzucenia. Idea Kantowskiej autonomii zakłada, że sferę praktyczną należy pojąć jako miejsce realizacji projektu jej spełniania i poprawy. Praktyka rozpatrywana *hic et nunc* opiera się na realizacji partykularnych interesów (samowola), ale może być wyobrażona w postaci lepszej niż jest, co ma swe źródło w rozumie (wola czysta);

⁶⁷ Schnädelbach [2001a] s. 188.

Wyobrażenie praktycznego ideału stosunków społecznych pojawia się na gruncie realnych (często wypaczonych) relacji intersubiektywnych. Jeżeli człowiek dobrowolnie przyjmie roszczenia (tj. normatywne, projektujące treści) zawarte w wyobrażeniu normatywnego porządku – wówczas autonomia pozostanie nienaruszona pomimo powinnościowego charakteru, jaki posiadają roszczenia rozumu praktycznego.

Przymus jest efektem świadomej decyzji, wyboru – nie przekreśla autonomii podmiotu, lecz z niej wynika.

Można tu powtórnie przywołać sformułowanie F. Rickena: powinność oznacza urozuńnione chcenie. W tym sensie podmiot jest sam źródłem prawomocności prawa, jak i adresatem powinności: „I am both the giver of the law and the one who obeys it. But the problem is that it looks like I cannot say both these things. For if the law is to be a law of autonomy, then I must regard the moral law as *my* law, given by *my* will. I must therefore identify *my* will as the will which gives the law, and any volition which resists obeying it must be regarded as other than mine, as alien to me. If the law is an expression of my freedom, then *my* will cannot be constrained by it; if it were, then acting according to the law would no be freedom for me, but constraint. Yet this relation of being constrained by the law (of being unfree in relation to it) is precisely the relation in which I must stand to the law if I am to experience it as a *law* for me at all”⁶⁸.

Przeoczenie dobrowolności, o której wspomniał Herbert Schnädelbach, a który to element u Kanta jest wyraźnie zawarty w podstawowym wymiarze podmiotowości – w jej samowoli (*Willkür*) – skazuje podmiot na heteronomię. Wprowadza ją przymus, który pojawia się przy przyjęciu koncepcji zewnętrznie względem ludzkiego „ja” pojętego rozumu, jako źródła tego, co prawomocne. W metafizycznym języku Kanta: człowiek postępuje autonomicznie wówczas, gdy jako zmysłowa istota zgadza się wypełniać wymogi, jakie stawia mu intelligibilny, bezwarunkowy nakaz normatywny.

⁶⁸ Wood [1999] (podkr. aut.).

IX. Racjonalność i autonomia „radikalna”

Tak przygotowany grunt teoretyczny pozwala zrozumieć przytoczony na wstępie problem (pozornej) wewnętrznej sprzeczności obowiązku względem siebie. Rozumność autonomii implikuje odpowiedzialność za to, co uznajemy za powinność. Jednakże sama idea obowiązku, od strony praktycznej, nie pozwala rozpatrywać procedury uzasadniania, czysto racjonalnego podejścia do norm praktycznych jako podstawy pozwalającej praktycznie (z konsekwencjami dla historycznych istot rozumnych), realnie zawiesić bezwzględną prawomocność prawa moralnego, które zostało w sposób wolny uznane praktycznie. Uzasadnienie moralności pozwala metodycznie zawiesić prawomocność prawa moralnego, lecz nie daje podstaw ku temu, żeby podważyć jego praktyczną ważność, jeżeli została ona *dobrowolnie* uznana. Tak pojęta autonomia oznacza, że dwoisty autowizerunek podmiotu – jako zobowiązującego i zobowiązanego jednocześnie – jest warunkiem jego moralnego samopoznania i moralnej tożsamości, których korzenie tkwią w moralnym sumieniu.

Sumienie według Kanta jest „[...] świadomością *wewnętrznego trybunału* w człowieku [...]. Ta władza, która stoi w nim na straży obowiązujących norm, nie jest czymś, co on sam (z własnego wyboru [= *willkürlich* – P.M.]) wytwarza, lecz należy do jego istoty”⁶⁹. Swą moc praktyczną sumienie uzyskuje dzięki obiektywnemu charakterowi tej (normatywnej) istoty: „Byłoby [...] niedorzecznością przedstawiać sobie sąd, w którym oskarżany przez swoje sumienie jest tą samą osobą, co sędzia; bo przecież wtedy oskarżyciel zawsze by przegrywał. – Tak więc sumienie człowieka przy wszystkich obowiązkach musi przedstawiać sobie jako sędziego jego czynów kogoś innego (niż człowiek w ogóle, tzn.) niż on sam, jeżeli nie ma pozostawać ze sobą w sprzeczności. Ten inny może być pewną osobą realną, ale także osobą czysto idealną, którą wytwarza sobie sam rozum”⁷⁰. Tak fenomenologicznie opisana struktura sumienia opiera się na imperatywności prawa, jakie człowiek nadaje sobie na mocy swej czystej woli, a które dobrowolnie, autonomicznie przyjmuje jako samowola. Perspektywa etyczna, ukazująca bez-

⁶⁹ Kant [2005] 110 i n.

⁷⁰ *Tamże*, s. 111.

względna ważność tego, co normatywne względem tego, co faktycznie dane, nie pozwala zawiesić tej prawomocności w jej kontekście (historycznej) praktyki społecznej. „Inny”, o którym Kant pisze, jest normatywnym derywatem realnych warunków społecznych, który dzięki swej „idealności” posiada etyczną ważność.

Koncepcja sumienia u Kanta nie stoi w sprzeczności z koncepcją autonomii, także po historystycznej poprawce całej koncepcji filozoficznej. Rozumowy punkt widzenia, z którego i tu Kant nie rezygnuje, mówi o źródle *ważności* powinności, wskazując właśnie na rozum. Nie jest on instancją zewnętrzną względem podmiotów, określa jednakże etykę intersubiektywnie, naznaczając koncepcję autonomii tym, co obiektywne.

Wprowadzony we wstępie do niniejszej pracy horyzont „historystycznego oświecenia” nie pozwala jednak uznać za aktualne i wartościowe wypowiedzi Kanta w rodzaju takich, które wszelkie przejawy działalności rozumu każą obarczać odpowiedzialnością „[...] którą ponosimy przed różną od nas samych, ale obecną w naszym najgłębszym wnętrzu świętą istotą (moralnie normodawczym rozumem)”⁷¹, ponieważ jest akurat odwrotnie: normy moralne w szerokiej racjonalnej perspektywie mogą i powinny podlegać jeśli nie restrykcyjnej kontroli, to przynajmniej krytycznej obserwacji ze strony rozumu (to racjonalność powinna kontrolować moralność – nie odwrotnie).

„Resztkowy decyzyjizm” u Kanta – polegający na tym, że w ostatecznym rozrachunku w kwestii moralności człowiek musi przyjąć, że o słuszności moralności decyduje racjonalny wybór, a nie sam rozum – uwypukla wagę jego koncepcji autonomii. Jej wartość polega na tym, że uświadamia ona człowiekowi jego *wolność całkowitą*, jest więc ona autonomią „radykalną”. Reasumując: autonomia w filozofii praktycznej określa podmiotowość nie tylko wówczas, gdy podmiotowość spełnia swój obowiązek, lecz także wówczas, gdy postępuje do tego, co nakazane wręcz przeciwnie. Powoduje to, że autonomia posiada dwa wymiary – pozytywny i negatywny.

Autonomia jako zasada etyki oznacza całkowitą niezależność od instancji zewnętrznych w określaniu zasady będącej normą działania; krótko – człowiek

⁷¹ *Tamże*, s. 112.

jako człowiek nadaje sobie sam normę, która będzie określała dobro jego ludzkiego działania. Tak pojęta autonomia może stanowić *implicite* u Kanta już dobro, zatem ta jej strona ma wymiar pozytywny. Perspektywa etyczna dostrzega jednak negatywny wymiar autonomii, co Kant wyraził w postaci swej teorii „zła radykalnego”. Autonomia ze swej istoty jest implikacją antropologicznej podstawy bycia podmiotem racjonalnym. Rozum wolny od emocjonalnych wpływów (np. „uczucia moralnego”⁷²) może przyjmować maksymy w całkowicie suwerenny sposób, ponieważ w ostatecznym rozrachunku to on sam jest podstawą możliwości swego etycznego określenia. Ów „moment” stanowi dla teorii racjonalności warunek bycia racjonalnym podmiotem w ogóle, jednak potraktowany jako autonomia niezależnie od kontekstu etycznego wprowadzi potencjalnie zło w obręb rozumu, ponieważ rozum sam z siebie nie może wyłonić żadnych norm (motyw obecny u Adorno⁷³). Tu tkwi źródło samoograniczenia autonomii; podkreślić jednak należy, że autonomia jako idea – niezależnie już od tego, czy zostanie ujęta po kantowsku, czy nie – jest pojęciem moralnym, a więc wyciąganie wniosków z tego, co autonomia (transcendentalnie) zakłada, musi mieć konsekwencje moralne.

W kontekście powyższych rozważań widać wyraźnie, że jeśli krytyczny punkt widzenia pozwala wytknąć Kantowi ahistoryczną metodę w filozofii moralności, to uważna, wyważona interpretacja etyki królewieckiego myśliciela umożliwia wydobycie tego, co w niej rozumne i aktualne. Etyka Kanta nie musi być pojmowana jako zawężająca autonomię do moralności, lecz przeciwnie – jako ta, która zakłada „radykalną” autonomię jako jej warunek.

⁷² Por. *tamże*, s. 68.

⁷³ Por. Adorno [1986] s. 337.

Bibliografia

- Adorno [1986] – Th.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, WN PWN, Warszawa 1986.
- Blackburn [1997] – Hasło: *Autonomia*, przeł. P. Dziliński, w: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. naukowa J. Woleński, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- Borzym [1997] – S. Borzym, *Wolfgang Welsch: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. V, WN PWN, Warszawa 1997.
- Croituru [2002] – R. Croitoru, *Freedom and Responsibility in Kant and Heidegger*, w: *Dia-Logos. Schriften zu Philosophie und Sozialwissenschaften, Bd. 1: Freiheit und Verantwortung. Moral, Recht und Politik*, T. Buksiński, P.W. Juchacz hrsg., Peter Lang, Frankfurt/M.–Berlin–Bruxelles–New York–Oxford–Wien 2002.
- Eisler [1994] – R. Eisler, *Kant-Lexikon*, Heidelberg–Zürich–New York 1994.
- Filek [2001] – J. Filek, *Tęsknota za etyką. Alasdair MacIntyre w poszukiwaniu „porzuconej narzeczonej”*, w: *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Znak, Kraków 2001.
- Habermas [1976] – J. Habermas, *Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs*, w: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1976.
- Höffe [2003] – Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. A.M. Kaniowski, WN PWN, Warszawa 2003.
- Jaspers [1968] – K. Jaspers, *Das radikal Böse bei Kant*, w: *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, München 1968.
- Kaniowski [1994] – A.M. Kaniowski, *Etyka a transcendentalizm w perspektywie kantowskiej i pragmatyczno-językowej*, w: *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, red. M.J. Siemek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Kant [1986] – I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, tłum. przejrzął A. Landman, WN PWN, Warszawa 1986.
- Kant [1993] – I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Znak, Kraków 1993.
- Kant [2000] – I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, w: Z. Kuderowicz, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000.
- Kant [2001a] – I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001.
- Kant [2001b] – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001.
- Kant [2002] – I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, Antyk, Kęty 2002.
- Kant [2005] – I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Antyk, Kęty 2005.
- Konhard [1986] – K. Konhard, *Faktum der Vernunft? Zu Kants Frage nach dem „eigentlichen Selbst“ des Menschen*, w: *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, G. Prauss hrsg., Frankfurt/ M. 1986.
- Krämer [2004] – H. Krämer, *Etyka integralna*, przeł. M. Poręba, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś 2004.

- Kumamoto [1994] – Ch. Kumamoto, *Transcendentalna wolność u Fichtego*, przeł. H. Walentowicz, w: *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, red. M.J. Siemek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- MacIntyre [2000] – A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, przeł. A. Chmielewski, WN PWN, Warszawa 2000.
- Makowski [2005] – P. Makowski, *Pojęcie autonomii a moralność. Problem struktury teorii etyki integralnej w projekcie Hansa Krämera*, Poznań 2005 (praca niepublikowana).
- Nowak–Juchacz [2002] – E. Nowak–Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.
- Rawls [1994] – J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, WN PWN, Warszawa 1994.
- Ricken [2001] – F. Ricken, *Etyka ogólna*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Schnädelbach [2001a] – H. Schnädelbach, *Co to jest neoarystotelizm?*, w: H. Schnädelbach, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Schnädelbach [2001b] – H. Schnädelbach, *O dialektyce rozumu historycznego*, przeł. K. Krzemieniowa, w: H. Schnädelbach, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Schnädelbach [2001c] – H. Schnädelbach, *O historycznym oświeceniu*, przeł. K. Krzemieniowa, w: H. Schnädelbach, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Schnädelbach [2001d] – H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji „animal rationale”*, przeł. K. Krzemieniowa, w: H. Schnädelbach *Próba rehabilitacji „animal rationale”*. *Odczyty i rozprawy 2*, Warszawa 2001.
- Schnädelbach [2001e] – H. Schnädelbach, *Uwagi o racjonalności i języku*, przeł. K. Krzemieniowa, w: H. Schnädelbach, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Siemek [1995] – M.J. Siemek, *Projekt „Wiecznego pokoju” a Kantowski etos nowoczesnej wolności politycznej*, w: *„Projekt wieczystego pokoju”*. W 200–lecie wydania pracy Kanta, red. J. Garewicz et al., Warszawa 1995.
- Symotiuk [1976] – S. Symotiuk, *Problem zła radykalnego w filozofii moralnej Kanta*, w: *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji Kantowskiej*, PWN, red. J. Garewicz, Warszawa 1976.
- Wartenberg [2002] – M. Wartenberg, *O „Krytyce praktycznego rozumu” i jej stosunku do „Krytyki czystego rozumu”*, w: I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, Antyk, Kęty 2002.
- Wood [1999] – Allen W. Wood, *First Lecture: The Idea of Autonomy in Kant*, w: Allen W. Wood, *Autonomy as the ground of morality, O’Neil Memorial Lectures*, University of New Mexico, 1999, <<http://ethics.sandiego.edu/theories/Kant/index.html>>.