

Anna Kondratowicz-Krasińska
Poznań

Koncepcja empatii w filozofii moralności Immanuela Kanta i Davida Hume'a¹

David Hume i Immanuel Kant często uważani są za najwybitniejszych przedstawicieli filozofii wieku Oświecenia. Pisał o nich w ten sposób np. Henryk Bolcewicz, zaznaczając jednocześnie, że wymienieni filozofowie reprezentują odmienne stanowiska filozoficzne. Badacz zauważył również, że choć zasadniczo więcej między nimi przeciwieństw, to jednocześnie nie brak rysów wspólnych. Obaj są np. autorami systemów teoriopoznawczych zwracających się przeciwko starej metafizyce, obaj też „kwestię istnienia Boga wyjęli spod kompetencji rozumu teoretycznego” (Bolcewicz 1913: 5).

David Hume i Immanuel Kant są autorami koncepcji moralności wyrosłych z dwóch odmiennych i niewspółmiernych źródeł, a ich refleksje moralne były konsekwencją rozważań teoriopoznawczych: Hume doszedł ostatecznie do idealizmu empirycznego, Kant natomiast do idealizmu transcendentnego. Wydawać by się mogło, że refleksja moralna Davida Hume'a, filozofa uczucia, nie będzie miała wiele wspólnego z koncepcją praktycznego rozumu, która podważa zasadność podążania za skłonnościami i uczuciami w rozstrzygnięciach działań o charakterze moralnym. Lektura pism przedkrytycznych Kanta pozwala jednak dostrzec, że w jego filozofii obecne są rozważania na temat uczuć jako źródeł moralności, choć ich obraz przedstawiany przez niemieckiego filozofa jest inny niż w oświeceniowej filozofii angielskiej. Co więcej, *Rozważania o uczuciu pięknym i wzniosłości*, praca z roku 1764, zawierają intuicje, które zostały rozwinięte w tekstach Kanta poświęconych moralności po powstaniu *Krytyki czystego rozumu*. W *Rozważaniach o uczuciu pięknym i wzniosłości* (2010) Kant krytycznie przygląda

¹ Niniejszy artykuł zawiera obszerne fragmenty mojej rozprawy doktorskiej napisanej pod kierunkiem prof. Anny Pałubickiej. Wybór tego tekstu do książki poświęconej Pani Profesor nie jest przypadkowy – to rezultat wielu naszych rozmów i dyskusji.

się współczuciu i uprzejmości. W jego przekonaniu czyny powodowane tymi uczuciami nie mają kwalifikacji moralnej. Chociaż współczucie czy uprzejmość mogą być odruchami dobroci serca, mogą również przesłonić to, co rzeczywiście jest słuszne. Na przykład nie można popełniać czynów powodowanych litością, gdy jest się zobowiązanym inną powinnością.

Nie do przyjęcia jest bowiem, by serce nasze rozplywało się z czułości nad każdym bliźnim, cnotliwy nieustannie płakałby wówczas ze współczucia jak Heraklit i przy całej dobroci serca byłby tylko miękkim próżniakiem. (Kant 2010: 660)

Prawdziwa cnota, w opinii Kanta, musi się opierać wyłącznie na zasadach, które mogą być powszechne.

Zasady te nie są spekulatywnymi regułami, lecz świadomością uczucia, które żyje w każdej ludzkiej piersi i sięga o wiele dalej, aniżeli powyższe doraźne pobudki oparte na współczuciu i uprzejmości. (Kant 2010: 661)

Zauważmy przy tym, że według Hume'a:

Pojęcie moralności implikuje pewien rodzaj wspólnego wszystkim ludziom uczucia, które przedmiotem powszechnej aprobaty czyni jeden i ten sam obiekt i sprawia, że wszyscy, albo prawie wszyscy zgadzają się w swoich na ten temat opiniach. Implikuje ono również pewien rodzaj uczucia o tak uniwersalnym i rozległym zasięgu, że dotyczy ono całego rodzaju ludzkiego [...]. (Hume 1975: 124)

Poszukując zasad, na których cnota mogłaby swobodnie się oprzeć, Kant wprowadza pojęcie *u c z u c i a p i ę k n a* jako podstawę wszelkiej życzliwości oraz godności ludzkiej stanowiącej źródło powszechnego poszanowania:

[...] gdyby uczucia te w jakimkolwiek ludzkim sercu osiągnęły najwyższą doskonałość, to człowiek taki kochałby wprawdzie i cenił także samego siebie, ale tylko o tyle, o ile jest on jednym spośród których jego rozległe i szlachetne uczucie może dotyczyć. Tylko wówczas, gdy owej tak szeroko pojętej skłonności podporządkowywać będziemy wszelkie skłonności doraźnie, zdołamy utrzymać nasze dobre popędy we właściwych proporcjach, szlachetną godność, będącą pięknem i cnotą. (Kant 2010: 661)

Już w tych fragmentach uwidacznia się troska filozofa, która w okresie po *Krytyce czystego rozumu*, jest jeszcze wyraźniejsza: by moralność oprzeć na zasadach niezależnych od jakichkolwiek subiektywnych naleciałości. Kant początkowo jeszcze ufał, że uczucia można opanować wyższą zasadą, której obowiązywanie wykluczałoby możliwość nadużyć. Pisząc *Uzasadnienie metafizyki moralności*, był już przekonany, że uczucia, nawet powszechne, nie są właściwym fundamentem dla moralności.

Według Kanta uczucie nosi piętno subiektywizmu, w związku z czym nie może zostać uogólnione i sprowadzone do prawidła powszechnego, które miałyby być gwarantem moralnego postępowania, tylko:

[...]samo przedstawienie prawa, które co prawda występuje jedynie w istocie rozumnej, wtedy, kiedy ono, a nie oczekiwany skutek, jest pobudką woli, może stanowić to szczególne dobro, które nazywamy

moralnym i które znajduje się już w samej osobie według niego postępującej [...].
(Kant 1971: 22)

Z kolei dla Hume'a odwołanie do prawidła powszechnego jest równoznaczne z podążaniem za abstrakcyjną zasadą, nieodnoszącą się do niczego konkretnego i nieprzystającą do rzeczywistości.

Natomiast w przekonaniu Kanta wyłącznie wola działająca na mocy przedstawienia prawa, czyli uświadomienia sobie niewidzialnych zasad, może stanowić przyczynę moralnego działania i dobra. Postępowanie moralne jest uzależnione od umiejętności rozpoznania i stosowania owych niewidzialnych zasad. Tym, co służy woli za zasadę, jest zgodność czynów z prawem w ogóle, czyli przekonanie, iż należy tak postępować, by móc chcieć, aby maksyma tego postępowania mogła stać się powszechnym prawem. Moralność w ujęciu Kantowskim nie jest wynikiem spontanicznego podążania za uczuciem i współodczuwania z ludzkością. Imperatyw kategoryczny stanowi bowiem zasadę ludzkiej racjonalności, która jest niezależna od wszelkich skłonności. Paweł Łuków stwierdza, że został on sformułowany jako: (1) zasada decyzyjna oraz (2) prawidło moralnego oceniania. Jako taki stanowi również skróconą wersję sprawdzianu racjonalności maksym i czynów. Imperatyw kategoryczny, wraz z zasadą człowieczeństwa, przedstawia istoty ludzkie jako moralnie działające podmioty. Podając różne sformułowania imperatywu kategorycznego, Kant zwraca uwagę na różne aspekty moralnego działania²:

[1.] Kategoryczny imperatyw jest więc tylko jeden i brzmi on następująco: postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem. (Kant 1971: 50)

[2.] [...] postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała stać się ogólnym prawem przyrody. (Kant 1971: 51)

Drugie z powyższych sformułowań wyraźnie ukazuje, na czym miałyby polegać powszechność pojawiająca się w pierwszym sformułowaniu³. Niezmienne prawo przyrody, nieczułe na wszelkie wpływy próbujące jego modyfikacji, jasno wyznacza niemożliwość odstępstw od postępowania mającego mieć charakter powszechny. Pierwsze sformułowanie odwołuje się do ludzkiego chcenia. Z pozoru zmienność ludzkiej natury i jej słabości – m.in. to, że cechuje ją jedynie racjonalność niedoskonała, mogą budzić zastrzeżenia co do możliwości rozszerzenia ludzkiego chcenia do rangi uniwersalności. Jednak przy okazji charakterystyki

² Pewną konsekwencją tej wielości sformułowań jest istniejący wśród badaczy pism Kanta spór co do podziałów i charakterystyk owych sformułowań.

³ Według Pawła Łukowa formuła prawa przyrody ma szczególne znaczenie jako narzędzie rozstrzygnięcia o odpowiednim postępowaniu: „Formuła prawa przyrody nakłada ograniczenia na każdego człowieka, który znajdzie się w świecie znanym ludziom. W ten sposób formuła ta nie wymaga od nas zakładania o warunkach postępowanie tego, czego prawomocnie założyć nie możemy, i pozwala uniknąć pewnych poważnych błędów (np. idealizowania rzeczywistości czy nadmiaru abstrakcji) w namyśle moralnym. Imperatyw Kategoryczny w sformułowaniu prawa przyrody można pojmować jako zasadę ludzkiej racjonalności praktycznej, a nie jako zasadę racjonalności doskonałej rozważającej ludzkie działanie” (Łuków 1997: 191).

i podziału obowiązków Kant wskazuje na możliwości praktycznego wykorzystania tego sformułowania (por. Kant 1971: 55). W odniesieniu do tego podziału Ernst Tugendhat przekonuje iż, w tym, że „rzeczywiście nie chcemy”, by jakakolwiek niemoralna maksyma stała się powszechnym prawem, tkwi prawdziwa podstawa imperatywu kategorycznego (Tugendhat 2004: 145). A zatem siłę oddziaływania imperatywu kategorycznego badacz ten lokalizuje w woli. Wywiedzenie jej z czystego rozumu praktycznego nie przekonuje go, a samą próbę uzasadnienia podjętą przez Kanta nazywa „uzasadnieniem fikcyjnym” (Tugendhat 2004: 137-145).

Różnice w konstrukcji poszczególnych sformułowań imperatywu kategorycznego stanowią przedmiot interesujących rozważań w literaturze filozoficznej. Nie mniej inspirujące może być zwrócenie uwagi na treściową zawartość imperatywów. Tym, co najważniejsze w przekazie imperatywu kategorycznego, jest bowiem u w s p ó l n i a n i e własnego stanowiska z innymi ludźmi. Wyjaśnienie tej kwestii wymaga wprowadzenia kolejnego sformułowania imperatywu kategorycznego, funkcjonującego pod nazwą „zasada człowieczeństwa” albo „formuła celu samego w sobie”.

Wielce dyskusyjny jest stosunek tego sformułowania do uprzednio wymienionych. Wielu badaczy uznaje, że jest on wprowadzony przez Kanta dodatkowo, jako uzupełnienie poprzednich. Innego zdania jest jednak Paweł Łuków. *Formuła celu samego w sobie* nie jest, jak stwierdza, sprawdzianem maksym, a przepisem postępowania. Treść tej formuły wskazuje, w jaki sposób należy postępować, a nie jakie maksymy postępowania powinno się wybierać. Badacz stwierdza nawet, że samo słowo „formuła” jest w tym przypadku nie na miejscu i proponowałby w zamian określenie „wysoco ogólna maksyma”.

Jeszcze inaczej do *zasady człowieczeństwa* odnosi się wspomniany już Tugendhat. W „Wykładzie siódmym” *Wykładów o etyce* podaje sformułowanie celu samego w sobie jako drugie sformułowanie imperatywu kategorycznego, pomijając milczeniem formułę prawa przyrody (Tugendhat 2004: 137-167). Postać, a właściwie postaci sformułowania trzeciego, podaje Ernst Tugendhat za Herbertem J. Patonem. Pierwsze, które nazywa sformulowaniem 3, brzmi:

[...] czynić wszystko według maksymy swej woli jako takiej, która zarazem mogłaby mieć za przedmiot samą siebie jako powszechnie prawodawczą. (Kant 1971: 67; Tugendhat 2004: 152)

Sformułowanie 3a jest wedle Tugendhata ważniejsze, a co więcej, badacz twierdzi, że Kant mylnie traktuje je jako wariant sformułowania 3. Odwołuje się ono do idei *państwa celów*:

[...] każda istota rozumna musi tak postępować, jak gdyby przez swoje maksymy była zawsze prawodawczym członkiem ogólnego państwa celów. (Tugendhat 2004: 153)

Istoty składające się na owo państwo celów mają traktować siebie nie tylko jako środek, ale jako cele same w sobie. Sformułowania te stanowią pewne wersje zasady człowieczeństwa. Tugendhat zauważa, że dzięki sformułowaniu zasady

człowieczeństwa zyskujemy nową perspektywę – ponieważ w myśl tego imperatywu winniśmy rozważać swe maksymy z własnego punktu widzenia, przy jednoczesnym uwzględnieniu punktu widzenia każdej innej istoty rozumnej (Tugendhat 2004: 153). Ponadto dostrzega, że stanowi ona pewien wariant sformułowania pierwszego, w którym

[...] pytanie, jak ja mogę chcieć, by postępowali wszyscy, zastąpione zostaje przez pytanie, jak dowolna osoba może chcieć, by postępowali wszyscy. (Tugendhat 2004: 153-154)

Poszczególne sformułowania imperatywu kategorycznego są sobie równoważne, choć Tugendhat przypomina, że wedle Kanta warto jednak posługiwać się „zawsze ściślejszą metodą”, a więc sformułowaniem pierwszym lub 3a. Jest to szczególnie przydatne w przypadku konfliktu obowiązków (por. Tugendhat 2004: 154).

O wzajemny stosunek poszczególnych sformułowań imperatywu kategorycznego badacze toczą spory, moim celem nie jest jednak próba dokonania rozstrzygnięcia w tym sporze, ale zwrócenie uwagi na treściową zawartość imperatywu. Jeżeli, jak się zresztą uważa niesłusznie, Schopenhauer posądzał Kanta o egoizm, zarzucając mu, iż w zasadzie wszystko i tak sprowadzał do „Ja” (postępuj tak, „jakbyś chciał...”, „jakby wola twoja...” – gdzie owo chcenie i wola wynoszone były do rangi powszechnego prawa), to wydaje się, o wiele trudniejsze problemy stają przed próbą zdeprecjonowania zasady człowieczeństwa. Jeżeli pozostać przy porównaniu imperatywu do sita odsiewającego negatywne zachowania czy postępowania, formuła człowieczeństwa pozwala nam rozpoznać niewłaściwe sposoby postępowania wobec innych i wobec siebie. Przestrzega przed potraktowaniem „człowieczeństwa” w sposób instrumentalny:

Twierdzą oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna *i s t n i e j e* jako cel sam w sobie, *n i e t y l k o j a k o ś r o d e k*, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany *z a r a z e m z a c e l* zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego, jak też do innych istot rozumnych. (Kant 2001: 45)

Kant sprawdza również, czy owa maksyma, posługująca się pojęciem celu samego w sobie, pozytywnie przechodzi sprawdzian imperatywu kategorycznego. Jak się okazuje zasada celu samego w sobie bez sprzeczności może być pomyślana jako prawo imperatywu kategorycznego, bowiem

[...] możemy pojąć prawo rządzące naszym światem tak, że nikogo nie używano by dowolnie dla cudzych celów; możemy też chcieć prawa, które uniemożliwia instrumentalne traktowanie kogokolwiek. (Łuków 1997: 195)

Dla Tugendhata użycie sformułowania „celu samego w sobie” jest zbędne. W swoich analizach próbuje wykazać, że nie wnosi ono żadnej dodatkowej treści do nowego sformułowania imperatywu kategorycznego, które zresztą badacz wysoko ocenia: „Uważam jednak, że Kantowi udało się tutaj osiągnąć mistrzowskie sformułowanie” (Tugendhat 2004: 151). Tugendhat zauważa niedorzeczność w żądaniu przez Kanta, by nigdy nie traktować innych wyłącznie jako środków

do osiągnięcia celów. W codziennych interakcjach nie raz do tego dochodzi. Istotne w uchwyceniu intencji Kanta jest zwrócenie uwagi na to, że: po pierwsze, druga osoba musi się zgadzać na moje postępowanie względem niej; po drugie, jej cele, jako podmiotu będącego celem samym w sobie, muszą być również moimi.

Tugendhat stwierdza zatem:

[...] traktujemy innego człowieka jako cel sam w sobie wtedy i tylko wtedy, gdy uwzględnimy jego cele (przy czym pozostaje sprawą otwartą, w jakiej mierze to czynimy). (Tugendhat 2004: 151)

W konsekwencji zauważa, że można zrezygnować z wyrażenia „cel sam w sobie” i negatywny nakaz nie instrumentalizuj innego przekuwa w pozytywny – uwzględniaj cele innych. W rezultacie

[...] wszystkie cele są zawsze celami subiektywnymi, moimi albo kogoś innego, a imperatyw kategoryczny także odnosi się do celów, nie do fikcji celów samych w sobie, lecz do całkiem zwyczajnych celów innych, ale teraz chodzi o „cel obiektywny (moralnie nakazany)”, który polega na tym, by uwzględnić cele innych. (Tugendhat 2004: 152)

Jest to swoista próba „urealnienia” koncepcji Kanta – przewyciężenia często formułowanych względem tej koncepcji zarzutów – nadmiernej abstrakcyjności i formalizmu.

Rezygnacja z określenia celu samego w sobie u Tugendhata wynika z uznania, że formuła celu samego w sobie i zasada człowieczeństwa to dwa różne określenia imperatywu kategorycznego. Przede wszystkim sędzę, iż możemy uznać, że sformułowanie 3a jest zgodne z tym, które nazwano zasadą człowieczeństwa. Wraz z uznaniem tej tożsamości znika problem z niezrozumiałością określenia „cel sam w sobie”. Celem samym w sobie jest bowiem człowiek, (prawodawczy) podmiot moralny, który musi odnieść treść imperatywu kategorycznego również do siebie, bowiem wtedy i tylko wtedy imperatyw zyskuje powszechność.

Wszystkie sformułowania imperatywu kategorycznego są wyrazem empatycznego nastawienia na drugiego człowieka. Zasada człowieczeństwa jest w tym najdosłowniejsza. Zakłada każdorazową konieczność uwzględnienia drugiej osoby, jej godności, i nie zezwala na jakiegokolwiek postępowanie, które godziłoby choćby w najmniejszym stopniu w jej człowieczeństwo. Dlatego wedle Kanta nie mogą oszukać nawet w dobrej wierze. W *Metafizyce moralności* czytamy:

Każdy człowiek ma prawo wymagać od swych bliźnich szacunku dla swej osoby; zarazem jest on o b o w i ą z a n y szacunek ów odwzajemniać. Albowiem już samo człowieczeństwo jest czymś dostojnym, toteż nie może być tak, żeby człowiek traktowany był tylko jako środek; musi on być traktowany zawsze także jako cel (zarówno dla innych, jak i siebie samego), bo na tym właśnie polega jego godność (przypadająca mu w udziale jako osobie ludzkiej), dzięki której przewyższa on wszelkie inne stworzenia na ziemi, niebędące ludźmi, tylko rzeczami, które jako takie – mogą mu służyć. [...] Jest on zatem zobowiązany do tego, żeby na gruncie swego działania uznawać [anzuerkennen] godność, bądź inaczej człowieczeństwo w każdym ludzkim jestestwie. Obowiązek ten nakazuje więc szacunek należyty każdemu człowiekowi. (Kant 2005: 347-348)

Chociaż w *Uzasadnieniu filozofii moralności* Kant podkreśla, że żadne uczucia nie mogą stanowić uzasadnienia dla moralności, w *Metafizyce moralności* wprowadza obowiązek miłości oraz obowiązek szacunku względem innych. Kant nie ma w tym przypadku na myśli żadnego emocjonalnego poruszenia. Przez obowiązek miłości proponuje rozumieć maksymę wzajemnej życzliwości. Obowiązek poszanowania bliźniego zawiera się w maksymie, która zakazuje użycia innych ludzi jako środka służącego mi do osiągnięcia moich celów (oraz żądania od nich, aby wyrzekli się swej godności i stali się mi powolni)⁴. Być może obowiązek miłości wydaje się ważniejszy od obowiązku szacunku względem innych – mogłoby się bowiem zdawać, że zawiera w sobie drugi: miłość względem innego człowieka wymaga jego poszanowania – to jednak według Kanta rzecz ma się odwrotnie. Obowiązek poszanowania drugiego człowieka jest tożsamy z formułą celu samego w sobie, zakazującą instrumentalnego potraktowania jakiegokolwiek człowieka, a maksyma wzajemnej życzliwości cechuje się pewną słabością, chociaż jest obowiązkiem nałożonym na każdego człowieka.

Maksyma wzajemnej życzliwości (czyli praktycznej miłości do ludzi), jest obowiązkiem wszystkich ludzi (bez względu na to, czy uważamy ich za istoty godne czy niegodne miłości), zgodnie z etyczną zasadą cnoty doskonałej: miłuj bliźniego swego, jak siebie samego. – Albowiem wszelkiego typu moralne i zarazem praktyczne stosunki międzyludzkie – rozważane przez czysty rozum jako wzajemne oddziaływania czyniące zadość maksymom zdolnym wystąpić jako prawa powszechnie – muszą być wolne od egoizmu, czyli miłości własnej (*ex solipsismo prodeunetes*). Toteż życząc dobra wszystkim innym ludziom (*benevolentiam*) powinienem im okazywać życzliwość. (Kant 2005: 333)

Jak Kant zauważa, maksyma ta nakazuje obowiązek miłości względem wszystkich ludzi, więc i względem siebie. Jest to istotna uwaga, bowiem w przeciwnym przypadku zostałyby pozbawiona rangi prawa powszechnego.

[...] nie chodzi przecież o to, żebym miłował samego siebie (bo to rzecz całkiem naturalna niewymagająca dodatkowego zobowiązania), lecz o to, że to nie jakiś jednostkowy człowiek, ale w ogóle rozum powszechnie prawodawczy – odnosząc swą ideę człowieczeństwa do całego gatunku ludzkiego, włącznie ze mną – obejmuje zakresem obowiązywania (tyczącym się wzajemnej życzliwości) również moją osobę, pozwalając mi też być życzliwym samemu sobie, aczkolwiek pod tym warunkiem, że będę też życzliwy każdemu innemu człowiekowi [...]. (Kant 2005: 333)

Można tę zasadę życzliwości porównać do biblijnego przykazania miłości nakazującego miłować bliźniego swego jak siebie samego.

Życzliwość taka może się na tzw. pierwszy rzut oka wydawać czymś niezwykłym i nadzwyczajnej wagi, przede wszystkim z uwagi na jej uniwersalny wymiar. Jednak w rzeczywistości nie wydaje się tak wspaniała, bowiem jest ona „nader wątła”, jak wspomina filozof (Kant 2005: 333). Jak Kant zauważa: mam

⁴ Spełniając w stosunku do kogoś pierwszy z tych obowiązków, nakładam na niego równocześnie zobowiązanie, albowiem coś mu wyświadczam. Ale idąc za głosem drugiego, zobowiązuję właściwie samego siebie do tego, by dokonać samoograniczenia, a tym samym nie ujmować w niczym wartości tego drugiego.

swój udział w dobru drugiego człowieka, jednak ten udział przejawia się głównie w tym, że nie jest mi ten człowiek obojętny (por. Kant 2005: 333). Jest więc to dużo słabsze uczucie niż to, co zwykle rozumie się przez miłość.

Życzliwość u Hume'a jest cnotą mającą szczególny charakter. Obok sprawiedliwości stanowi jedną z cnót społecznych. Hume nie wdaje się w spór dotyczący tego, w jakim stopniu ludzka natura jest wynikiem działania życzliwości, w jakim uczuć egoistycznych. Dla niego najważniejsze jest to, że nie sposób niesprzecznie kwestionować, iż istnieje w każdym choćby w najmniejszym stopniu „maleńkie choćby źródło życzliwości; że tli się [...] jakaś iskra przyjaźni dla bliźnich [...]” (Hume 1975: 123).

Pojęcie moralności implikuje jakieś wspólne wszystkim ludziom uczucie, które czyni jedną rzecz przedmiotem ludzkiej aprobaty i sprawia, że wszyscy ludzie albo większość ludzi zgadzają się w opiniach i decyzjach, które jej dotyczą. (Hume 1975: 124)

Moralność w filozofii Hume'a kształtuje się w procesie odpowiedniego wychowania i wrastania w społeczeństwo. Przyswajanie zasad postępowania i zachowania od najmłodszych lat powoduje, że używa się ich mimowolnie. Osoba, która była uczona uczciwości od dzieciństwa, i której rozwój moralny nie zakłóciły jakieś wyjątkowe okoliczności, nawet nie zastanawia się, czy przywłaszczyć czyjąś własność, gdy nadarzy się ku temu sposobność.

Hume'owska moralność jest wynikiem procesu socjalizacji. Nabieramy kompetencji rozpoznawania moralnych czynów w trakcie wrastania w odpowiednie społeczeństwo, kulturę:

Nie możemy spodziewać się w Bernie ani takich samych ocen moralnych, ani takich samych praw, jakie panują w Londynie czy Paryżu (Hume 1975: 202),

a jednak poczucie ludzkości zapewnia pewną wspólnotowość. O ile w perspektywie Hume'owskiej filozofii moralności mamy do czynienia z postępowaniem spontanicznym, w odniesieniu do ukształtowanego kulturowo uczucia aprobaty bądź nagany wyznaczających horyzont moralnej wartości, tak w przypadku etyki Kantowskiej mamy do czynienia z postępowaniem z obowiązku.

Zauważmy jednak, że proces rozpoznania tego, co stanowi mój obowiązek, również jest kształtowany społecznie. Kupiec z przykładu Kantowskiego z *Uzasadnienia metafizyki moralności* nie prowadzi analiz co do tego, jak ma postępować w przypadku obsługi klienta bez względu na to, czy jest nim osoba dorosła czy dziecko. Chcąc, by jego postępowanie było moralnie wartościowe, musi postępować zgodnie z tym, co wskazuje mu imperatyw kategoryczny. Dzięki niemu rozpoznaje on swoje obowiązki i przyswaja je. Działa więc świadomie. Gdyby jego postępowanie było wynikiem bezrefleksyjnej spontaniczności, czyny jego, zgodnie z myślą Kantowską, nawet pomimo pozytywnych konsekwencji, nie miałyby moralnej wartości. To posłuszeństwo obowiązkowi wykluczające spontaniczność stanowi częsty punkt krytyki etyki Kantowskiej (O'Neill 2002: 221-223). Z drugiej strony jednak przejawia się w nim

przekonanie Kanta o wyjątkowości człowieka, jako istoty myślącej, świadomej swojego działania i odpowiedzialnej za swoje czyny.

Tugendhat zauważa, że dla Kanta szczególnie ważnym filozofem był Arystoteles, a u Arystotelesa dobry jest ten, kto w swoich skłonnościach ukierunkowany jest na dobro. Jest to zdolność moralna, która podlega kształtowaniu, co więcej nie jest dana człowiekowi z natury, ale zostaje mu wpojona – cnoty moralne są cnotami, których człowiek się uczy, uzyskuje w trakcie wychowania, socjalizacji.

Można jednak powiedzieć: to, że człowiek bez pomocy socjalizacji nie może osiągnąć moralnego dobra, lecz powinno to być jego dobro, i jeśli wychowany jest właściwie, będzie potrafił samodzielnie zdecydować, czy chce pojmować siebie w taki sposób. (Tugendhat 2004: 120)⁵

Pojęcie empatii w filozofii moralności Immanuela Kanta i Davida Hume'a

Różnice zachodzące między koncepcjami Kanta i Hume'a ukazują dwa odmienne obrazy empatii. U Hume'a empatia rodzi się spontanicznie, to odruch uczuciowy na to, co obserwujemy – wzbudza albo naszą aprobatę, albo niechęć – który pod względem treściowym jest wspólny dla wszystkich ludzi. W przypadku Kanta – empatia polega na rozumowym rozpoznaniu działania czy postawy, które zasada się na stosowaniu imperatywu kategorycznego.

Postępowanie z obowiązku nie czyni z etyki Kantowskiej bezwzględne formalizmu. W *Metafizyce moralności* Kant pisał o uczuciu moralnym. Doszedł nawet do wniosku, że

Kogoś, kto nie posiada żadnych uczuć moralnych, trudno nazwać człowiekiem; taka nieczułość oznacza moralną śmierć (Kant 2005: 267).

I choć do uczucia nie sposób nikogo zmusić, uczucie moralne jest fundamentalne dla moralności,

[...] umożliwia nam uzmysłowienie sobie i zgoła doznanie mocy owej konieczności, którą pojęcie obowiązku wiąże nas gwołi określonego postępowania: każdy ma je w sobie już pierwotnie. Za obowiązek uznać można co najwyżej potrzebę jego pielęgnowania i podsycania przez podziw i szacunek dla jego niezbadanych źródeł. (Kant 2005: 266-267)

Wyjaśniając, czym jest uczucie moralne, Kant zauważa, że w sprawach dobra i zła, tak jak w przypadku prawdy, jesteśmy, jako ludzie, w pewien sposób upośledzeni. Ale nasza

⁵ Tugendhat odwołuje się również do Schillera, który łądzi Kantowski rygorizm poprzez dopuszczenie skłonności do działania moralnego (Tugendhat 2004: 120).

[...] s a m o w o l a – skoro tylko zakosztuje wolności – staje się w r a ż l i w a na poruszenie, jakie wywołuje w niej czysty rozum praktyczny i jego prawo, i właśnie to należy nazywać uczuciem moralnym. (Kant 2005: 267)

Hume uważał, że doskonałość moralna jest możliwa do osiągnięcia, jeśli żyjemy w zgodzie ze sobą. Za sprawą sympatii jesteśmy zdolni do uzgadniania własnych moralnych chcień z innymi, mimowolnego podporządkowywania się obowiązującym normom. Celem podmiotu winno być skorelowanie własnego oddźwięku uczuciowego z pożądanym społecznie, który, w przekonaniu Hume'a, jest tym właściwym. Właściwość nie wynika z arytmetycznej większości, ale z przekonania, że wszyscy ludzie mają w sobie tę częśćkę anielską, odrobinę życzliwości, która daje skłonność ku powszechnie pożądanym odruchom moralnym. Przyglądamy się swoim czynom na początku, mając na uwadze opinie innych, ale z czasem

Ten stały nawyk, by niejako samoprzeglądać się w refleksji, umacnia poczucie dobra i zła i sprawia, że u natur szlachetnych rodzi się pewien respekt dla siebie, jak i dla innych – najlepszy strażnik wszelakiej cnoty. (Hume 1975: 129)

Początkowo troska o pozytywny wizerunek własnej osoby jest sprzęgnięta z poczuciem przyjemności i dążeniem doń wynikającym w znacznym stopniu z zabieganiem o akceptację otoczenia. Z czasem dążenie do przyjemności schodzi na dalszy plan, celem bezpośrednim staje się „dbałość o to, aby przyswoić sobie wszystko, co ma wewnętrzne piękno i urok moralny, i wyposażać umysł we wszystkie przymioty, jakie zdobić i upiększać mogą istotę rozumną” (Hume 1975: 130).

Jak daleko wobec tego Hume'owi do Kanta? Doskonałość moralna i oddźwięk uczuciowy stają się możliwe do osiągnięcia wówczas, gdy partykularne cele ustępują i nie przejawiają się w autorefleksji. Nawyk nie zostaje odarty ze świadomości, raczej samoświadomość działania staje się nawykiem. Oddźwięk uczuciowy nie służy zgraniu własnego zachowania z powszechnie akceptowanym, a staje się horyzontem odniesienia dla działającego. To Hume'owska wersja Kantowskiego: „postępuj tak, abyś mógł chcieć, by prawidła Twego postępowania stały się prawem powszechnym”. Już w *Rozważaniach o uczuciu piękna i wzniosłości* z 1764 r. Kant był przekonany, że moralność powinna opierać się na powszechnych zasadach i już wówczas pisze o powszechnej życzliwości i godności ludzkiej. Jest również przekonany, że gdyby te uczucia mogły osiągnąć w czyimś sercu największą doskonałość, jego postępowanie spełniałoby wymogi cnoty. Kant wówczas dość krytycznie oceniał ludzi pod względem możliwości takiej moralnej doskonałości, ale – formułując imperatyw kategoryczny – dał wyraz przekonaniu, że człowiek jest istotą prawodawczą, rozumną, zdolną powściągnąć swoje popędy i skłonności.

Chociaż Hume uważał, że życie pozbawione namiętności byłoby nudne i jałowe, daleki był od propagowania koncepcji hedonistycznych i bezwolnego poddawania się woli. Zatrącanie się w namiętnościach i podążanie wyłącznie za własną przyjemnością uniemożliwiałoby uwzględnienie innych ludzi w swoich

dążeniach, chyba że byliby potrzebni do osiągnięcia pożądanej przyjemności, co ostatecznie sprowadzałyby ich rolę do „środka”, przed czym przestrzegali Kant. Ale i dla Hume'a wartość człowieka nie była mierzalna stopniem osiągnięcia przezeń przyjemności, a umiejętnością posługiwania się oddźwiękiem uczuciowym, który już u samej podstawy wymaga otwartości na innych i uwzględniania ich w swoim postępowaniu. Hume posługiwał się sformułowaniem: wartość osobista. Niezmałowane poczucie wartości osobistej powinno być celem każdego człowieka i stanowi „przepustkę” do poczucia szczęścia, wymaga jednak: wewnętrznego spokoju ducha, świadomości tego, że jest się człowiekiem prawym oraz pozytywnej opinii o własnym postępowaniu. Uczciwość wobec siebie daje zadowolenie i satysfakcję, której nie sposób osiągnąć w żaden inny sposób. Będąc uważnym obserwatorem, Hume dostrzegł, że nie sposób osiągnąć samozadowolenie, gdy postępuje się niezgodnie ze sobą, ale też uparte trwanie przy swoim bez oglądania się na innych nie przynosi satysfakcji. Celem powinno być skorelowanie własnych działań i wartości z tym, co powszechnie uchodzi za pożądane i jest oczekiwane. Ta korelacja, by przyniosła pożądany skutek, musi opierać się na samoświadomości własnego działania, wsłuchaniu się w siebie i otoczenie zarazem. Nie wymaga to jakichś skomplikowanych procesów myślowych, ale funduje się na bacznej obserwacji świata i doświadczeniu. Podmiot moralny w koncepcji Hume'a, człowiek działający, nie musi wymyślać nowych zasad moralnych. One już istnieją. Co prawda nie w formie skończonego kodeksu moralnego określającego reguły życia społecznego, ale pewne ogólne reguły funkcjonują. Cała trudność polega na tym, by umieć je rozpoznać, odnaleźć się w zaistniałej sytuacji i stosować do nich. To jednak jest możliwe o tyle, o ile jest się do tego przygotowanym:

[...] moralność daje się rozpoznać; kształtują się pewne ogólne idee zachowania się i postępowania ludzi; oczekuje się od nich, że w takich to a takich sytuacjach podejmą takie to a takie kroki; ten a ten czyn oceniony zostaje jako zgodny z naszą abstrakcyjną regułą, ten i tamten – jako z regułą sprzeczny. A tego rodzaju uniwersalne zasady kontrolują często i ograniczają uczucia partykularne, wynikłe z samolubstwa. (Hume 1975: 127)

Ograniczenie nie jest tożsame ze zniewoleniem, nie oznacza porzucenia własnej indywidualności czy zakwestionowania siebie i swoich potrzeb. Hume już w *Traktacie o naturze ludzkiej* stwierdził, że człowiek z natury jest istotą społeczną. Od urodzenia zanurzony w społeczeństwie funkcjonuje w nim, z powodzeniem uwzględniając obowiązujące reguły. Większość działań podejmuje spontanicznie, ponieważ z łatwością odnajduje się w sytuacjach i doskonale wie, jak postępować, czuje, co jest właściwe, i co spotka się z aprobatą otoczenia. Odpowiednie postępowanie nie wynika z wyrachowania i podążania za akceptacją społeczeństwa. Raz, że przebiega w dużej mierze spontanicznie, bez angażowania refleksji. Dwa, że opiera się na oddźwięku uczuciowym i przekonaniu, że wszyscy podobnie reagują na dane wydarzenie.

Różnice zachodzące w obu koncepcjach są znamienne, jednak troska obu filozofów pozostaje taka sama. Obaj poszukują podstaw moralności.

Uczuciowość pojmowana jest jednak przez każdego z filozofów odmiennie – u Kanta powiązana ściśle z pojęciem obowiązku i prawa powszechnego, u Hume'a jest obecna pod postacią poczucia ludzkości. Jednak to ona decyduje o owym empatycznym horyzoncie koncepcji moralności. Warto zwrócić również uwagę, że choć Hume tak deprecjonuje rolę rozumu w sytuacjach o znaczeniu moralnym, podkreślając, iż to uczucie ma decydujący głos, to jednak sięga po oręż filozoficzny i za pomocą racjonalnej argumentacji uzasadnia swoje stanowisko. Obaj filozofowie są przekonani, że zasady moralności nie mogą być subiektywną ekspresją podmiotu, stąd też podkreślają konieczność konsensualnego uzgadniania zasad moralności, choć każdy czyni to w inny sposób.

W koncepcji Hume'a o ocenie wartości obserwowanego podmiotu czy działania nie decyduje zatem moja indywidualna preferencja, ale wspólnotowe upodobanie. Co więcej to wspólnotowe upodobanie jest dla mnie oczywiste, ponieważ ja rozpoznaję siebie jako członka danej wspólnoty, stąd też jej wybory są zgodne z moimi. Jest to, jak kilkakrotnie Hume sugeruje, konsekwencja procesu socjalizacji. Wzrastanie w konkretnej kulturze powoduje przyjmowanie jej wartości i wzorców, którymi w późniejszym życiu się kierujemy.

W koncepcji Kanta o tym, że coś jest dobre, decyduję na podstawie imperatywu kategorycznego. Zadaję sobie pytanie, jak bym chciał, aby inni postępowali. Wymaga to ode mnie wyjścia poza moją indywidualną sytuację, co umożliwia mi spojrzenie z zewnątrz i rozpoznanie powszechnego chcenia. W ten sposób świadomie buduje się perspektywę moralnego działania, inaczej niż w przypadku Hume'a, u którego ma ona charakter spontaniczny. O ile w przypadku Hume'a moralne działanie rozpoznajemy nawykowo i spontanicznie, kierując się własnymi uczuciami, o tyle w przypadku koncepcji Kanta ten nawyk aplikowania do formuły imperatywu nie jest pozbawiony racjonalności, w konsekwencji czego i empatia kształtowana jest tutaj racjonalnie. W tym zakresie koncepcja Kanta i rozumienie empatii, którego można doszukać się w jego pracach, o wiele więcej wymaga od podmiotu moralnego niż empatia (a właściwie sympatia), o której pisze Hume. O ile w przypadku koncepcji Hume'a moje własne preferencje, które mimowolnie są skorelowane z preferencjami innych ludzi, są decydujące, o tyle w przypadku koncepcji Kanta zasadność mojego chcenia jest wyznaczona poprzez świadome odniesienie do chcenia innych. Adekwatne jest porównanie w tym kontekście tych dwóch rodzajów moralności do rozróżnienia na „wiedzę, że” i „wiedzę jak” Gilberta Ryle'a. Koncepcja Kanta odpowiadałaby w tym rozróżnieniu „wiedzy, jak”: człowiek postępujący moralnie musi mieć „wiedzę o moralności”, która jest uświadamiana. Podmiot moralny jest jej świadomy oraz zna uzasadnienie dla swojej zasady postępowania, czyli potrafi podać jej legitymizację. Taki podmiot, zanim przystąpi do działania, skrupulatnie rozważy planowane działanie. Odpowiednikami koncepcji Hume'a byłaby „wiedza że”. Moralność w jej świetle to

spontaniczna umiejętność posługiwania się sympatią, empatią, poczuciem ludzkości czy oddźwiękiem uczuciowym. Stanowi zatem pewną wyuczoną umiejętność, innymi słowy – pewną kompetencję kulturową. Z tego też powodu Hume'owski człowiek postępujący moralnie w swoim postępowaniu zawsze jest ograniczony wzorami właściwymi dla jego wspólnoty. Natomiast w przypadku Kanta człowiek postępujący moralnie, korzystając z władzy czuwającego rozumu, jest w stanie rozszerzyć swoje nastawienie empatyczne na nowe, nieznane jeszcze wspólnocie sytuacje wymagające kwalifikacji etycznej. Ta możliwość przyczynia się do rozwoju zakresu stosowania wrażliwości etycznej, a więc uczenia się w ostateczności empatii drogą rozumową. Oznacza to, że empatia nie tylko jest pewną kulturową kompetencją, kształtowaną wraz z socjalizacją, ale też, że jej „granice” są otwarte.

Te dwie koncepcje można jeszcze skontrastować ze sobą, przywołując podział Ruth Benedict (1999) na kulturę wstydu i kulturę winy. Kultura wstydu odpowiadałaby koncepcji Hume'owskiej, kultura winy wiązałaby się z koncepcją Kanta. Pojawienie się uczucia wstydu wymaga obecności obserwatora. Ludzie traktują siebie wzajemnie jak zwierciadła, obserwują społeczne reakcje na swoje działania, szukając aprobaty i akceptacji. Gdy jej nie znajdują, pojawia się uczucie wstydu. W przypadku kultury winy obecność drugiego człowieka nie jest wymagana. Wina jest przeżywana we własnym sumieniu, pojawia się w wyniku sprzeniewierzenia prawu, które jest mocno zinternalizowane. Kant już w *Rozważaniach o uczuciu piękna i wzniosłości* był przekonany, że obawa przed wstydem, jako motyw ludzkiego postępowania, nie jest wystarczająca dla moralnego uzasadnienia działania. Ludzie są skłonni do wielu poświęceń w trosce o własną opinię w oczach innych, ale czyny podejmowane dla zachowania pozorów nigdy nie zasłużą na miano cnotliwych. Jego koncepcja praktycznego rozumu i imperatywu kategorycznego jest koncepcją adresowaną do dojrzałego podmiotu, który postępowałby moralnie nawet bez współistnienia z innymi ludźmi.

Z kolei Anna Pałubicka wyróżniła dwie postawy filozoficzne – postawę zaangażowaną i postawę zdystansowaną, które również można przyporządkować omawianym filozofom. Hume'owska koncepcja jest oparta na moralności praktycznej i odpowiada postawie zaangażowanej, cechującej się spontanicznością. Kantowską koncepcję moralności, wraz z charakterystyczną dla niej racjonalnością, możemy uznać jako postawę zdystansowaną. Dystans pojawia się właśnie w racjonalnym oglądzie, który niweluje spontaniczność uczuciową, cechującą podejście Hume'owskie. Spontaniczność oddziałuje w obrębie tego, co znane, jest zatem typowa dla kultury i reguł już skończonych, określonych. Staje natomiast bezradna wobec tego, co kulturowo nowe. W obliczu tego Kantowskie podejście racjonalnego oglądu „przewyższa” Hume'owskie. Poprzez otwartą formułę imperatywu kategorycznego podejście Kantowskie umożliwia moralny rozwój – problemy, reguły czy nowe wartości, które dotąd były nieobecne, zostają dołączone do uprzedniego zbioru reguł, z czasem stają się „swojskie”, zostają sprowadzone do poziomu spontanicznego.

Wspomniana możliwość rozwijania reguł moralnych ma doniosłe znaczenie w nauczaniu samej moralności. Przejawia się tym, że wartości moralne mogą być tworzone na nowo i uspołniane w praktyce codzienności z tymi, które już funkcjonują. Samo włączenie *n o w e g o* wymaga aktywnej, świadomej refleksji i postawy zdystansowanej, która pozwala na obranie szerokiej perspektywy i dostrzeżenie konsekwencji przeorientowania w sferze wartości. Konsekwencje te przejawiają się w praktyce życia codziennego. Z poziomu akceptowania, polegającego na świadomym przystaniu na obecność nowych wartości, zostają sprowadzone do poziomu respektowania, a więc włączone w spontaniczną sferę działania.

Literatura

- Benedict R. (1999), *Chryzantema i miecz: wzory kultury japońskiej*, przeł. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Bolcewicz H. (1913), *Kant a Hume*, E. Wende i S-ka, Warszawa.
- Buchan J. (2008), *Adam Smith. Życie i idee*, przeł. K. Rastowicki, Centrum Doradztwa i Informacji Difin Sp. z o.o., Warszawa.
- Hume D. (1975), *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa.
- Hume D. (2005), *Dodatek I Dotyczący uczucia moralnego*, [w:] Hume D. (2005), *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. M. Filipczuk, T. Teszner, Zielona Sowa, Kraków: 91-98.
- Kant I. (1971), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa.
- Kant I. (2001), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Antyk, Kęty.
- Kant I. (2005), *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kant I. (2010), *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Łuków P. (1997), *Wolność i autorytet rozumu*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- O'Neill O. (2002), *Etyka kantowska*, przeł. W.J. Bober i inni, [w:] Singer P. (red.), *Przewodnik po etyce*, przeł. W.J. Bober i inni, Książka i Wiedza, Warszawa: 214-225.
- Tugendhat E. (2004), *Wykłady o etyce*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa.

Anna Kondratowicz-Krasińska

Empathy in Kant's and Hume's Philosophy of Morality

Abstract

In my article I compare two concepts of morality two representatives of the philosophy of the Enlightenment of Immanuel Kant and David Hume. The main issue undertaken in the text is the problem of empathy. I show the Kantian categorical imperative in its content is similar to postulate Humean sympathy and benevolence.

Keywords: sympathy, empathy, benevolence, morality of philosophy, categorical imperative.

