

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ  
Uniwersytet Warszawski

*Koledze Mackiewiczowi  
nieustępliwemu promotorowi  
wolnej myśli filozoficznej*

## POLEMIKA KANTA Z HEDONIZMEM

1. Przez „hedonizm” będziemy tu rozumieć pewien pogląd na naturę ludzką. Bliżej określa się go zwykle jako „hedonizm psychologiczny”, choć lepsze byłoby określenie „antropologiczny”. Wyraża go teza następująca:

- (H) Każdy z konieczności dąży zawsze tylko do tego, co jemu miłsze (albo mniej niemiłe).

Tak samo określa go np. słownik Webstera: jako „teorię, że człowiek działa zawsze tak, iż szuka przyjemności a unika przykrości”. W obu formułach „zawsze” znaczy „w każdej sytuacji”; w szczególności w każdej, w której ma wybór. Sytuacje takie nazywam *rozstajnymi*, w odróżnieniu od *przechodnich*, w których wybierać nie trzeba. (Co do tego rozróżnienia patrz nasz artykuł „Hedonizm teoretyczny i prawo Ehrenfelsa”, *Filozofia i wartości. III*, Warszawa 2003, s. 31 n.)

Sytuacja rozstajna otwiera przed podmiotem pewne *opcje*, które wzajem wykluczają się. Przyjmijmy, że jest ich tylko dwie. (Gdy jest ich więcej, wybór można zawsze sprowadzić do dwóch, łącząc je sukcesywnie w malejące alternatywy.) Opcje te są podmiotowi działania mniej lub bardziej przyjemne lub przykre. Nazywam tę ich właściwość *zabarwieniem uczuciowym* i przyjmuję, że pod względem jego intensywności wszystkie opcje są wzajem porównywalne, czyli tworzą porządek liniowy. Różnicę w zabarwieniu uczuciowym opcji danych podmiotowi jego sytuacją rozstajną, oraz związane z tym napięcie wewnętrzne, nazywam *gradientem hedonicznym* tejże sytuacji. Gradient ten można by też nazywać „analgetycznym”, bo co najmniej równie często, jak dążność do przyjemności, oznacza on ucieczkę przed cierpieniem.

2. Kant nazywał pogląd wyrażony tezą (H) „eudajmonizmem” i polemizował z nim wprost dwukrotnie. Obie polemiki są późne. Pierwszą zawiera artykuł „O górnym tonie podnoszonym ostatnio w filozofii” (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*) w *Berliner Monatsschrift* z 1796 r. Kant daje ją w przypisie, a kwestionowaną tezę formułuje tak:

- (E) „By rozum mógł stać się praktycznym, w p i e r w musi pojawić się uczucie przyjemności (albo przykrości) z danego przedmiotu.”

Cóż to za „przedmiot”? Kant tego nie wyjaśnia, więc przyjmujemy, że jest nim dana podmiotowi sytuacja rozstajna. Sytuację tę i zawarte w niej opcje wskazuje mu jego rozum teoretyczny. Według Kanta rozum ten „staje się praktycznym”, gdy porusza wolę, czyli gdy wzbudza jakieś dążenie. A „uczucie”, o którym w tezie (E) mowa, to gradient hedoniczny owej sytuacji. Teza (E) jest zatem równoważna tezie (H) i można ją zapisać tak:

- (E') „By rozum mógł poruszyć wolę, w p i e r w musi w danej sytuacji pojawić się jej gradient hedoniczny.”

Kant tezę (E) odrzuca. Czyni to w krótkim i niejasnym wywodzie, który przytaczamy w całości. (W klamrach dopełnienia interpretujące.)

„Błąd [eudajmonizmu] ujawnia się niezawodnie tylko pod następującym probierzem uczuć. Przyjemność (albo przykrość), k t ó r a musi poprzedzić [wzgląd na] prawo, by doszło do [zgodnego z prawem] czynu jest p o p ę d o w ą (*pathologisch*); ta natomiast, k t ó r ą poprzedzać musi [wzgląd na] prawo, by doszło do [zgodnego z prawem] czynu, jest m o r a l n ą. [...] Łatwo teraz widać błąd w rozumowaniu eudajmonisty (*fallacium causae non causae*): przyjemność i zadowolenie, jakich człowiek prawy spodziewa się z poprawności swojego postępowania (czyli względ na przyszłą szczęśliwość własną) ma być ostateczną s p r ę ż y n ą (*Triebfeder*), by p ó j ś ć za prawem. Skoro jednak wpierw trzeba założyć o nim, że jest rzetelny i prawy, by mógł doznawać potem ze swojej rzetelności

zadowolenia: to błędnym kołem jest brać zadowolenie stanowiące następstwo owej rzetelności za teźże rzetelności przyczynę.”

Przez „prawo” Kant rozumie tu stale „prawo moralne” (*das Sittengesetz*), składające się jak *Dekalog* wyłącznie ze zobowiązań. A termin Kanta „*pathologische Lust*” oddajemy przez „przyjemność popędu”, bo chodzi oczywiście o sens etymologiczny tej przydawki, a nie o jej późniejsze znaczenie jako czegoś „chorobliwego”. Słownik Eislera objaśnia Kantowskie rozumienie słowa „*parhologisch*” jako „*leidentlich, sinnlich, triebhaft*”, co zgadza się z naszym przekładem. Tak więc u Kanta określenie „przyjemność (albo przykreść) popędu” to tyle co „przyjemność (albo przykreść) doznawana przez zaspokojenie (albo niezaspokojenie) jakiegoś popędu”.

3. Wywód Kanta przeciw hedonizmowi to kłębek paralogizmów – nie do rozplątania i nie do obrony. Pokazuje jedynie, jak słaba jest teoretycznie pozycja antyhedonisty. (Tę samą słabość, chociaż bez paralogizmów, widać w artykule Elzenberga „Przeciwko hedonizmowi” z 1963 r., więc także późnym, którego niekonkluzywność sam autor na koniec uznaje.)

Kant zarzuca hedoniście błędne koło w rozumowaniu. Tymczasem pozór koła stwarza on sam przez ekwiwokacje na terminie „rzetelny” (*rechtschaffen*). Używa go tam czterokrotnie, w dwu różnych znaczeniach. Rozwińmy nieco logicznie ten fragment jego wyводу:

„Skoro wprawdzie trzeba [o podmiocie] założyć, że jest [z usposobienia] *rzetelny*, by mógł potem z *rzetelności* [swojego czynu] doznawać zadowolenia, to błędnym kołem jest brać zadowolenie, będące następstwem *rzetelności* [tegoż usposobienia] za przyczynę *rzetelności* [jego czynu].”

Ale gdzie tu błędne koło? Nie ma go, jak nie ma w powiedzeniu o kimś, że „zachował się *porywczo*, bo ma *porywcze* usposobienie”. W pierwszym i trzecim użyciu określenie „rzetelny” odnosi się tutaj do pewnej dyspozycji podmiotu; natomiast w drugim i czwartym – do pewnego zjawiska, którym jest dokonany przez ów podmiot czyn. A więc *operari sequitur esse*: tak postępujesz, jaki jesteś – jakie masz

usposobienie. Jeden postępuje rzetelnie, bo z usposobienia jest rzetelny; a drugi nierzetelnie, bo taki nie jest. Tłumaczenie zjawisk dyspozycjami może naturalnie budzić wątpliwości ogólno-metodologiczne, ale dla kwestii hedonizmu nie są one specyficzne; i nie o te Kantowi tu chodzi.

Przez *usposobienie* podmiotu rozumiem układ dwu sił duchowych: jego *interesu* i jego *charakteru*. (Szerzej omawiam tę sprawę w artykule „Hedonizm i obowiązek. Część II”, *Edukacja Filozoficzna* 43/2007.) Aby podmiot mógł doznać zadowolenia z rzetelności swojego czynu (albo niezadowolenia z jego nierzetelności), musiał już mieć rzetelne usposobienie: to znaczy takie, w którym charakter – i to dobry! – przeważa nad interesem. To właśnie dzięki tej przewadze opcje dane sytuacją rozstają tak się mu zabarwiły uczuciowo, że powstał na nich gradient hedoniczny rzetelny.

Tak np. ktoś zrobił coś źle i to stawia go przed alternatywą: przyznać się i ponieść przykre tego konsekwencje, czy skłamać i tych przykrych konsekwencji uniknąć? Co wybierze, o tym zdecyduje stosunek obecnych w nim owych dwu sił duchowych usposobienia; czyli tak wybierze, jaki jest – rzetelny rzetelnie, nierzetelny nierzetelnie. Wszystko rozgrywa się oczywiście przed czynem; co się zdarzy potem nie gra tu roli. (Gra ją oczywiście antycypacja tego, co będzie potem, ale ta mieści się już w opcjach danych podmiotowi jego sytuacją rozstającą, w którą wprowadził go bieg zdarzeń.)

4. Rok później Kant podjął polemikę z hedonizmem jeszcze raz. Uczynił to w dziele *Metaphysik der Sitten* (1797), po polsku *Metafizyka moralności* (2005). Pojawia się tam ona we wstępie do części drugiej, zatytułowanej *Tugendlehre*, „teoria obyczajności”. (Część pierwszą stanowi *Rechtslehre*, „teoria prawa”.) Polemika ogranicza się znowu do paru zdań, w dodatku powtarzających niemal dosłownie tylko to, co powiedział już przedtem. Cytujemy ją tutaj we własnym przekładzie za IV wydaniem niemieckim z 1922 r.:

„Człowiek rozumny, pokonawszy pokusy występku i świadomy, że spełnił swój przykry często obowiązek (*saure Pflicht*), jest w stanie zadowolenia i spokoju ducha, który nie bez racji można nazwać szczęsnym; gdzie cnota jest sama sobie nagrodą. Ale eudajmonista odpowie: właściwą sprężyną, by zachować się jak należy, było mu owo

zadowolenie i szczęśliwość. Idea obowiązku nie determinuje woli wprost; przeciwnie, dopiero owa spodziewana szczęśliwość skłania nas, by go [ten obowiązek] spełnić. – Tymczasem jest jasne: skoro nagrodą może być tylko poczucie spełnionego obowiązku, to owo poczucie [obowiązku] musi być pierwsze. Czyli musieliśmy czuć się nim związani zanim jeszcze pomyśleliśmy – i bez tego [pomyślenia] – że spełnienie go szczęśliwość taką nam przyniesie.”

Dalej Kant odsyła do swojego artykułu w *Berliner Monatsschrift* z uwagą, że „jak sądzi” sprowadził tam kwestię „do najprostszej postaci”, czyli takiej:

„Przyjemność, która musi poprzedzić posłuch dla prawa, by je spełniono, jest popędową. Ta natomiast, którą poprzedzić musi [względ na] prawo, by jej doznano, należy do porządku moralnego.”

Nazwijmy „deontyzmem” pogląd, że idea obowiązku może determinować wolę wprost, to znaczy bez udziału uczucia i jego hedoniki. Dla hedonisty jest to mrzonka, bo wolę determinuje dopiero gradient hedoniczny, który na tle owej idei powstaje.

Deontysta Kant ułatwia sobie polemikę z hedonistą, uciekając się ponownie do ekwiwokacji, tym razem na słowie „obowiązek”. Najpierw mówi o „idei obowiązku”, a już w następnym zdaniu podstawia za nią „poczucie obowiązku” – jakby to było to samo.

Tymczasem tak nie jest. Poczucie obowiązku jest to idea obowiązku zabarwiona uczuciowo. Tak więc „obowiązek” w zestawieniu pierwszym to tyle co świadomość obowiązku: świadomość, że taka jest norma postępowania, przynajmniej społecznie. W zestawieniu drugim natomiast to tyle, co zgodna z tą świadomością wola; czyli gotowość, by za tą normą iść. (W sprawie tej zasadniczej różnicy patrz nasz artykuł „Potrzeby i wartości” w tomie *Filozofia i wartości* (I), 1993, s. 97 n.)

W pierwszym zestawieniu słowo „obowiązek” ma znaczenie logicznie słabsze, w drugim mocniejsze, czyli tamto implikujące. Hedonista neguje bezpośrednią sprawczość idei obowiązku tylko w jej rozumieniu słabym; a deontysta Kant replikuje na to, że przy rozumieniu mocnym może ona zachodzić. Temu zaś teza hedonisty wcale nie przeczy. Mamy tu u Kanta błąd logiczny znany jako *ignoratio elenchi*: „nie-

znajomość tezy dowodowej”, czyli dowód nie tego, co trzeba. Tutaj jest to wynik ekwiwokacji na słowie „obowiązek”; jeden błąd pociągnął drugi.

5. Opozycja przyjemności/przykrości „popędowej” i „moralnej” pojawia się w tym samym dziele Kanta jeszcze raz (s. 241). Objaśnia on tam pojęcie „czucia moralnego” (*moralisches Gefühl*):

„[Czucie moralne] jest to podatność (*Empfänglichkeit*) na przyjemność i przykrość, jakich doznajemy przez samą tylko świadomość zgodności lub niezgodności naszych postępów z prawem moralnym. Wszelka determinacja woli biegnie od wyobrażenia możliwego działania, poprzez uczucia przyjemności lub przykrości płynące z zainteresowania nim samym albo jego skutkami, do czynu. Stan uczuciowy [...] będzie wtedy czuciem bądź popędowym, bądź moralnym. Pierwszym jest czucie poprzedzające wyobrażenie prawa, drugim czucie, które może wystąpić tylko po nim.”

Kant szkicuje tutaj pewien uniwersalny schemat motywacji, albo – jak się wyraża – „wszelkiej determinacji woli”. Nie zauważa jednak, że uznał w nim milcząco wszystko, co twierdzi hedonista.

Schemat wymienia pięć elementów połączonych następująco: „Wyobrażenie możliwego działania” (1) pada na „zainteresowanie nim lub jego skutkami” (2); to połączenie wzbudza w podmiocie „uczucia przyjemności lub przykrości” (3), a te poruszają wolę (4) i tak prowadzą do „czynu” (5). Znaczy to jednak, że „wyobrażenie prawa” (czyli zgodnego z prawem działania) nie determinuje woli wprost, jak chciałby deontysta. Wpierw bowiem musi paść na „zainteresowanie” podmiotu, czyli na jakąś jego skłonność własną. To ona zabarwi mu owo „wyobrażenie prawa” uczuciowo tak, że na danych mu opcjach (czyli na jego „wyobrażeniu możliwego działania”) pojawi się gradient hedoniczny. Dopiero ten gradient porusza wolę już wprost, albo może nawet – jak sądził Ehrenfels – jest z jej poruszeniem identyczny.

Hedonista (jak Hume czy Ehrenfels) twierdzi jedynie, że idea obowiązku – czy „wyobrażenie prawa” – by poruszyć wolę, musi wpierw zabarwić się uczuciowo, czyli przeistoczyć w jego p o c z u c i e . Inaczej jest martwa. Zabarwienie to jednak, wbrew temu co domniemywa Kant, nie polega na tym, co odczuwamy *post actum*, lecz na tym, co *ante ac-*

tum: że wyobrażenie niespełnienia obowiązku nas dręczy, jest nam przykre. A spełniamy go, gdy na danych nam opcjach przykrość ta okaże się intensywniejsza od tej, jaka wiąże się z jego spełnieniem; czyli gdy gradient hedoniczny zwróci się ku opcji „spełnić”. Słusznie powiada Hume, że impulsowi uczucia (*passion*) przeciwstawić się może tylko inny impuls uczucia skierowany przeciwnie. (*A Treatise of Human Nature*, wyd. Selby-Bigge, s. 415.) Hedonista kwestionuje antropologię deontysty, nie jego etykę. (Mówimy tu, rzecz jasna, nie o hedonizmie ideologicznym, zwanym też „etycznym”, który radzi po prostu, by wygodnie żyć, a obowiązków unikać.)

Reszta polemiki Kanta jest nieistotna, zwłaszcza ów „probierz uczuć”. Kant myślał, że tezę oponenta „niezawodnie” nim obala – choć rok później deklarację tę już osłabił, pisząc że „jak sądzi” probierz ów „sprowadza kwestię do najprostszej postaci”. W istocie nie daje on ani tego, ani tamtego. Od początku bowiem był krzywo ustawiony logicznie.

Probierz Kanta jest oparty na opozycji uczuć „popędowych” i „moralnych”. Ma je różnicować przez to, że ta ich opozycja jakościowa pokrywa się jakoby z czasową: uczuć doznawanych „przed czynem” i „po czynie”; przy czym ta druga byłaby łatwiej stwierdzalna.

Nie widać, czemu uczucia „popędowe” nie miałyby być czasem także „moralnymi”: wtedy, gdy skłaniają, by wbrew naturalnej chęci czynić jednak to, co trzeba. Pierwszym przykładem jest matka czuwająca przy dziecku, choć morzy ją sen – czuwająca nie dlatego, że tak każe jej rozum, lecz dlatego, że tak każe jej serce. Nastawać na rozłączność popędu z powinnością to czyste doktrynerstwo. Dawno je też zauważono. Tak np. Windelband, sam przecież kantysta, pisał (*Geschichte der neueren Philosophie*, wyd. 8, 1922, tom 2, s. 143):

„[Według Kanta] działanie ma wartość moralną tylko wtedy, gdy zostało uznane za obowiązek i jest wykonywane wbrew własnej skłonności. Kant posuwa się tu rzeczywiście tak daleko, iż wygląda, jakoby nieodzownym warunkiem postępowania moralnego były mocno niemoralne skłonności naturalne samej jednostki.”

W Kantowskim „probierzu uczuć” krzyżują się dwie różne zasady podziału. Pierwsza dzieli uczucia na „popędowe” i „niepopędowe”, czyli według ich efektywności energetycznej. Na tej samej zasadzie Czeżowski dzielił je na „aktywne” i „nieaktywne” (patrz jego studium „Strach i lęk. (Przyczynek do klasyfikacji uczuć)”, *Odczyty filozoficzne*, 1958, s. 265). Druga zasada dzieli je na „moralne” i „poza-moralne”,

czyli według oceny etycznej. Potem bierze się tam oba pierwsze człony tych dwóch niezależnych wzajem podziałów, ustawia je w problematyczną opozycję do siebie, a na koniec sprzęga się je arbitralnie z ich kolejnością czasową. Konstrukcja myślowa zmontowana tak niedbale nie może dać nic prócz myślowego zamieszania, a jego pierwszą ofiarą padł sam jej autor. Jego „niezawodny probierz uczuć” jest do wyrzucenia.

6. Polemika Kanta z hedonizmem jest nie tylko wadliwa logicznie; jest także mylna w swoim założeniu antropologicznym. Przyjmuje on, że rozum może być „sprężyną” działania sam z siebie. Tymczasem rozum jest jak wzrok czy słuch: coś nam jedynie uprzytamnia, do niczego nie skłania. Czy to, co zostało uprzytomnione, także nas poruszy, jest już kwestią nie rozumu, lecz usposobienia, czyli naszego interesu i naszego charakteru. Rozum to lustro, nie motor. Motory naszych działań – jak wola życia, szukanie szczęścia, dążenie do prawdy – leżą gdzie indziej.

W sytuacji rozstajnej rozum tylko rozpoznaje jej opcje: możliwości działania, jakie ona otwiera. Na jej gradient hedoniczny wpływu nie ma żadnego.

Podzielamy pogląd Hume’a, że „rozum sam nie może być nigdy motywem dla poruszenia woli” (j.w., s. 413); i że „impuls [do czynu] nie rodzi się z rozumu, lecz jest przezeń tylko kierowany” (s. 414). Na czym zaś to kierowanie polega, to pokazuje zwykły sylogizm praktyczny, przy czym operatory modalne czytamy tu odpowiednio jako „chcemy, by ...” i „wiemy, że ...”:

$$\frac{Op}{L(\neg q \Rightarrow \neg p)} \\ Oq$$

Czyli: „Chcemy, by było  $p$ ; ale wiemy, że bez  $q$  nie będzie  $p$ . Zatem chcemy także, by było  $q$ ”. Przesłanka mniejsza wskazuje motor naszego działania, przesłanka większa – jego kierownicę; a wniosek to działanie, w którym uczestniczą obie.

Siły napędzające nasze działanie leżą poza naszym rozumem; gradient jest ich manifestacją w naszej świadomości. Pełna ich poza-rozu-



mowość dotyczy jednak tylko ich impulsów pierwotnych; we wtórnych rozum ma sterowniczo swój udział, jak w sylogizmie. Poczucie obowiązku jest impulsem pierwotnym, poza-rozumowym. Tej właśnie sprawy dotyczy dramatyczny spór Elzenberga z Miłoszem/Conradem: deontysty racjonalistycznego z tychicznym. (Por. nasz tekst „Elzenberg o Miłoszu”, *Filozofia i wartości. II*, 1998.)

Deontysta racjonalistyczny – jak Kant i Elzenberg – wierzy nie tylko, że obowiązek da się racjonalnie uzasadnić. (U Kanta przez „imperatyw kategoryczny”, u Elzenberga przez zasadę „maksymizacji dobra”.) Wierzy również, że przytłaczająca racjonalność owych zasad i opartej na nich dedukcji może nas zmusić, byśmy swój obowiązek rzeczywiście poczuli i faktycznie spełnili; że go od nas wyegzekwuje. U Elzenberga widać tę wiarę wyraźnie, gdy powołuje się przeciw Miłoszowi na to, że „całkowita irracjonalność poczucia obowiązku sprawia, że [...] nie możemy się odwołać do żadnej zasady, która by nam pozwoliła potępić [pewne] czyny i przemówić jakoś do rozsądku temu, kto je popełnił” (j.w., s. 196/7).

Tak w każdym razie sądził Elzenberg w roku 1940. Potem chyba w widoki takiego „przemawiania do rozsądku” złoczyńcy zwątpił, czego niejawnym wyrazem jest tekst „Brutus i przekleństwo cnoty” z 1962 r. Morał, jaki wysnuwa on sam z dramatu Szekspira *Juliusz Cezar* jest następujący (Elzenberg, *Próby kontaktu*, 1966, s. 190):

„Nie myślcie [...] by jakiegokolwiek „racje” etyczne [...] mogły wam, jako motor działania, zastąpić żywioł, namiętność, przyrodzoną ekspansywność osobowości.”

I konkluduje (s. 192), że motorem działania – czy jego „sprężyną”, jak by powiedział Kant – „może być tylko czysto osobista, irracjonalna predylekcja”; oraz że predylekcja ta „nie będzie zdecydowana bez silnego motoru uczuciowego, co tu skrótowo określiliśmy jako namiętność; tego właśnie, czego brak Brutusowi”.

Ta „osobista predylekcja”, o której mówi Elzenberg, to nic innego niż nasz „gradient hedoniczny”. Czy jednak to, że nie rozum ją wzbudza, ma znaczyć, że jest „irracjonalna”? To by znaczyło więcej niż że jest „poza-rozumowa” (jak np. żywioły): że jest też jakoś „rozumowi przeciwna”. W takim określeniu pobrzmiwa przygana, a w niej zduszone echo deontycznego racjonalizmu, tego samego co u Kanta.

7. Zauważmy na koniec, że w przypadkach etycznie nieobojętnych gradient hedoniczny jest zwykle wypadkową dwóch gradientów składowych. Na opcjach występują bowiem wtedy wartości dwojakiego rodzaju: *użyteczne*, które określa interes podmiotu, oraz *perfektywne* (albo antyperfektywne!), które określa jego charakter. (Jak przy kwestii „czy się przyznać?”.) Użyteczne wyznaczają *gradient interesu*, perfektywne – *gradient charakteru*, a gradient hedoniczny jest ich złożeniem.

Gradient interesu jest gatunkowy: u wszystkich osobników mniej więcej jednakowy; w każdym zaś razie jednakowo skierowany, i przez to intersubiektywnie weryfikowalny w introspekcji. Gradient charakteru jest indywidualny: u różnych osobników bywa różny, nawet biegunowo, i przez to nieraz wzajemnie wręcz niezrozumiały. (Różnice te uznaje się chętnie za dowód „subiektywności” wyznaczających go wartości perfektywnych, a rozbieżności skrajne zbywa jako „patologię”.)

W sytuacji rozstajnej każda z opcji zabarwia się zatem podwójnie, a wyznaczone tym gradienty składowe są skierowane przeciwnie. (Inaczej sytuacja nie byłaby „rozstajną”.) Jak w naszym przykładzie: przyznać się czy skłamać? Przyznać się to uniknąć przykrości perfektywnej, ale kosztem użytecznej; skłamać to uniknąć przykrości użytecznej, ale kosztem perfektywnej. Jaki będzie gradient wypadkowy? O tym zadecyduje w ostatniej instancji charakter danego osobnika, nie żadne „zasady”, ani „racje”.

Interes i charakter to dwie sprężyny w duszy ludzkiej. Przyjmujemy tutaj, że sprężyna interesu jest gatunkowa: *ceteris paribus*, czyli w tej samej sytuacji rozstajnej, daje u wszystkich osobników gradient hedoniczny tak samo skierowany. Z tego zaś wynika, że różne zachowania osobników w tej samej sytuacji rozstajnej mogą być tylko efektem różnicy ich charakterów. Znowu jak w naszym przykładzie, gdy różne charaktery zabarwiają różnie uczuciowo akt kłamstwa. Różnica charakterów polegać może bowiem na różnej osobniczo sile (i kierunku!), jaką ma w nich impuls prawdomówności. Jednemu własne kłamstwo dolega, drugiemu nie; a trzeciego cieszy. Cudze zaś kłamstwo dolega każdemu, bo godzi weń użytecznie.

W ocenie emocjonalnej opcji pomijamy tutaj różnice osobnicze w zawartości pamięci, bo przesuwamy je już w samo rozpoznanie intelektualne tych opcji. Różna pamięć czyni z zewnętrznie tej samej sytuacji życiowej różne sytuacje rozstajne, o innych opcjach. Podobnie jak w tej samej pozycji szachowej doświadczony gracz postrzega inne opcje niż amator.

(Zmodyfikowaliśmy nieco terminologię Elzenberga, zastępując jego „wartość perfekcyjną” przez „perfektywną”. Forma gramatycznie niedokonana – urobiona nie od *perfectus*, lecz od *perfectivus* – zdała się nam skromniejsza od dokonanej; może niesłusznie.)

8. Podkreślamy, że nasza ujemna ocena Kantowskiej krytyki hedonizmu odnosi się wyłącznie do jego wersji antropologicznej. Tak rozumiał ją też Kant, co pokazuje formuła (E). Potrzebne tu jest jednak pewne zastrzeżenie.

Hedonizm antropologiczny wyraża się formułą (H). Tę jednak też można rozumieć dwojako, przy czym raz będzie ona prawdą, a raz fałszem. W pierwszym wypadku zwrot „co mu milsze” jest rozumiany jako „co jemu osobniczo milsze”, w drugim – jako „co każdemu gatunkowo milsze”. Pierwsze znaczy – prawdziwie! – że każdy idzie zawsze za swoją indywidualną skłonnością; drugie znaczy – fałszywie! – że każdy idzie zawsze za powszechną skłonnością gatunku; a przy tym pierwsze na zasadzie *dictum de omni* wynika z drugiego. Daje to szerokie pole do sofistycznych manewrów, polegających w istocie na nieprawidłowym przesuwaniu kwantyfikatora po implikacji. (Szczegółowo omawiamy tę kwestię we wskazanym artykule „Hedonizm i obowiązki”.)

Mamy więc dwie wersje antropologicznego hedonizmu: słabą prawdziwą i mocną fałszywą. Słabej bronimy przed Kantem, mocną odrzucamy jak on.

-----

Warszawa, 18 grudnia 2015 r.