



## Refleksja jako źródło autorytetu

### Podmiotowość moralna w świetle argumentu konstytutywizmu Korsgaard

Adriana WARMBIER\*

#### ABSTRACT

**The authority of reflection. Moral agency in the light of Korsgaard's constitutive arguments:** In this paper I address the question as to whether Christine Korsgaard's account of normative relations between the moral agent and the ends of her actions which constitutes her practical identity avoids falling into the trap of being just another abstract theory in moral philosophy. Proponents of constitutive arguments for the normative authority of reasons for action offer a promising approach to this meta-ethical question by arguing that the normative authority of reasons is found within the practice of reasoning itself (in agency itself). In two constitutive arguments for the normativity of rational requirements, Korsgaard attempts first to argue that "the normative question" does not consist in looking merely for an explanation of moral practices but in asking "What justifies the claims that morality makes on us?", and secondly to establish that the reason why ethical standards make claims on us is that they represent commands which are constitutive of having a self (the cost of violating ethical standards is the loss of practical identity). Korsgaard deals with these two arguments using her own modified version of the reflective endorsement method. She claims that the reflective structure of human consciousness establishes the normative relation we have to ourselves and that this is a relation of authority (that is the source of obligation). I argue that Korsgaard's account of action as self-constitution (the constitution of a practical sense of identity) fails to arrive at establishing the authority of reflection. I draw on the discussed claim that reasoned authority for our actions comes from reflective scrutiny (the test of reflection). Viewing the Kantian model of practical reason which lies at the basis of Korsgaard's approach, I suggest the possibility of applying the Aristotelian model of practical reason as an useful framework for the reflective endorsement strategy.

#### KEYWORDS

normative authority; practical identity; reflective endorsement; Immanuel Kant; Korsgaard's constitutive argument

---

\* Dr filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie. E-mail: [adrianajoanna@gmail.com](mailto:adrianajoanna@gmail.com).

## WSTĘP

Pojęcie wolności jest kamieniem obrazu dla wszystkich empirystów, lecz jest również kluczem do najważniejszych praktycznych zasad dla krytycznych moralistów, którzy dzięki niemu pojmują, że koniecznie powinni postępować racjonalnie (Kant, 2002: 23).

Jednym z centralnych zagadnień filozofii moralnej jest problematyka związana z pytaniem o filozoficzne podstawy moralności. Pytanie to może być sformułowane w dwóch różnych postaciach. Poszukując źródła zachowań moralnych, możemy dociekać, dlaczego postępujemy w pewien określony sposób, który uznajemy za moralny. Wówczas pytamy o racje uzasadniające normy moralne, na przykład nakaz dochowywania danego komuś słowa lub naganność kłamstwa. Inną postacią pytania o podstawy moralności jest pytanie o to, co uzasadnia zobowiązanie, które ta na nas nakłada, czyli dlaczego podlegamy normom i nakazom moralnym. O ile pierwszy wariant rozumienia pytania o podstawy moralności odnosi się do problemu treści moralnych, to drugi dotyczy normatywności (Piłat, 2013b: 178).

Na specyfikę normatywności zwrócił uwagę Immanuel Kant, przyznając jej miejsce kluczowego problemu dla filozofii moralnej, który, jak twierdził, wymaga nie tylko szczególnego rodzaju podejścia do moralności, lecz także opracowania nowego programu metodologicznego (Łuków, 2004: 1–3). Kant, stawiając pytanie o podstawy zobowiązania moralnego, sformułował szereg fundamentalnych tez dotyczących najbardziej podstawowego wymiaru dociekań filozofii moralnej, inicjując tym samym trwający do dziś spór o normatywność, co do którego próżno oczekiwać zakończenia będącego, jak trafnie wyraził Ludwig Wittgenstein, „odkryciem przynoszącym filozofii spokój” (Wittgenstein, 2005: 78). Zdaniem Kanta normatywność stanowi własność konstytutywną przekonań moralnych, z którą wiąże się pewnego rodzaju „roszczenie” domagające się uczynienia im zadość<sup>1</sup>. Własność ta jest tym, co odróżnia przekonania

<sup>1</sup> Zakres i kontekst znaczeniowy terminu „normatywność” nie są jednolite. W literaturze filozoficznej można znaleźć wiele różnorodnych sposobów rozumienia i definiowania tego pojęcia. Najogólniej rzecz biorąc, namysł nad normatywnością dotyczy trzech podejść: (1) podejścia ontologicznego, w którym centralną kwestią jest refleksja nad podmiotową zdolnością do tworzenia różnego rodzaju norm, zasad i reguł porządkujących świat ludzkiej praktyki. Jednym z wariantów tego ujęcia jest pytanie, czy zdolność do tworzenia określonych standardów właściwa jest jedynie człowiekowi czy może, jak twierdził Georges Canguilhem, stanowi ona pochodną tendencji obecnej w zachowaniu wszystkich organizmów żywych (Canguilhem, 2000: 85). Ontologiczny aspekt rozważań o normatywności dotyczy także pytania o to, jakiego rodzaju bytami są normy, wartości, racje i powinności lub pytania o naturę moralności czy naturę etycznych i prawnych systemów normatywnych. (2) Innym ujęciem normatywności jest podejście epistemologiczne, w którym rozpatruje się problem kryteriów sądenia i wybierania — czyli postaw konstytuujących działanie praktyczne. (3) Możliwe jest także takie podejście do zagadnienia normatywności, którego dokonuje się z tzw. metapozioomu (metasporu)

moralne od zwykłych sądów poznawczych, dlatego żywienie tych pierwszych wymaga od podmiotu znacznie więcej niż posiadanie drugich. Sądy charakterystyczne dla moralności wymagają normatywnej relacji podmiotu do własnych postaw, wyborów i działań. Mieć przekonanie moralne nie oznacza jedynie uznawać je za słuszne, lecz także twierdzić, że to, czego przekonanie to dotyczy, powinno zająć dzięki temu, że ktoś, kto może zdecydować, co należy zrobić, dokona wyboru zgodnie z żywionym przekonaniem (Łuków, 2004: 2). Z owym „roszczeniem” charakterystycznym dla przekonań moralnych wiąże się kwestia dotycząca potrzeby uzasadnienia, dlaczego jesteśmy zobowiązani postąpić w określony sposób. Christine Korsgaard nazywa ją „pytaniem o normatywność”, w którym, jak twierdzi, nie chodzi jedynie o wyjaśnienie praktyki moralnej, lecz o uzasadnienie wymogów moralnych, których wszechobecność dostrzegamy w naszych wymaganiach stawianych zarówno samym sobie, jak i wobec innych (Korsgaard, 1996b: 13). Jest tak dlatego, ponieważ:

Standardy etyczne są normatywne. Nie stanowią jedynie zwykłych opisów sposobu, w jaki faktycznie regulujemy nasze zachowanie. Wysuwają wobec nas roszczenia: rozkazują, zobowiązują, zalecają, kierują albo co najmniej, gdy się do nich odwołujemy,

odnoszącego się do używanych pojęć, sposobów uzasadniania norm czy powinności lub też problemu naturalizacji albo częściowej naturalizacji pojęć normatywnych (Piekarski, 2018: 3). Zagadnienie normatywności dotyczące norm, reguł czy zasad sądenia i działania ma bardzo długą tradycję. Słowo „norma” (ang. *norm*, fr. *norme*, niem. *Norm*) pochodzi od łacińskiego *norma*, który to termin stosowany był w starożytnej praktyce budowniczej, oznaczając narzędzie wykorzystywane przez cieśli do prostego przycinania desek (Railton, 2000a: 1–2). Termin „norma” określał zatem funkcję mierniczą polegającą na dostosowywaniu przedmiotu do określonego wzorca lub też dbaniu o to, aby dany przedmiot spełniał wyznaczone uprzednio standardy. W tym sensie należy rozumieć aprioryczny charakter norm, które służąc określonym z góry celom, poprzedzają wszelkie działanie (tak jak u cieśli norma poprzedza cięcie). Jednakże, na co słusznie wskazuje Peter Railton, nie należy przypisywać samej normie, która jest narzędziem używanym przez cieślę, posiadania jakiegś magicznej mocy sprawczej, innymi słowy, pewnej własności determinującej to, jaki na przykład kształt powinien mieć dany przedmiot. O tym, jaki kształt powinien mieć przedmiot, decyduje cieśla. Normy natomiast służą jedynie urzeczywistnieniu powziętych przez niego zamiarów (Railton, 2000b: 180–182). Nie będzie chyba nadużyciem stwierdzenie, że analogia do pracy cieśli posługującego się normą – narzędziem dobrze obrazuje społeczny wymóg stosowania się do norm moralnych („nie powinieneś kłamać”, „powinieneś dotrzymywać obietnic”), który pozwalał na zachowanie ładu i kontroli w stosunkach międzyludzkich rozwijających się wspólnot. Jak wspomniałam, kontekst znaczeniowy zagadnienia normatywności nie jest homogeniczny, o czym świadczy wielość różnych obszarów zastosowania i odnoszenia się tego pojęcia. Nie ulega jednak wątpliwości, że swoje pełne wyartykułowanie i sproblematyzowanie normatywność znajduje dopiero w filozofii nowożytnej przede wszystkim za sprawą Kanta. Tezy, że Kant odkrył dla filozofii moralnej normatywność, przekonująco broni Paweł Łuków. Autor dowodzi, że stanowiska filozoficzne przed Kantem nie dysponowały odpowiednim instrumentalnym pojęciowym, aby móc ująć i wyjaśnić normatywność jako roszczenie charakterystyczne dla przekonań moralnych, lecz mogły „co najwyżej opisywać ideały moralne i/lub wyrażać przymus prawny” (Łuków, 2004: 1–31).

wysuwamy roszczenia wobec innych. Kiedy mówię, że jakieś działanie jest słuszne, twierdzę, że powinieneś tak postąpić; kiedy widzę, że coś jest dobre, zalecam to jako właściwy wybór. To samo można powiedzieć o innych pojęciach, dla których poszukujemy filozoficznych podstaw. Pojęcia takie jak wiedza, piękno, znaczenie, jak również cnota i sprawiedliwość, mają wymiar normatywny, ponieważ mówią nam, jak mamy myśleć, co lubić, co powiedzieć, co robić i kim być (Korsgaard, 1996b: 8–9)<sup>2</sup>.

Zastanawiając się nad specyfiką przekonań moralnych, usiłujemy zrozumieć, skąd bierze się „normatywna siła” oddziaływania wymogów moralnych na nasze życie. Zdaniem Korsgaard poszukiwania filozoficznych podstaw moralności (zwłaszcza w czasach nowożytnych) doprowadziły do sformułowania kluczowych rozstrzygnięć charakterystycznych dla czterech stanowisk etycznych: woluntaryzmu, realizmu, stanowiska opartego na postulacie refleksyjnego potwierdzenia oraz stanowiska odwołującego się do autonomii ludzkiej woli, którego twórczą interpretacją jest koncepcja autorki traktująca refleksję jako źródło autorytetu<sup>3</sup> (Korsgaard, 1996b: 18–20). Upraszczaając, można powiedzieć, że we wszystkich teoriach sformułowanych w obrębie każdego z wymienionych poglądów dominują dwa zasadnicze podejścia. Pierwsze polega na tym, że wyjaśnienie źródeł moralnej normatywności ufundowane jest na postulacie istnienia zewnętrznego wobec działającego podmiotu autorytetu, który można rozumieć w dwojaki sposób: (1) jako prawodawczą wolę na przykład Boga lub suwerena oraz (2) jako obiektywnie istniejące wartości. Z kolei zgodnie z drugim podejściem racje moralnego działania nie tkwią w istniejących obiektywnie, niezależnych od umysłu ludzkiego bytach moralnych, lecz mają swoje źródło w podmiocie działającym. Słabością wykładni odwołującej się do zewnętrznego autorytetu jest to, że odrywa ona warunki tworzenia pojęć normatywnych, takich jak słuszność, dobro, obowiązek, racje, od działających podmiotów (Korsgaard, 1996b: 42–44; Piłat, 2013b: 180). Jak zauważa Korsgaard, stanowisko realizmu etycznego nie radzi sobie z pytaniem, dlaczego potrzebujemy pojęć normatywnych. Realista przyjmuje, że posiadanie przez nas pojęć i przekonań moralnych dotyczących powinności można uzasadnić dzięki odniesieniu do istnienia sfery realnych wartości moralnych oraz możliwości ich percepcji<sup>4</sup>. Jednakże twierdzenie, że sądy moralne wydają się opisywać niezależną rzeczywistość (realnie istniejące wartości), odpowiada jedynie na pytanie, dlaczego posiadamy pojęcia normatywne, lecz nie wyjaśnia, dlaczego ktoś

<sup>2</sup> Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie cytatów z publikacji obcojęzycznych — A.W.

<sup>3</sup> Oczywiście nie twierdzi się tutaj, że stanowisko realizmu etycznego pojawiło się dopiero w nowożytności. Spór o ugruntowanie ocen moralnych, wartości, zasad etycznych i cnót swymi korzeniami sięga starożytnej Grecji. Wystarczy przywołać chociażby Platońskiego *Gorgiasza* czy teksty Arystotelesa. Ta trwająca od prawie trzech tysięcy lat dyskusja należy do jednych z najbardziej złożonych i zawiłych polemik, pełnych wątpliwości i różnorodnych, niekiedy sprzecznych ze sobą poglądów. Na ten temat zob. Brandt, 1996; McDowell, 1985; Nagel, 1997.

<sup>4</sup> Na temat argumentów przeciwko realizmowi zob. Saja, 2014.

odczuwa zobowiązanie, aby postąpić w określony sposób. Innymi słowy stanowisko tak rozumianego realizmu pomija samo pytanie o normatywność, które w rozumieniu Korsgaard jest pytaniem o to, (1) co dokładnie oznaczają pojęcia moralne, (2) w jaki sposób możemy je stosować oraz (3) skąd te pojęcia pochodzą (Korsgaard, 1996b: 10–11). Rozwijana przez realizm argumentacja jest niezadawalająca nie tylko z powodu niemożliwości wytłumaczenia relacji konkretnego samozobowiązania, ale także — albo raczej przede wszystkim — ze względu na przekonanie, że posiadamy pojęcia normatywne, ponieważ jesteśmy świadomi, iż świat zawiera w sobie fenomeny normatywne, i świadomość ta skłania nas do budowania teorii tych fenomenów. Tymczasem, zdaniem Korsgaard, to nie dlatego posiadamy pojęcia normatywne. Istnieją one, ponieważ istoty ludzkie mają problemy normatywne, a to, że je mamy, wynika z faktu, iż jesteśmy samoświadomymi racjonalnymi zwierzętami, zdolnymi do refleksji nad tym, co myślimy, w co wierzymy i co czynimy. Jeżeli źródłem problemów normatywnych jest nasza zdolność do refleksji, to musi być ona także źródłem możliwości ich rozwiązania (Korsgaard, 1996b: 46, 93). Refleksyjność racjonalnego podmiotu jest kluczem do znalezienia odpowiedzi na pytanie o normatywność i uzasadnienie twierdzenia, że normy moralne wpływają na nasze życie. Odpowiedź na pytanie o normatywność, której Korsgaard poszukuje w refleksyjnym zaangażowaniu podmiotu działającego, wyznacza konstytutywną dla tożsamości podmiotu relację podlegania odpowiednim normom. Standardy etyczne nakładają na nas zobowiązanie, ponieważ konstytuują tożsamość działającego podmiotu (nazywaną przez autorkę tożsamością praktyczną). Działając, mamy poczucie wewnętrznej integralności, ponieważ działanie zawiera w sobie podmiotową aktywność, nie jest czymś, co nam się przydarza (Korsgaard, 1989: 101–132; Górnicka-Kalinowska, 2012: 63–64). Działanie można przypisać osobie rozumianej jako całość (jedność), nie zaś jakiejś obecnej w nas sile. Idea tożsamości praktycznej, którą konstytuuje identyfikacja podmiotu z racją normatywną mającą uniwersalny charakter prawa moralnego, pociąga za sobą twierdzenie, że przekroczenie normy moralnej narusza wewnętrzną spójność osoby, prowadząc do utraty jej tożsamości. Krytycy tak rozumianej tożsamości normatywnej (jak Gerald A. Cohen, Thomas Nagel, Bernard Williams) twierdzą, że nie może ona tworzyć indywidualnej tożsamości osoby, ponieważ stosowane przez Korsgaard pojęcie refleksji (ściślej koncepcji refleksyjnego potwierdzenia lub „testu” refleksji), która określa procedurę myślową prowadzącą do uzasadnienia zasad moralnych, jest zbyt ogólna (Cohen, 1996: 174–175; Williams, 1999: 239–262). Refleksyjne potwierdzenie w wersji proponowanej przez Korsgaard, które jest źródłem autonomii woli, a zatem zdolności do samozobowiązania traktowanego przez autorkę jako forma reakcji wobec zagrożenia utraty tożsamości, jest rozumiane czysto formalnie (zachodzi w każdym podmiocie działającym, także w świadomości szefa mafii) (Cohen, 1996: 183–187; Nagel, 1996: 204; Rorty, 2009: 292).

Niniejszy artykuł poświęcony jest wykazaniu, że argument konstytutywizmu, na którym ufundowana jest idea tożsamości praktycznej, jest niewystarczający, aby móc przypisać refleksji autorytet normatywny czyniący ją źródłem samozobowiązania, czyli normatywnej relacji między jednostkowym podmiotem działania a racjami i podstawami jego wyborów. Najpierw przedstawię, na czym polega strategiczność argumentu konstytutywizmu w odniesieniu do zasad praktycznego rozumu, skupiając się przede wszystkim na sposobie jego wykorzystania przez Korsgaard, która dąży do ugruntowania normatywności poprzez uznanie dwóch wymogów odnoszących się do: (1) kantowskiej tezy o istnieniu uniwersalnej woli, którą autorka przywołuje, interpretując pojęcie przyczynowości woli; (2) twierdzenia, że uniwersalna wola jest prawem samokonstytucji i jako taka stanowi konstytutywną zasadę tożsamości osoby (*self*). Chcę twierdzić, że broniony przez Korsgaard drugi wymóg, który w jej zamyśle ma stanowić uzupełnienie teorii Kanta, mimo iż bardzo obiecujący, to jednak obarczony jest poważną trudnością wynikającą z ograniczeń proceduralnej koncepcji racjonalności, która ma prowadzić do sformułowania bezwarunkowej normy moralnej. W tym celu przywołam koncepcję realizmu proceduralnego, pokazując problematyczność źródła refleksyjnej tożsamości. Na koniec postaram się wskazać, na jakiej drodze i przy jakich warunkach można mówić o zastosowaniu koncepcji refleksyjnego potwierdzenia jako konstytutywnego dla moralnej tożsamości podmiotu.

## ARGUMENT KONSTYTUTYWIZMU I ROZUMOWANIE PRAKTYCZNE

We współczesnej metaetyce zaobserwować można wzmożone zainteresowanie filozofów argumentem konstytutywizmu w odniesieniu do zasad praktycznego rozumu (Korsgaard, 1996b; Korsgaard, 2008; Korsgaard, 2009; Velleman, 2000; Railton, 2003; Rosati, 2003; O'Hagan, 2004; Enoch, 2006). Sięgający po niego badacze wierzą, że pozwoli on wyjaśnić normatywną moc racjonalnych wymogów bez konieczności przyjęcia założenia o istnieniu zewnętrznych w stosunku do podmiotu własności normatywnych, lecz poprzez wskazanie, że uznanie moralnych nakazów wynika z konstytutywnych cech podmiotu działania. Na pytanie, dlaczego jestem zobowiązany postąpić w określony sposób, rzecznicy argumentu konstytutywizmu odpowiadają: ponieważ będąc racjonalnym działającym podmiotem, żywiącym przekonania, jestem tym samym zobowiązany do odpowiadania na wymogi normatywne. Innymi słowy, idea stojąca za argumentem konstytutywizmu polega na przekonaniu o istnieniu pewnych własności istoty ludzkiej, takich jak refleksyjność, racjonalność i autonomia woli, które konstytuują podmiotowe sprawstwo (*agency*). Korsgaard twierdzi, że własnością konstytutywną działania jest autonomiczna efektywność sfery

wolitywnej (Korsgaard, 2009: 81–84). Z kolei J. David Velleman przyjmuje, że własnością konstytutywną działania są określone cele (Velleman, 2000: 123–124). Peter Railton komentuje krytycznie oba podejścia (Railton, 2003; zob. też Tubert, 2011: 343–345). Zwolennicy stosowania argumentu konstytutywizmu w metaetyce zauważają, że rozumienie fundamentalnej roli, jaką odgrywa w działaniu podmiotowość, pozwala wskazać źródło motywującej siły działania (rozumnych motywów), jak również wyjaśnia racjonalne podstawy uzasadnienia podjętej inicjatywy, którą podmiot działający przypisuje sobie, czyniąc siebie odpowiedzialnym sprawcą.

Proponowana przez Korsgaard linia rozumowania, w której badaczka posługuje się argumentem konstytutywizmu, nie jest jednolita. Opisana w pracach *The constitution of agency* (Korsgaard, 2008) i *Self-constitution: Agency, identity, and integrity* (Korsgaard, 2009) koncepcja tożsamości normatywnej, rozumianej jako pewnego rodzaju przymus identyfikowania się z normą ugruntowany w refleksyjnej naturze ludzkiego umysłu, różni się od wykładni tego stanowiska przedstawionej we wcześniejszej pracy *The sources of normativity* (Korsgaard, 1996b). Autorce nie udaje się w niej przekonująco uzasadnić własnej wersji ugruntowania wymogu uniwersalizacji woli, polegającego na refleksyjnym ustanowieniu dóbr jako konstytutywnych dla tożsamości osoby, na co zwracają uwagę w swoich komentarzach Nagel i Cohen. W odpowiedzi na ich krytykę Korsgaard prezentuje nowy wariant argumentu konstytutywizmu, który zarysowuje w replice zamykającej tom *The sources of normativity* (Korsgaard, 1996b: 225–229) i rozwija w późniejszych pracach. Zasadnicze dążenie autorki pozostaje takie samo, chce ona ugruntować moralność w konstytutywnych wymogach podmiotowego sprawstwa (*agency*), wykazując prawdziwość dwóch tez: (1) zasady praktycznego rozumu są konstytutywne dla podmiotu działającego; (2) zasady praktycznego rozumu zawierają w sobie zasady moralności.

Punktem wyjścia argumentacji jest Kantowska idea autodeterminacji woli, która oznacza, że wola jest prawem dla samej siebie. Korsgaard nawiązuje do idei autonomii woli, lecz jednocześnie stawia pytanie o to, co determinuje treść owego prawa (Korsgaard, 1996b: 98), ponieważ, jak czytamy w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*: „zdanie: wola jest we wszystkich czynach sama sobie prawem, oznacza tylko zasadę, żeby nie postępować według żadnej innej maksymy, tylko według tej, która może także samą siebie jako prawo ogólne mieć za przedmiot” (Kant, 2001: 62). Zainspirowana Kantowskim argumentem mówiącym, że pojęcie przyczynowości zawiera w sobie pojęcie praw, „według których przez coś, co nazywamy przyczyną, musi być urzeczywistnione coś innego, tj. skutek, więc wolność” (Kant, 2001: 62), autorka twierdzi, że skoro wolność woli zakłada działanie zgodne z takim lub innym prawem, możemy także przyjąć, że wola, będąc praktycznym rozumem, nie może być pojmowana w oderwaniu od racji działania (Korsgaard, 1996b: 97–98). Korsgaard wiąże zatem pojęcie przyczynowania woli ze źródłem racjonalnego motywu do określonego

działania. Jeśli wola nie byłaby sobie prawem, nie istniałoby także źródło racji wiążących dla jej działania (Korsgaard, 1996b: 98). W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* Kant stosuje zamiennie terminy „człowieczeństwo” i „istota racjonalna”. Korsgaard nie tylko nawiązuje do tego utożsamienia, lecz także zauważa, że znak równości można postawić także między „człowieczeństwem” i pojęciem dobrej woli, która jest źródłem działań moralnych. Jej zdaniem za wyróżniającą cechę człowieczeństwa Kant uznawał w tej samej mierze zdolność do racjonalnego wyboru, co możliwość determinowania własnych celów, odnoszącą się do podmiotowej świadomości działania powziętego na podstawie racji, którą podmiot podporządkowuje zarówno imperatywowi kategorycznemu, jak i imperatywowi hipotetycznemu. Dyspozycję tę Korsgaard nazywa zdolnością do normatywnego samokierowania lub zarządzania sobą (*capacity for normative self-government*). Ona to właśnie stanowi źródło konstytutywnej mocy zasad praktycznego rozumu zawierających prawa moralne.

Dążenie do ugruntowania moralności w konstytutywnych wymogach podmiotowego sprawstwa nie polega na próbie „wyprowadzenia” normatywności z samej czynności działania lub z jego przedmiotowych skutków<sup>5</sup>, lecz na założeniu, że akt prawodawczy podmiotowej woli warunkuje przysługiwanie czemuś wartości, w tym sensie jest aktem aksjotwórczym. Rozwijając tę argumentację, Korsgaard nawiązuje do interpretacji formuły celowościowej Kantowskiego imperatywu kategorycznego: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (Kant, 2001: 46). Autorka twierdzi, że człowieczeństwo pojmowane jako rozumna natura posiadająca zdolność do autonomicznych decyzji, będąca celem samym w sobie (posiada wartość niedającą się sprowadzić do użyteczności dla innych), stanowi o właściwej materii maksym postępowania, którym Formuła Powszechnego Prawa nadaje formę zasad rozumu praktycznego<sup>6</sup> (Korsgaard, 1996a: 106–107). Analizując argument z Formuły Człowieczeństwa, Korsgaard kieruje swoją uwagę na znaczenie pojęcia wartości autotelicznej (celu samego w sobie). Rozumowanie Kanta przebiega dwuetapowo. Najpierw wychodzi on od tezy postulującej konieczność istnienia bezwarunkowego, niczym nieuwarunkowanego celu (*telos*), a następnie dostrzega, że musi nim być człowieczeństwo (Korsgaard, 1996a: 109). Tylko człowieczeństwu przysługuje wartość autoteliczna. Znamienne słowa Kanta, którymi rozpoczyna rozdział

<sup>5</sup> Por. analizę rozróżnienia na akt i działanie: Korsgaard, 2009: 8–14.

<sup>6</sup> Korsgaard nie zgadza się z takim rozumieniem imperatywu kategorycznego, które utożsamia go z Formułą Powszechnego Prawa, zaś pozostałe formuły jak autonomiczne prawodawstwo w państwie celów obejmujące kompletny zbiór maksym i całość celów (w tym prawodawstwo zewnętrzne regulujące ład prawny całej społeczności) traktuje jako treściwy odpowiednik formalnego ujęcia. Autorka twierdzi, że każda z trzech formuł (Formuła Człowieczeństwa, Formuła Prawa Powszechnego i autonomiczne prawodawstwo) wskazuje na różne cechy zasad praktycznego rozumu (Korsgaard, 1996a: 77–106).



pierwszy *Uzasadnienia metafizyki moralności*: „Nigdzie w świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie *dobrej woli*” (Kant, 2001 11), wskazują, że tylko dobrej woli przysługuje bezwzględna i bezwarunkowa wartość wewnętrzna, której źródło tkwi w niczym nieuwarunkowanej wewnętrznej aktywności podmiotu. Kant zakłada, że źródłowo inteligibilna wolność podmiotu i dobroć są nieodłącznie ze sobą powiązane. Dla Korsgaard w argumencie mówiącym o bezwarunkowym (niczym nieuwarunkowanym) celu istotne jest oddzielenie dwóch rozróżnień w obrębie pojęcia dobra. Pierwsze rozróżnienie dotyczy pary: dobro wewnętrzne (*intrinsic goodness*), które jest bezwarunkowe, i dobro zewnętrzne (*extrinsic goodness*), będące dobrem warunkowym. Drugie rozróżnienie odnosi się do celu (dobra finalnego) i środka (dobra instrumentalnego). Autorka zauważa, że

powiedzieć, że coś jest wewnętrznie dobre (*intrinsically good*) to niedefinitywnie wyrazić, że coś jest cenione dla samego siebie: to jest powiedzieć, że to coś ma dobro w sobie. Odnosi się to, jak powiedzieliby niektórzy, do usytuowania lub źródła wartości dobra raczej niż do sposobu, w jaki cenimy daną rzecz. Dlatego zestawianie wartości instrumentalnej (*instrumental value*) i wartości wewnętrznej (*intrinsic value*) w stosunku przeciwieństwa jest mylące, to jest błędna opozycja [...]. Rozróżnieniem pomiędzy rzeczami, które są cenione same dla siebie, i rzeczami, które są cenione ze względu na coś innego, jest rozróżnienie pomiędzy celami i środkami lub między finalnymi dobrami a dobrami instrumentalnymi (Korsgaard, 1996a: 250).

Wskazując na przynależenie powyższych par pojęć do odrębnych dziedzin problemowych, Korsgaard wydobywa z cechującej człowieczeństwo wartości autoteliczności jej głęboki sens polegający na tym, że każdej istocie racjonalnej posiadającej zdolność do autonomicznych wyborów przypisane jest wewnętrzne dobro, które jest źródłowe, niczym nieuwarunkowane, niezależne od zewnętrznych okoliczności, stanowiące bezwarunkowy warunek wszelkich innych wartości. Przynależna dobrej woli bezwarunkowa wartość wewnętrzna określa jednocześnie akty dobrej woli będące źródłem działań moralnych. W tym sensie argumentacja Korsgaard pozwala na to, aby opisując człowieczeństwo, zamiennie używać określeń wartość autoteliczna i wartość wewnętrzna (*intrinsic value*). Zastanawiając się nad znaczeniem pojęcia „celu samego w sobie”, autorka dochodzi do przekonania, że bezwarunkowy cel (dobro wewnętrzne) tożsamy jest z człowieczeństwem, ze zdolnością racjonalnego determinowania celów (z dobrą wolą). Tylko istotę ludzką, której przypisana jest bezwarunkowa wartość, wyróżnia status bycia źródłem wartości, tj. status istoty przyznającej wartość (*conferring-value status*).

Tylko jednej rzeczy — dobrej woli — przypisana jest wartość wewnętrzna (*intrinsic value or inner worth*) [...]. Jeżeli postrzegamy siebie jako mających moc uzasadniania

naszych celów, to argument nakazuje nam postrzegać siebie jako posiadających wartość wewnętrzną — a także nakazuje traktować innych, którzy lokują wartość w swoich celach ze względu na własne człowieczeństwo, jako mających tę samą wartość wewnętrzną (Korsgaard, 1996a: 272).

W świetle powyższego ujęcia proponowana przez Korsgaard interpretacja argumentu z Formuły Człowieczeństwa, w której chce ona traktować człowieczeństwo zamiennie ze zdolnością racjonalnego determinowania celów, co równoznaczne jest z twierdzeniem, że o wartości człowieczeństwa stanowi możliwość racjonalnego wyboru<sup>7</sup> (nie tylko moralnego), wydaje się nie budzić zastrzeżeń. Założenie o człowieczeństwie jako celu w samym sobie stanowi kluczową składową rozumowania na rzecz bronionej przez Korsgaard tezy, że działanie na podstawie racji stanowi konstytutywną zasadę życia ludzkiego i jako takie jest prawem samokonstytucji. Z tego, iż człowieczeństwo jest wartościowe autotelicznie, wynika, że jest ono racją wszelkich racji (wszelkie racje mają w nim swe źródło). Zatem człowieczeństwo jako cel sam w sobie umożliwia nam działanie i dlatego musi być ono cenione samo dla siebie. Innymi słowy, ponieważ człowiek jest istotą racjonalną i refleksyjną, co oznacza, że uznaje doznawane przez siebie pobudki i pragnienia za niewystarczające do działania (rozumność jest przysługującą mu własnością i zarazem normą), aby działać, potrzebuje racji. Jednakże to, że w ogóle możemy postępować na podstawie racji wypływających z naszej praktycznej tożsamości, bierze się z faktu bycia człowiekiem, czyli istotą rozumną, świadomą podstaw własnego działania. Rozumność, którą Korsgaard definiuje za Kantem jako szczególną formę samoświadomości, dzięki której możemy być świadomi zasad naszego postępowania i zasady te wartościować, stanowi naszą najbardziej podstawową tożsamość. Ludzkie działanie zatem nigdy nie jest neutralne moralnie. Wybierając jego określony (nieprzypadkowy) rodzaj, konstytuujemy siebie jako przyczynę określonych celów. W ten sposób decydujemy o tym, kim się staniemy. Korsgaard zauważa, że działając, konstytuujemy siebie właściwie, dobrze (*well*) albo niewłaściwie, źle (*badly*) (Korsgaard, 2009: xii). W jej ujęciu samokonstytucji podmiot działający konstytuuje siebie „właściwie” wtedy, gdy działa na podstawie racji (bezwarunkowych norm), których źródłem jest posiadana przez niego praktyczna tożsamość. Natomiast do niewłaściwego, złego ukonstytuowania siebie (*self-constitution badly done*) dochodzi wtedy, gdy podmiot sprzeniewierza się racjom (zasadom moralnym), co skutkuje naruszeniem własnej tożsamości, czyli utratą wewnętrznej integralności, i powoduje, że nie jesteśmy już więcej tym, kim byliśmy (Korsgaard, 1996b: 16–18; Korsgaard, 2008: 126). Tymczasem integracja wewnętrzna jest warunkiem podmiotowej sprawczości (*agency*).

<sup>7</sup> Możliwość rozumiana jest tutaj zgodnie z wykładnią Arystotelesa jako pewna potencjalność przysługująca każdej istocie ludzkiej.

Proponowana wykładnia samokonstytucji podmiotu poprzez identyfikację z racją normatywną (przez samozobowiązanie) stawia przed nami szereg problemów, z których, mając na względzie interesujący mnie argument konstytutywizmu, wymienię jedynie dwa. Pierwszą kłopotliwą kwestię zawiera pytanie, w jaki sposób podmiot dochodzi do identyfikacji (uznania) praktycznych utożsamień jako dobrych i uznania za własne. Rozumowanie praktyczne jest zawsze czymś rozumowaniem, to znaczy, że wybór, do którego ono prowadzi, zakładający możliwość różnego wartościowania alternatyw, poprzedzony jest posiadaniem jakichś wyjściowych preferencji, które nakierowują podmiot na odpowiednie motywy<sup>8</sup>. Drugi problem dotyczy uzasadnienia twierdzenia o refleksyjnym ustanowieniu normy jako konstytutywnej dla tożsamości osoby; Korsgaard broni tezy, że stabilność refleksyjnej tożsamości może być zagwarantowana przez akceptację Hume'owskiej koncepcji relacji przyczynowych opartych na stosunku regularności (powtarzalności). Autorka wykorzystuje stosunek regularności między wolą podmiotu i działaniem (jeśli decyduję, żeby q, to q)<sup>9</sup>, aby ugruntować tezę, że postrzeganie (konstituowanie) siebie jako przyczyny własnego działania wymaga regularności polegającej na tym, iż w podobnych okolicznościach podejmuję to samo działanie. „Jeśli potwierdzam, że w danej sytuacji wybieram określone działanie, muszę tym samym potwierdzić działanie w ten sam sposób we wszystkich podobnych okolicznościach” (Korsgaard, 1996b: 228; zob. komentarz Tubert, 2011: 348–350). Innymi słowy, powtarzalność działania woli, której domaga się Korsgaard, prowadzi do ugruntowania wymogu uniwersalizacji woli stanowiącego warunek refleksyjnego potwierdzenia (*reflective endorsement*), tj. ustanowienia racji do działania (normatywnych zasad) konstytuujących tożsamość osoby. Jednakże to proste stwierdzenie, w pewnym sensie nie do odrzucenia, natrafia na pewną trudność. Nawet jeżeli założymy, że między wolą a działaniem zachodzi stosunek regularności (jeśli decyduję, żeby q, to q), to prawo to nie gwarantuje zobowiązania się woli do tego samego działania w podobnych okolicznościach.

---

<sup>8</sup> W ten sposób wkraczamy na grunt starego sporu dotyczącego interpretacji pojęcia racji do działania, który we współczesnej filozofii moralnej podejmuje Bernard Williams zainspirowany pytaniem Hume'a: czy, i w jaki sposób rozum może być źródłem motywacji do działania. Nie zamierzam poddawać ocenie bronionego przez Williamsa stanowiska internalizmu racji, choć sądzę, że koncepcja racji wewnętrznych stanowi ważny głos w dyskusji nad racjonalnością podmiotu, wskazując jedynie, że jeśli teoria moralna ma odnosić się do adekwatnej teorii działania i racjonalności praktycznej, musi przyjmować, że podmiot już jest kimś — postrzega siebie w określony sposób i w związku z tym, jak postrzega, czegoś pragnie (Williams, 2010: 7–18; zob. komentarz Łukomska, 2010: 40–45).

<sup>9</sup> q — dowolny czasownik oznaczający działanie.

## PROCEDURALNA KONCEPCJA RACJONALNOŚCI I AUTORYTET REFLEKSYJNEGO POTWIERDZENIA

Nawiązując do Arystotelesowskiej i Kantowskiej teorii działania, Korsgaard wychodzi od spostrzeżenia, że działający podmiot konstytuuje siebie jako przyczynę określonych celów. Działanie wymaga nie tylko wyznaczenia sobie celu, lecz także podjęcia odpowiednich środków, które będą do niego prowadzić. Dla Arystotelesa namysł nad wyborem kierunku postępowania oznacza rozumienie sensu tego, co i dlaczego decyduję się uczynić. Działanie nie jest zatem czymś, co nam się przydarza, lecz czymś, co zakłada aktywną rozumność podmiotu. Z tej racji może być ono przypisane wyłącznie osobie, nie zaś doświadczanym przez nas „wewnętrznym” siłom (na przykład impulsom czy pobudkom). Rozumność polegająca na świadomości podstaw (zasad) własnego postępowania jest cechą, która sprawia, że ludzkie działanie jest czymś fundamentalnie różnym od instynktownych zachowań zwierząt.

Korsgaard zainspirowana argumentem Harry’ego G. Frankfurta o aktach woli drugiego rzędu (*volitions*), stanowiących konstytutywny element struktury woli osoby, zauważa, że warunkiem bycia podmiotem (*agent*) lub osobą (*person*) jest identyfikacja z zasadami własnego działania, ponieważ partykularne chcenie — „pragnienia pierwszego rzędu” — których źródłem nie jest aktywna rozumność, tylko skłonność lub impuls, nie może być wyrazem woli. Partykularne chcenie zaciera różnicę między osobą a bodźcami, pod wpływem których działa. Pojęcie osoby zakłada bowiem wewnętrzną jedność, to znaczy integralność ugruntowaną w rozumności. „Ktoś, kto kieruje się partykularną wolą, nie jest jedną osobą (*one person*), lecz jedynie serią niepowiązanych ze sobą impulsów. Dlatego też nie ma różnicy między kimś posiadającym partykularną wolę a kimś, kto woli w ogóle nie posiada” (Korsgaard, 2009: 76). Rozumienie siebie jako przyczyny własnego wyboru i działania oznacza utożsamienie się z racjami (zasadami) tegoż wyboru i powziętego na jego podstawie postępowania. „Rozumna wola jest samoświadomym przyczynowaniem (*self-conscious causality*), czyli przyczynowaniem, które świadome jest tego, że jest przyczyną” (Korsgaard, 2008: 123). Jeżeli odrzucimy warunek identyfikacji działającego podmiotu z racjami działania, wówczas, jak zauważa Korsgaard, pozostanie tylko jedno alternatywne rozwiązanie polegające na ujmowaniu racji własnego postępowania jako jakiejś trzeciej siły znajdującej się w podmiocie, której wpływu doznaje on w ten sam sposób, co oddziaływania bodźców i skłonności, zatem wobec której pozostawałby on zaledwie biernym obserwatorem (Korsgaard, 2008: 123)<sup>10</sup>. Taka możliwość byłaby trudna do przeprowadzenia bez

<sup>10</sup> W podobny sposób wypowiada się Frankfurt, który zauważa, że „o osobie, która nie realizuje pragnień wyższych rzędów, można powiedzieć, że jest wyobcowana z siebie samej albo że staje się bezradnym czy biernym świadkiem sił, które nią targają” (Frankfurt, 1997: 35).

semantycznej straty w definiowaniu działania (co prowadziłyby oczywiście do określonych konsekwencji ontologicznych).

Dwa wyróżnione przez Korsgaard atrybuty efektywności i autonomii stanowią konstytutywne zasady podmiotowego sprawstwa. Z nich to właśnie, zdaniem autorki, biorą się Kantowskie imperatywy praktycznego rozumu. Działanie zgodne z imperatywem kategorycznym zapewnia nam autonomiczną sprawczość, z kolei podporządkowanie działania imperatywowi hipotetycznemu czyni nas efektywnymi podmiotami działającymi (Korsgaard, 2009: xii). Człowiek jako istota racjonalna i samoświadoma, aby działać, potrzebuje racji, które determinują jego postępowanie w stosunku do receptywności (doznawanych bodźców i skłonności). U Kanta, jak i u Korsgaard rozumność jest cechą dystynktywną bycia osobą: „istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie” (Kant, 2001: 45). Rozumność możliwa jest tylko wtedy, gdy istnieje samoświadomość, lub innymi słowy refleksyjna natura samoświadomości pociąga za sobą rozumność, którą Korsgaard określa jako zdolność do normatywnego zarządzania sobą. Samoświadomość opisuje jako refleksyjny dystans wobec przeżywanych pobudek, polegający na tym, że w odróżnieniu od innych zwierząt możemy działać nie jedynie na podstawie odczuwanych bodźców (percepcji i pragnień), lecz na podstawie zasad, które determinują nasze postępowanie (to znaczy to, co zrobimy lub będziemy usiłowali zrobić) w sytuacji, gdy wystąpi pobudka (Korsgaard, 1996b: 92–93). Ten rodzaj bycia samoświadomym wskazuje na inspirację Kantowskim ujęciem człowieka jako istoty noumenalnej, wolnej, należącej do świata, w którym rządzi przyrodnicza konieczność, lecz jednocześnie wykraczającej poza ten świat dzięki zdolności do abstrahowania od podlegania wpływom własnych skłonności.

Argument mówiący o refleksyjnym dystansie wobec odczuwanych impulsów i pragnień (samoodniesienie), który skutkuje zdolnością do postrzegania siebie jako osoby, czyli zdolnością do normatywnej relacji podmiotu do samego siebie (co u Korsgaard oznacza przede wszystkim świadomość, że jest się istotą samoświadomą), stanowi podstawę twierdzenia, że refleksja jest źródłem autorytetu. Uzasadnienie tej tezy zdaniem autorki kryje się w odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób refleksyjny dystans prowadzi podmiot działający do uznania własnej tożsamości za normatywną (Korsgaard, 1996b: 223). W rozumowaniu opisującym drogę prowadzącą do refleksyjnego ustanowienia normy jako konstytutywnej dla tożsamości osoby Korsgaard zaciąga dług wdzięczności już nie tyle wobec Kanta co wobec Frankfurta, stosując tę samą strategię myślową zakładającą, że o byciu osobą przesądza dokonywanie aktów woli drugiego rzędu, tj. wolność chcenia tego, czego pragniemy chcieć (*to be free to will*). W koncepcji Frankfurta rozumność skutkuje określoną strukturą woli osoby: „tylko dzięki swoim władzom rozumowym osoba może odnosić się w sposób krytyczny i świadomy do swojej własnej woli i kształtować akty woli drugiego rzędu” (Frankfurt, 1997: 29).

Frankfurt zauważa, że warunkiem i podstawą postawy ocennej, którą przyjmuje osoba decydująca o tym, które z jej pragnień będzie konstytuowało jej wolę (wytyczało cel jej działania), jest posiadanie tożsamości „wybiegającej” poza pragnienia pierwszego rzędu (Frankfurt, 1997: 30). Korsgaard zdaje się sugerować to samo, twierdząc, że refleksyjna natura samoświadomości domaga się wytworzenia przez nas jakiejś normatywnej koncepcji siebie, praktycznej tożsamości, która będzie stanowić stały punkt odniesienia w kształtowaniu własnych pragnień (w determinowaniu własnej woli). Autorka przejmuje od Kanta rozumienie normatywności jako pewnego rodzaju konieczności, której przejawiania się podmiot doświadcza jako wewnętrznej formy przymusu (niem. *Nötigung*, ang. *necessitation*). Jednakże uznanie normy przez podmiot następuje w indywidualnym stosunku woli do normy, który to stosunek konstytuuje tożsamość praktyczną. Refleksyjność naszej samoświadomości umożliwia proces nieustannego odnoszenia własnych impulsów i pragnień do zasad normatywnych; w tym sensie, jak zakłada Korsgaard, stanowi ona źródło ostatecznego uzasadnienia normy moralnej. Innymi słowy, podmiot wnosi swoją podmiotowość do relacji podlegania normie poprzez refleksyjne zaangażowanie polegające na odnoszeniu własnych pragnień do racji, które konstytuują jego praktyczną tożsamość. „To, czemu podmiot podlega, i to, że coś o tym sądzi, powinno zgadzać się ze sobą” (Piłat, 2013b: 180). W ujęciu Frankfurta, dokonując aktów woli drugiego rzędu, identyfikujemy się z konkretnym pragnieniem, którego wybór determinuje posiadana przez nas tożsamość wykraczająca poza pragnienia pierwszego rzędu. Tożsamość praktyczna jest tym, co sprawia, że podmiot, ilekroć działa na podstawie racji, których jest ona źródłem, afirmuje siebie (*value yourself*) jako jej posiadacza. Sprzeniewierzenie się racjom narusza tożsamość praktyczną osoby, prowadząc do utraty własnej integralności (Korsgaard, 1996b: 101–102). Dlatego wewnętrzna jedność (*unity*) konstytuująca osobę i działający podmiot (*agent*) nie może być zagwarantowana przez nic innego, jak tylko przez autonomiczną normatywną relację podmiotu do samego siebie, która polega na tym, że podmiot zobowiązuje się bezwarunkową normą, identyfikując się z nią. Innymi słowy, tego rodzaju jedność (wewnętrzna integracja potrzebna do sprawczości i tożsamości) może być ustanowiona jedynie w zobowiązaniu moralnym.

Założenie mówiące o konieczności identyfikacji z normą i wartościami jest kluczowym elementem rozumowania autorki, który choć wydaje się zabezpieczać je przed popadnięciem w pułapkę kolejnej formy abstrakcji w myśleniu moralnym, to nie jest pozbawiony poważnych trudności. Korsgaard słusznie zauważa, że refleksyjna tożsamość nie dokonuje się w przedmiotowej pustce, lecz musi mieć swój przygodny biegun, który nadaje treść relacji podmiotu do samego siebie (Piłat, 2013b: 185). Ów biegun stanowiony jest przez praktyczne utożsamienia, takie jak: bycie obywatelem jakiegoś państwa, wybranie konkretnego zawodu, bycie członkiem wspólnoty religijnej, bycie członkiem

rodziny, bycie czyimś przyjacielem, bycie rzecznikiem określonych ideałów, postaw i wartości etc. Praktyczne utożsamienia są źródłem obowiązków i racji do działania (*reasons*), gdyż „twoje racje [przemawiające za określonym wyborem i działaniem — A.W.] wyrażają twoją tożsamość, twoją naturę (*your nature*); obowiązki wynikają z tego, iż jest coś, co tożsamość ta wyklucza” (Korsgaard, 1996b: 101). Ponieważ praktyczne utożsamienia, zobowiązując do respektowania różnych norm, mogą popadać ze sobą w konflikt, muszą zachodzić w odniesieniu do nieprzygodnej, niezrelatywizowanej do określonych wspólnot, lecz przysługującej każdej istocie ludzkiej podstawy, którą stanowi wartość człowieczeństwa. Bycie istotą rozumną i refleksyjną, świadomą zasad własnego postępowania i zdolną do ich normatywnej oceny, jest naszą najbardziej podstawową tożsamością, z której wyrastają wszystkie przygodne utożsamienia.

Rozwijając Kantowską tezę, że z wolności woli wynika normatywność, połączoną z argumentacją Frankfurta dotyczącą postawy ocennej podmiotu, której warunkiem jest posiadanie tożsamości wykraczającej poza pragnienia pierwszego rzędu, Korsgaard rozróżnia imperatyw kategoryczny („postępuj tylko tak, żebyś mógł także chcieć, aby twoja maksyma stała się powszechnym prawem”) i to, co nazywa prawem moralnym („postępuj tylko według takich maksym, aby mogły być one podstawą działania wszystkich istot rozumnych w sprawnym systemie kooperacyjnym”) (Korsgaard, 1996b: 99). Prawo moralne posiada treść wyznaczoną przez identyfikowanie się działającego podmiotu, który uznaje siebie za obywatela państwa celów, z dobrami ustanowionymi przez refleksję jako konstytutywne dla jego tożsamości (Kant, 2001: 50–52; Korsgaard, 1996b: 98–100). Konstrukcja argumentu Korsgaard przebiega następująco: odróżniona od imperatywu kategorycznego koncepcja prawa moralnego zakłada, że dobra są uznawane nie przez zewnętrzne spostrzeżenie, które uogólnione jest na całą ludzkość, lecz przez refleksyjne potwierdzenie (*reflective endorsement*) tych dóbr jako tego, co osoba uznaje za własną tożsamość obywatela państwa celów. Autorytet refleksji zasadza się tutaj nie na odniesieniu do istnienia obiektywnych faktów moralnych będących źródłem racji do odpowiedniego działania (Korsgaard kategorycznie odrzuca tezę etycznego realizmu substancjalnego), lecz na poprawnym przeprowadzeniu procedury myślowej, która prowadzi do uznania poszczególnych partykularnych utożsamień za dobre.

Dokonując identyfikacji z normą lub określoną postawą, muszę dysponować kryteriami ich słuszności, do których się odnoszą. Muszę nie tylko rozumieć treść normy i uznawać jej słuszność, lecz także być gotowym uzasadnić, dlatego zobowiązuję się normą, przyjmując pewne utożsamienia jako swoje własne. Korsgaard, która opowiada się za konstruktywizmem metaetycznym, twierdzi, że uznanie słuszności i odpowiedniości dokonywanych przez podmiot identyfikacji ma charakter proceduralny, innymi słowy, jest efektem racjonalnego namysłu (refleksyjnej oceny) poddającej się obiektywnemu opisowi. Ujęcie to nie wyjaśnia jednak, jak ów namysł przebiega, w jaki sposób uzyskujemy

zespół ocen i sądów normatywnych, który zapośredniczony jest w niejednorodnym obszarze naszych praktyk, w historii jednostkowego doświadczenia. Stosowana przez Korsgaard perspektywa teoretyczna, tj. konstruktywizm typu Kantowskiego przyjmujący formalną charakterystykę racjonalności praktycznej, nie pozwala na szerszy opis refleksyjnego namysłu, który zakłada pewien stopień rozwinięcia świadomości moralnej, czyli rozbudowaną charakterystykę podmiotu uwzględniającą jego relacje interpersonalne, dostęp do racji (poznawcze rozpoznanie) czy wrażliwość moralną. Refleksyjne potwierdzenie stanowiące źródło autorytetu, dzięki któremu możliwe jest zobowiązanie przez własne racje, w koncepcji Korsgaard przybiera postać ogólnego schematu proceduralnego przejścia od przygodnych utożsamień z pewnymi grupami społecznymi, ludźmi lub ideałami do bezwarunkowej normy moralnej. Realizacja takiego programu wymaga znacznie rozleglejszego opracowania modelu racjonalności praktycznej niż ten, który przyjmuje za Kantem Korsgaard, gdzie proces refleksyjnego namysłu prowadzący do zobowiązania się przez normę opisany jest jako efekt wartościowania i uzasadniania dokonanego przez osobę stanowiącą idealny podmiot racjonalny.

## ZAKOŃCZENIE

Mimo iż inspirowany Kantem racjonalistyczny model praktycznej aktywności nie jest wystarczający do tego, aby opisać całą złożoność rozwoju świadomości moralnej jednostkowego podmiotu, to oczywiście jest jednak, że aby opisać normatywną relację między działającym podmiotem (*agent*) a racjami i podstawami jego działania, trzeba wyjść od ugruntowania moralności w autonomii woli. Korsgaard słusznie zauważa, że dysponowanie samoświadomością, która jest zdolnością umożliwiającą proces nieustannego odnoszenia naszych przekonań i wyborów do zasad normatywnych, skutkuje tym, że nie możemy nie myśleć o odczuwanym zobowiązaniu (aby postąpić w określony sposób) jako zobowiązaniu konstytuującemu naszą własną tożsamość praktyczną. Dlatego teza mówiąca o kształtowaniu się tożsamości podmiotu (rozumienie tego, „kim jestem i kim chcę być?”) w przestrzeni moralnej refleksji, nie powinna budzić zastrzeżeń.

Tak jak u Korsgaard u wielu współczesnych autorów, takich jak choćby wspomniany już Frankfurt czy Charles Taylor, pojęcie tożsamości praktycznej przybiera postać kategorii moralnej. Przyjmowanie postawy ocennej, której źródłem jest posiadanie tożsamości, dzięki której nie traktujemy naszych pragnień pierwszego rzędu jako ostatecznego poziomu usprawiedliwiania, lecz wychodzimy poza nie, jest dostrzeganiem „dobrego albo wyższego życia albo ogólnego kształtu naszych aspiracji czy też naszego życia jako podmiotu. [Postawa ocenna — A.W.] to definiowanie tego, czym rzeczywiście jesteśmy i co



jest rzeczywiście ważne dla nas; jest to wejście w trudny obszar naszego samorozumienia i samointerpretacji” (Taylor, 2001: 285–286).

Koncepcje podmiotowości moralnej przedstawione zarówno przez Frankfurta, Taylora jak i Korsgaard wychodzą od stwierdzenia, że warunkiem tworzenia się tożsamości moralnej osoby jest świadomość autonomicznego inicjowania własnych działań (rozumienia siebie jako istoty inicjującej własne myśli i wybory). Zdolność samoodniesienia polegająca na tym, że podmiot ma kognitywny i ocenny stosunek do swoich pragnień i postaw moralnych, traktowana jest jako konstytutywny warunek samej podmiotowości. I zapewne, jak sędzę, nie sposób się z tym nie zgodzić. Jednakże podstawowa trudność, na jaką napotykają koncepcje tak zdefiniowanego warunku podmiotowości, kryje się w sposobie opisywania procesów prowadzących do ukształtowania się refleksyjnego punktu widzenia, z którego osoba dokonuje samooceny. Wykładnia Korsgaard, zakładająca zdolność do determinowania własnej woli w świetle autorytetu refleksyjnej tożsamości, nie daje nam odpowiedzi, w jaki sposób dochodzi do realizowania tej zdolności w jednostkowym podmiocie. Cecha wyróżniająca istotę ludzką (umiejętność przekształcania własnych doświadczeń w świadomą refleksję prowadzącą do samozobowiązania) „nie gwarantuje, że stanie się częścią czyjśgo samookreślenia, nawet jeśli koniecznie przysługuje każdej jednostce” (Piłat, 2013a: 237). Sam proces refleksji, w którym kształtuje się wola, nie może zapewnić, że w każdej sytuacji moralnej wola jednostkowego podmiotu działającego będzie determinowana przez bezwarunkową normę moralną. Autorytet normatywny, który Korsgaard przypisuje refleksyjnemu potwierdzeniu, wymagałby zatem przemodelowania koncepcji racjonalności praktycznej, na której jest on oparty, tak by wykraczała ona poza formalny opis stosowania poprawnego wnioskowania. Ośmielę się zaryzykować stwierdzeniem, że Kantowskie ujęcie moralności (zob. *Metafizyka moralności* i *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*) wydaje się stwarzać możliwość poszerzenia koncepcji podmiotu działającego.

Sędzę, że jedną z dróg wyjścia poza formalizm w myśleniu moralnym jest próba połączenia konstytutywizmu typu Kantowskiego z założeniami konstytutywizmu odniesionymi do Arystotelesowskiego modelu racjonalności praktycznej. Chociaż Korsgaard nie ukrywa, że integracja tych dwóch perspektyw przy określonych warunkach mogłaby służyć do lepszego wyjaśnienia normatywnej relacji między jednostkowym podmiotem działania a racjami jego wyborów konstytutywnych dla tożsamości, to jednak nie decyduje się na poważne potraktowanie wszystkich konsekwencji związanych z użyciem kategorii mądrości praktycznej (*phronesis*). Jej interpretacja Arystotelesa jest raczej wybiórcza i mocno zapośredniczona w lekturze Kanta<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Szczególne podziękowania kieruję do anonimowych recenzentów tego artykułu, których wnikliwe komentarze zwróciły moją uwagę na wiele ważnych kwestii.

## BIBLIOGRAFIA

- Annas, J. (1992). Ancient ethics and modern morality. *Philosophical Perspectives*, 6, 119–136.
- Brandt, R. (1996). *Etyka: zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brożek, A., Brożek, B., & Stelmach, J. (2013). *Fenomen normatywności*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Canguilhem, G. (2000). *Normalne i patologiczne*. (Przeł. P. Pieniążek). Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Cohen, G.A. (1996). Reason, humanity, and the moral law (s. 167–188). W: Ch.M. Korsgaard. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Enoch, D. (2006). Agency, shmagency: Why normativity won't come from what is constitutive of action. *Philosophical Review*, 115(2), 169–198.
- Frankfurt, H.G. (1997). Wolność woli i pojęcie osoby (s. 21–39). (Przeł. J. Nowotniak). W: J. Hołówka (Red.). *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Górnicka-Kalinowska, J. (2012). *Tożsamość, wola, działania moralne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Kant, I. (2001). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. (Przeł. M. Wartenberg). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Kant, I. (2002). *Krytyka praktycznego rozumu*. (Przeł. B. Bornstein). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Korsgaard, Ch.M. (1989). Personal identity and the unity of agency: A Kantian response to parfit. *Philosophy and Public Affairs*, 18(2), 101–132.
- Korsgaard, Ch.M. (1996a). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Ch.M. (1996b). *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Ch.M. (2008). *The constitution of agency: Essays on practical reason and moral psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Korsgaard, Ch.M. (2009). *Self-constitution: Agency, identity, and integrity*. Oxford: Oxford University Press.
- Korsgaard, Ch.M. [b.d.]. *How to be an Aristotelian Kantian constitutivist*. Dostęp: <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaar/CMK.Aristotelian.Kantian.Constitutivism.pdf> (15.03.2021).
- Łukomska, A. (2010). Dlaczego moralność nie może mieć pozamoralnego uzasadnienia. *Etyka*, 43, 40–45.
- Łuków, P. (2004). Kanta odkrycie normatywności. *Diametros*, 1, 1–31. Dostęp: <http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Diametros/Diametros-r2004-t-n1/Diametros-r2004-t-n1-s1-31/Diametros-r2004-t-n1-s1-31.pdf> (15.03.2021).
- McDowell, J. (1985). Values and secondary qualities (s. 110–129). W: T. Honderich (Red.). *Morality and objectivity*. London–Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Murdoch, I. (1996). *Prymat dobra*. (Przeł. A. Pawelec). Kraków: Znak.
- Nagel, T. (1996). Universality and the reflective self (s. 200–209). W: Ch.M. Korsgaard. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1997). *Widok znikąd*. (Przeł. C. Cieśliński). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- O'Hagan, E. (2004). Practical identity and the constitution of agency. *The Journal of Value Inquiry*, 38, 49–59.
- Piekarski, M. (2018). Jedna czy wiele normatywności?. *Studia Philosophiae Christianae*, 54(2), 61–81. Dostęp: <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-889da251-f1ba-4e5e-8653-1f2ab5074279> (15.03.2021).

- Piłat, R. (2013a). *Aporie samowiedzy*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Piłat, R. (2013b). *Powinność i samowiedza. Studia z filozofii praktycznej*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Railton, P. (2000a). Normative force and normative freedom: Hume and Kant, but not Hume versus Kant (s. 1–33). W: J. Dancy (Red.). *Normativity*. Malden: Blackwell.
- Railton, P. (2000b). A priori rules: Wittgenstein on the normativity of logic (s. 170–196). W: P. Boghossian & Ch. Peacocke (Red.). *New essays on the a priori*. Oxford: Oxford University Press.
- Railton, P. (2003). *Facts, values and norms: Essays towards a morality of consequence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, J. (2009). *Teoria sprawiedliwości*. (Przeł. M. Panufnik, J. Pasek, & A. Romaniuk). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rorty, R. (2009). *Filozofia jako polityka kulturalna*. (Przeł. B. Baran). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Rosati, C.S. (2003). Agency and the open question argument. *Ethics*, 113, 490–527.
- Saja, K. (2014). Filozoficzne źródła antyrealizmu etycznego, *Roczniki Filozoficzne*, 67(1), 5–24. Dostęp: [https://www.kul.pl/files/581/Roczniki\\_Filozoficzne/Roczniki\\_Filozoficzne\\_62\\_1\\_2014/Saja\\_5.pdf](https://www.kul.pl/files/581/Roczniki_Filozoficzne/Roczniki_Filozoficzne_62_1_2014/Saja_5.pdf) (15.03.2021).
- Taylor, Ch. (2001). Samointerpretujące się zwierzęta (s. 261–295). (Przeł. B. Chwedeńczuk et al.). W: J. Górnicka-Kalinowska (Red.). *Filozofia podmiotu*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Tubert, A. (2011). Korsgaard's constitutive arguments and the principles of practical reason. *The Philosophical Quarterly*, 61(243), 343–362.
- Velleman, J.D. (2000). *The possibility of practical reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, B. (1999). *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*. (Przeł. T. Baszniak, T. Duliński, & M. Szczubińska). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Williams, B. (2010). Wewnętrzne i zewnętrzne racje do działania. (Przeł. A. Łukomska). *Etyka*, 43, 7–18.
- Wittgenstein, L. (2005). *Dociekania filozoficzne*. (Przeł. B. Wolniewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

