

Paul Guyer*

KANT O OBOWIĄZKACH DOTYCZĄCYCH PRZYRODY

I

W *Wykładach o etyce*, które zapoczątkowały okres krytyczny, Kant przedstawił swoim studentom typową koncepcję filozoficznej podstawy naszych obowiązków wobec pozaludzkiej przyrody:

Baumgarten mówi o obowiązkach wobec przedmiotów nieożywionych. Te obowiązki są również pośrednio obowiązkami wobec ludzkości. Destrukcyjność jest niemoralna; nie powinniśmy niszczyć rzeczy, które mogą być jeszcze w jakiś sposób spożytkowane. Żaden człowiek nie powinien niweczyć piękna przyrody, bowiem to, z czego nie ma on żadnego pożytku, może być jeszcze użyteczne dla kogoś innego. Nie musi oczywiście zwracać uwagi na samą rzecz, ale powinien brać pod uwagę swego bliźniego. W ten sposób widzimy, że wszystkie obowiązki wobec zwierząt, bytów niematerialnych i przedmiotów nieożywionych są skierowane pośrednio ku naszym obowiązkom wobec ludzkości¹.

Jeśli pominąć wzmiankę o pięknie, to założenia przedstawione w tej uwadze są typowe dla rozpowszechnionego wówczas stosunku do przyrody. Podstawą każdego obowiązku troski o pozaludzką przyrodę, który byłby możliwy do przyjęcia, jest nasz obowiązek brania pod uwagę potrzeb naszych bliźnich, pośredni zaś obowiązek dotyczący przyrody, któremu ten pierwotny obowiązek daje początek, jest obowiązkiem zapewnienia możliwości właściwego wykorzystania przedmiotów przyrody, zarówno ożywionych, jak i nieożywionych przez innych ludzi oraz przez nas samych.

Podobny stosunek, choć bazujący na jawnie teologicznym rozumowaniu, nieobecny w uwadze Kanta, wyrażony został przez Locke'a w słynnym zastrzeżeniu ograniczającym nasze zagarnianie i gromadzenie pożytecznych

* Profesor filozofii w University of Pensylwania, Philadelphia; ukończył Harvard University. Ważniejsze publikacje: *Kant and the Claims of Taste* (1979); *Kant and the Claims of Knowledge* (1987); (wyd.) *Essay's in Kant's Aesthetics* (1982); (naczelnny redaktor wydania:) Cambridge Edition of Works of Immanuel Kant in English Translation (od 1986 r.).

¹ I. Kant, *Lectures on Ethics*, tłum. L. Infield, London 1930, s. 241.

owoców i stworzeń „wytworzonych spontaniczną ręką przyrody”. Locke dowodził po pierwsze, że ziemia i wszystkie jej plody zostały dane ludziom do wspólnego użytku dla zaspokojenia ich potrzeb:

Bóg, który dał świat ludziom we wspólne władanie, dał im także rozum, by posługiwali się nim dla najlepszej korzyści z życia i dla wygody. Ziemia i wszystko co na niej jest, oddana jest ludziom jako wsparcie i pociecha ich bytu²;

Po drugie, że jednostki mogą zagarniać poszczególne części wspólnego daru przyrody poprzez dołączanie do nich swojej pracy³; i ostatecznie, że indywidualne gromadzenie dóbr musi być ograniczone – dyktuje to zarówno rozum, jak i Bóg – z racji konieczności korzystania z tych dóbr również przez innych.

„Bóg dał nam obficie wszystkiego” [I, Tym. VI.17] oto głos Rozumu potwierdzony przez natchnienie. Ale jak dalece on nam to da? Do wykorzystania. Tak wiele jak człowiek może zużytkować dla jakiejś korzyści życia zanim to zepsuje się, tak wiele może przez swą pracę przekształcić we własność. Cokolwiek jest ponad to przekracza jego udział i należy do innych. Nic nie było uczynione przez Boga dla Człowieka po to, by się zepsuło lub niszczało⁴.

Pogląd ten niezależnie od tego, czy oparty jest jedynie na rozumie, czy również na Objawieniu, zakłada, że nasze obowiązki dotyczące obiektów przyrody wywodzą się jedynie z ich użyteczności połączonej z naszym obowiązkiem szanowania potrzeb innych.

Wzmianka o pięknie mogłaby sugerować uznanie przez Kanta (lub Baumgartena) alternatywnej wobec użyteczności podstawy obowiązków dotyczących przyrody. Takiego wniosku nie można jednak przyjąć z prostego powodu, że myśliciele XVIII w. mogliby interpretować nasz życzliwy stosunek do piękna przyrody jako zamaskowany w istocie osąd kierujący się użytecznością. Właśnie takie przekonanie wyrażał Hume:

Jest oczywiste, że pole jest przyjemne dla nas dzięki swej żyzności i że chyba żadne upiększenie ani położenie pola nie może dorównać temu pięknu. Rzecz ma się tak samo z poszczególnymi drzewami i roślinami, jak z gruntem na którym rosną. Wiem, że równina porośnięta janowcem i żarnowcem może sama przez się być równie piękna, jak wzgórze pokryte winem czy drzewami oliwnymi: niemniej nie będzie ona nigdy równie piękna dla tego kto zdaje sobie sprawę z wartości tej równiny i tego pola. [...] Żyzność i wartość wyraźnie są związane z użytkowaniem; użytek zaś związany jest z bogactwem, zadowoleniem i obfitością⁵.

² J. L o c k e, *Second Treatise of Government*, [w:] *Two Treatises of Government*, Cambridge CUP 1967, s. 304.

³ Tamże, § 27, s. 306.

⁴ Tamże, § 31, s. 308.

⁵ D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, Kraków 1952, s. 90.

Piękno przyrody zależy więc od użyteczności i obowiązku, który mógłby od niego pochodzić, może być również zredukowany do obowiązków opartych na użyteczności. Oczywiście, Hume wyprowadzałby taki obowiązek w sposób zupełnie odmienny od Locke'a. Hume nie był rzeczywiście zainteresowany wyprowadzaniem obowiązków, lecz raczej wyjaśnianiem moralnej postawy aprobaty, a jego rozważania o pięknie przyrody w istocie służą za szczegółowe studium działania sympatii: sympatia wobec potrzeb i ich zaspokajania przez innych jest tym, co skłania nas do znajdowania przyjemności w użytecznym pięknie pola czy równiny, nawet gdy nie jesteśmy ich właścicielami. Kluczowym punktem pozostaje jednak fakt, że podstawą naszego moralnego stosunku do przyrody jest użyteczność pozaludzkiej przyrody w odniesieniu do ludzkich potrzeb.

Jednakże w końcowej fazie swej kariery – w okresie rozpoczynającym się *Krytyką władzy sądenia* i kończącym *Metafizyką moralności* (*Die Metaphysik der Sitten*) – Kant sugeruje zupełnie inną podstawę obowiązków dotyczących pozaludzkiej przyrody. Z tego powodu, chociaż szacunek, jak żywimy wobec pozaludzkiej przyrody pozostaje nadal oparty na obowiązkach wobec rodzaju ludzkiego, pojawiają się dwie kluczowe różnice. Po pierwsze, podstawa owego szacunku leży nie w użyteczności owoców, stworzeń i pól, lecz w estetycznych własnościach przyrody, pięknie jej indywidualnych form. Kantowska krytyka sądów estetycznych wyraźnie odróżnia sądy motywowane pięknem od sądów motywowanych użytecznością, niezależnie od tego, jak bardzo byłyby one przesłonięte czy uzupełnione sympatą. Po drugie, w jeszcze bardziej zaskakującym odwróceniu poglądów widocznym w jego wykładach, Kant wywodzi obowiązek, którego źródłem może być piękno przyrody, nie z naszych obowiązków wobec innych, ale z naszych obowiązków wobec nas samych i, oczywiście, nie z obowiązków dotyczących naszej zwierzęcej natury, a więc troski o nasze władze i sprawności fizyczne, ale z naszego obowiązku, zachowania i doskonalenia naszych cech czy skłonności moralnych.

To odwrócenie postaw zostało jasno zrekapitulowane w *Metafizyce moralności*. Na wstępie Kant zauważa, że nie należy mylić obowiązku dotyczącego innych istot – i tu przedstawia nam szeroką definicję przyrody wyliczając trzy sfery: mineralów, roślin i zwierząt – z obowiązkiem wobec tych istot⁶; następnie dowodzi, że choć podstawowa zasada moralności – szacunek dla istoty rozumnej jako celu samego w sobie – nie może być źródłem obowiązków bezpośrednio wobec nierozumnej przyrody, to jednak obowiązek, jaki posiadamy wobec siebie samych jako istot rozumnych może być źródłem obowiązków dotyczących nierozumnej przyrody. Następnie

⁶ I. Kant, *Metaphysical First Principles of Virtue* [dalej jako MPV], tłum. J. Ellington, Indianapolis 1964, § 16 (w nawiasach podaję paginację wydania zbiorowego Akademii Pruskiej).

krótko charakteryzuje takie obowiązki – w istocie przedstawiając przykłady ich naruszania – i podstawę, na której się opierają:

Skłonność do bezcelowej destrukcji (*spiritus destructionis*) pięknych choć nieożywionych przedmiotów przyrody jest przeciwna obowiązkowi człowieka wobec samego siebie. Taka bowiem skłonność osłabia lub niszczy w człowieku to uczucie, które w swej istocie nie jest jeszcze moralne, lecz wydatnie wspomaga wrażliwość sprzyjającą moralności lub przynajmniej przygotowuje nas do powstania takiej wrażliwości; chodzi tu o uczucie przyjemności w kochaniu czegoś bez żadnego zamiaru użycia tego, np. znajdowanie bezinteresowanej rozkoszy w pięknie kryształu lub w nieopisanym powabie królestwa roślin.

Jeszcze ostrzej przeciwstawia się obowiązkowi człowieka względem siebie barbarzyńskie, a jednocześnie okrutne traktowanie tej części stworzenia, która żyje, choć nie posiada rozumu (zwierząt). Jest ono powodem stłumienia w człowieku współczucia wobec cierpienia zwierząt, co prowadzi do osłabienia i stopniowego zaniku naturalnej skłonności bardzo pomocnej dla moralności. Człowiek jednakże uprawniony jest do zadawania zwierzętom szybkiej i bezbolesnej śmierci lub zmuszania ich do ciężkiej pracy, o ile nie jest ona ponad ich siły[...]. Z drugiej strony eksperymenty przyrodnicze połączone z zadawaniem bólu zwierzętom prowadzone jedynie dla celów badawczych (kiedy cel może być osiągnięty również bez takich eksperymentów) powinny budzić naszą odrazę. Nawet wdzięczność za długotrwałą służbę wobec starego konia czy psa... należy pośrednio do obowiązków człowieka, mianowicie do jego obowiązku dotyczącego tych zwierząt, choć rozważany bezpośrednio taki obowiązek jest zawsze jedynie obowiązkiem wobec samego siebie⁷.

Użyteczność pozaludzkiej przyrody niemal nie traci swej uwagi i również Kant wyraża tutaj postawę judeochrześcijańską⁸ przedstawianą przez Locke'a, że jesteśmy uprawnieni do wykorzystywania przyrody. Jednak przynajmniej w przypadku sfery minerałów i roślin właśnie piękno, a nie użyteczność jest oczywistą podstawą pośredniego obowiązku dotyczącego przyrody; we wszystkich zaś przypadkach widać, że tym, co wywołuje obowiązek dotyczący przyrody jest obowiązek odnoszący się do naszej własnej postawy i rozwoju moralnego raczej niż jakakolwiek bezpośrednia odpowiedzialność wobec wymagań i potrzeb innych.

Naturalnie, w związku z włączeniem przez Kanta obowiązków dotyczących przyrody w schemat *Metafizyki moralności* pojawiają się pewne pytania. Być może najbardziej oczywiste z nich dotyczy powodów swoistego przekształcenia przez Kanta reakcji estetycznej – która, mimo wszystko, zdaje się odznaczać przede wszystkim bezinteresownością – w coś podlegającego osądowi moralnemu i zdolnego do ustanowienia pewnego gatunku obowiązku. Ponadto należy zapytać, czy można powiedzieć coś więcej o rzeczywistej treści tych obowiązków niż to, co Kant ujmuje tak krótko. Po trzecie, można się zastanawiać, co można wywnioskować z miejsca tych obowiązków w ogólnej

⁷ Tamże, § 17, s. 106 (6:443).

⁸ Zob.: J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, New York: Charles Scribner's Sons 1974, s. 3–15.

klasyfikacji Kanta na temat ich zakresu i ważności ich sądów dotyczących przyrody w odniesieniu do naszych innych, bardziej bezpośrednich obowiązków dotyczących nas samych i innych. Większa część poniższego wywodu dotyczyć będzie pierwszego pytania, nieco światła zostanie jednak rzucone również na pozostałe.

II

Dopiero w *Krytyce praktycznego rozumu* w 1778 r., a na dwa lata przed publikacją *Krytyki władzy sądenia* Kant scharakteryzował reakcję estetyczną jako subiektywny stan przyjemności nie posiadającej żadnego obserwowalnego bezpośredniego znaczenia moralnego. W drugiej krytyce Kant uważa upodobanie piękna przyrody za stan umysłu, który – choć godny polecenia, i być może nawet stopniowo tworzący moralnie dobre usposobienie – jest czymś, co mogłoby być uważane za jakikolwiek obowiązek.

Otóż nie ulega żadnej wątpliwości, że to ćwiczenie i świadomość wypływającej z niego kultury naszego rozumu, wydającego sądy jedynie w kwestiach praktycznych, musi stopniowo wywołać pewne zainteresowanie nawet samym jego prawem, a więc moralnie dobrymi działaniami. W końcu bowiem zaczynamy lubić to, czego rozpatrywanie daje nam odczuć rozszerzony użytek naszych władz poznawczych, któremu sprzyja przede wszystkim to, w czym napotykamy na słusność moralną: rozum bowiem ze swą władzą określania co stać się powinno, a priori według pryncypiów, może czuć się dobrze jedynie w takim porządku rzeczy. Wszak badacz przyrody zaczyna w końcu lubić przedmioty, które z początku rażą jego zmysły, jeśli odkrywa w nich wielką celowość ich organizacji i w ten sposób jej rozpatrywaniem raduje swój rozum; Toteż Leibniz przeniósł owada, którego starannie oglądał przez mikroskop, z powrotem na liść, ponieważ przekonał się, że widok owada pouczył go i doznał od niego niejako dobrodziejstwa.

Ale to zajęcie władzy sądenia, które daje nam odczuwać nasze własne władze poznawcze i nie jest jeszcze zainteresowaniem się samymi czynami i ich moralnością. Sprawia ona tylko, że chętnie zajmujemy się takim ocenianiem, oraz nadaje cnotcie, czyli sposobowi myślenia stosującymi się do praw moralnych, formę piękności, która pojawia się, ale której dlatego jeszcze nie poszukuje się... Tak jak czyni wszystko, czego rozpatrywanie powoduje subiektywnie świadomość harmonii naszych władz przedstawiania sobie czegoś, i przy czym czujemy wzmocnienie całej naszej władzy poznawczej (intelektu i wyobraźni), jak czyni wszystko, co wywołuje upodobanie, które daje się udzielić także i innym, przy czym jednak istnienie przedmiotu pozostaje nam obojętne, gdyż uważa się go tylko za okazję, dzięki której uświadamiamy sobie wzniesioną ponad zwierzęcość dyspozycję do tkwiących w nas zdolności⁹.

Z tego powodu, sugeruje Kant, chociaż właściwe moralne usposobienie może wyrastać z wrażliwości estetycznej na piękno przyrody, w kontemplacji estetycznej nie występuje żaden składnik moralny. Pozorna łączność przyczynowa między kontemplacją estetyczną a tym, co ujawnia ona o naszych

⁹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałeccki, Warszawa 1984, s. 253–254.

zdolnościach poznawczych, jest niewystarczająca, by sankcjonować jakiegokolwiek jej bezpośrednie roszczenia do bycia obowiązkiem. Zamiast tego, kontynuuje Kant, „metoda ćwiczeń i doskonalenia moralnego” może działać jedynie dzięki „zwracaniu uwagi na czystość woli poprzez żywy przykład skłonności moralnej na przykładach”¹⁰. Wydaje się, że Kant uważa jedynie nasze subiektywne reakcje za przykłady zachowania moralnego – takie jak nasz podziw dla dzielności (fikcyjnego) uczciwego człowieka odmawiającego zdradzenia Anny Boleyn w obliczu oskrażeń Henryka VIII¹¹, za należące bezpośrednio do metody praktycznego rozumu i w ten sposób związane z jakimiś rzeczywistymi obowiązkami.

W dwa lata późniejszej *Krytyce władzy sądenia* znajduje się kilka fragmentów sugerujących bliższy związek pomiędzy estetyką a moralnością. W pierwszym z nich Kant wprowadza pojęcie „bezpośrednie interesowanie się pięknem przyrody”, które, jak mówi, „zawsze jest oznaką dobrej duszy” i tam, gdzie występuje, „świadczy przynajmniej o nastroju umysłu sprzyjającym uczuciu moralnemu”¹². Użycie terminu „zainteresowanie” mogłoby sugerować, że Kant zamierza teraz przenieść naszą reakcję na piękno przyrody bardziej bezpośrednio w sferę praktycznego rozumu, niż był na to skłonny pozwalać w *Krytyce praktycznego rozumu*. Istnieją tu jednak dwa powody do ostrożności.

Po pierwsze, rozważanie dotyczące możliwego zainteresowania pięknymi przedmiotami poprzedzone jest widocznym odniesieniem do obowiązku, który jest daleki od jednoznacznego uznania jakiegokolwiek wywodzącego się z estetyki zainteresowania za rzeczywisty obowiązek praktycznego rozumu; gdyby – mówił Kant – wolno było „przyjąć, że sama zdolność powszechnego udzielania się uczucia przysługująca smakowi już sama w sobie musi pobudzać w nas zainteresowanie..., to można by sobie w y t ł u m a c z y ć [podkr. moje, przyp. aut.] skąd bierze się to, że uczucie zostaje w sądzie smaku imputowane każdemu, p o n i e k a d jako [gleichsam, podkr. moje, przyp. aut.] obowiązek”¹³. Lecz ten komentarz, choć oczywiście odzwierciedla przychylny stosunek do reakcji estetycznej, nie mówi nic, że zainteresowanie pięknem jest faktycznym obowiązkiem, nie mówi też, że egzekwowanie reakcji estetycznych od innych, j a k g d y b y było obowiązkiem, może być faktycznie u s p r a w i e d l i w i o n e możliwością połączenia się z nią pewnego zainteresowania. Wydaje się natomiast, że celem Kanta jest właśnie zasugerowanie, że potrafi on w y j a ś n i ć dlaczego możemy reagować na podziw wobec piękna przyrody niczym na prawdziwy obowiązek moralny, nawet jeśli nim nie jest.

¹⁰ Tamże, s. 254.

¹¹ Tamże, s. 248–249.

¹² I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1986, § 42, s. 218.

¹³ Tamże, § 40, s. 214.

Po drugie, należy zauważyć że nawet jeśli Kant zamierzał dowodzić, że intelektualne zainteresowanie pięknem przyrody może zmienić nasze przywiązanie do niego w prawdziwy obowiązek moralności raczej niż w coś tylko doń podobnego, to mechanizm tego intelektualnego zainteresowania, który następnie opisuje, nie może wystarczyć do tego celu. Dowód Kanta przebiega następująco. Czysty sąd smaku nie opiera się ani na wcześniejszym zainteresowaniu (to jest przyczynie pragnienia czegoś) istnieniem swojego przedmiotu, ani nie wywołuje takiego zainteresowania. Sąd moralny – to jest „zdolność intelektualnego osądu samych form zasad praktycznych” – jest analogiczny w tym, że jest on niezależny od wcześniejszego zainteresowania istnieniem swego przedmiotu, jednak wywołuje następnie takie zainteresowanie. Jednakże, dodaje Kant, rozum jest generalnie zainteresowany, by jego idee posiadały obiektywną rzeczywistość – tj. przypuszczalnie, żeby faktycznie zaistniały lub też przynajmniej były osiągalne w zewnętrznym istnieniu – i to generalne zainteresowanie rozszerza się na istnienie naturalnie pięknych przedmiotów, które spełniają warunki naszej reakcji estetycznej, jak również na istnienie zewnętrznych okoliczności dostosowujących się do bezpośrednich zainteresowań moralności. Twierdzi on:

Ponieważ jednak rozum jest również zainteresowany w tym, by idee (do których wywołuje w uczuciu moralnym bezpośrednie zainteresowanie) posiadały też obiektywną realność, tzn. aby przyroda ujawniła przynajmniej pewien ślad albo dała wskazówkę, że zawiera w sobie jakąś podstawę do przyjęcia prawidłowej zgodności jej wytworów z naszym niezależnym od wszelkiej interesowności upodobaniem [...] – to rozum musi być zainteresowany w każdym przejawianiu przez przyrodę podobnej zgodności; wynika z tego, że umysł nie może myśleć o pięknie przyrody, nie będąc zarazem w tym zainteresowanym. Jest to jednak zainteresowanie pokrewne moralnemu¹⁴.

Kant zdaje się sądzić, że skoro (praktyczny) rozum jest w sposób nieunikniony zainteresowany tym, by przyroda zgadzała się z wymaganiami moralności, jest on w ogóle zainteresowany wszystkimi oznakami zgody przyrody z pewnymi naszymi – przynajmniej nie niemoralnymi – ideami i oczekiwaniami. Zatem, choć piękno przyrody nie posiada treści bezpośrednio moralnej, a nasza bezinteresowna jego kontemplacja – żadnej bezpośrednio oczywistej wartości moralnej, to jednak samo istnienie piękna przyrody, które – w przeciwieństwie do piękna sztuki – nie może być uważane za stworzone celowo dla naszego własnego zadowolenia, ukazuje, że przyroda nie jest wroga w stosunku do naszych idei i przedsięwzięć, i dlatego powinna również wspierać nas w wysiłku, by być moralnymi – zakładając, że mamy zamiar podjąć ów wysiłek.

Argumentacja ta zawiera jednak pewien problem; mianowicie, choć znajduje wyjaśnienie naszego quasi-moralnego zainteresowania pięknem

¹⁴ Tamże, § 42, s. 220–221.

nem przyrody, nie przekształca tego zainteresowania w o b o w i ą z e k. Porównanie tego wyjaśnienia zainteresowania intelektualnego z kantowskim pojęciem *summum bonum* w sposób nieunikniony wskazuje na ten wniosek. *Summum bonum* jest całkowitym i dwuczłonowym przedmiotem racjonalnego chcenia dla takich istot jak my, które są zarazem zwierzęce, ale i rozumne. Jednym ze składników najwyższego dobra, które Kant określa jako najwyższe lub bezwarunkowe, ale nie całkowite czy skończone dobro¹⁵, jest najwyższa zasługa na to, by być szczęśliwym, czyli prawość, która oczywiście jest wolą uczynienia tego, czego wymaga obowiązek, ze względu na ten obowiązek. Drugim ze składników najwyższego dobra jest szczęście, maksymalna ilość szczęścia, którego chce nie tylko naturalnie, lecz także i racjonalnie obdarzona pragnieniami istota rozumna (szczęście jest bowiem niczym innym jak zaspokojeniem pragnień); szczęście to uzależnione jest jedynie od tego, czy istota zasługuje na to, by być szczęśliwą.

Wymaga się nadto także szczęśliwości, i to nie jedynie ze stronniczego stanowiska osoby, która siebie samą czyni celem, lecz nawet według sądu bezstronnego rozumu, który osobę w ogóle w świecie uważa za cel sam w sobie. Albowiem potrzebować szczęśliwości, być także jej godnym, a mimo to jednak nie dostąpić jej – to wcale nie może się zgadzać z pełnym chceniem rozumnej istoty¹⁶.

Tym, co jest ważne dla naszych obecnych celów jest fakt, że Kant podkreśla, iż związek między szczęściem a cnotą jest raczej syntetyczny niż analityczny, tj. że wola szczęścia nie jest identyczna ze zgodą na to, czego wymaga obowiązek, lecz jest niezależnym przedmiotem pragnienia rozumu, dopóki nie znajdzie się w konflikcie z obowiązkiem, i jest proporcjonalna do zasług¹⁷.

Kant wyjaśnia tę kwestię w *Krytyce praktycznego rozumu*, ale podkreśla ją jeszcze dobitniej w *Religii w granicach czystego rozumu* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*).

To zaś, że każdy powinien czynić możliwie najwyższe dobro na tym świecie swym ostatecznym celem, jest syntetycznym, praktycznym sądem *a priori* (i rzeczywiście obiektywnie praktycznym) oferowanym przez czysty rozum; jest to bowiem sąd wychodzący poza pojęcie obowiązków na tym świecie i dodający do tego pojęcia konsekwencję (efekt), która nie zawiera się w prawach moralnych i dlatego nie może być z nich wyprowadzona analitycznie [...]. To znaczy, że sąd: uczyni, najwyższe możliwe na tym świecie dobro, własnym celem ostatecznym! jest sądem syntetycznym *a priori*, wprowadzonym przez samo prawo moralne; choć rozum praktyczny rzeczywiście rozciąga się w nim poza prawo. To rozciągnięcie jest możliwe, ponieważ prawo moralne rozpatrywane jest w odniesieniu do naturalnych cech człowieka, gdyż ze względu na

¹⁵ Zob.: Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 180.

¹⁶ Tamże, s. 180–181.

¹⁷ Ta „syntetyczna” interpretacja wyprowadzenia pojęcia najwyższego dobra sprzeciwia się „analitycznemu” przedstawieniu sugerowanemu przez J. Silbera w: *The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics*, „Ethics” April 1963, 28, s. 178–197, szczególnie s. 190–192.

wszystkie działania musi on posiadać jakiś inny cel prócz prawa (cecha ta czyni człowieka przedmiotem doświadczenia)¹⁸.

Chodzi jednak o to, że nie chcemy osiągnięcia naszych celów jako części pragnienia wykonania naszych obowiązków. Chcemy osiągnięcia naszych celów, czy szczęścia, jako jednej formy praktycznego pragnienia, niezależnie od pragnienia obowiązku, i chcemy wykonać nasz obowiązek, jako inną formę praktycznego pragnienia, niezależnie od jakichkolwiek obietnic szczęścia; jest właśnie tak, że w pełni racjonalna wola jest zainteresowana maksymalną realizacją swoich dwóch różnych celów – szczęścia i obowiązku¹⁹.

Nauka, jaką należy wyciągnąć z powyższej analizy najwyższego dobra jest taka, że rozum praktyczny jest zainteresowany osiągnięciem swoich celów, które nie są identyczne z jego obowiązkami. Rzeczywiście, skoro działanie płynące z obowiązku musi być podejmowane bez względu na to, jak jego wynik wpłynie na własne szczęście jednostki, wydawałoby się, że zainteresowanie praktycznego rozumu szczęściem, jako elementem najwyższego dobra, musi być niezależne od zainteresowania praktycznego rozumu wykonywaniem obowiązków. To z kolei sugeruje, że zainteresowanie rozumu dostosowaniem się przyrody do naszych celów, które przypuszczalnie wyraża się w naszym zainteresowaniu naturalnym istnieniem pięknych przedmiotów jest związane z zainteresowaniem praktycznego rozumu raczej szczęściem niż obowiązkiem. Jeżeli tak, to zainteresowanie rozumu pięknem przyrody zdaje się być czymś, co musi być uwarunkowane przez moralność, tak jak szczęście w całkowitym dobru musi być uwarunkowane przez najwyższe dobro – zasługiwanie na szczęście; ale nie jest czymś takim, żeby dążenie do niego lub zainteresowanie nim samym można było uważać za obowiązek. Intelktualne zainteresowanie tym co piękne może odzwierciedlać zainteresowanie praktycznego rozumu, lecz jeżeli jest ono analogiczne do naturalnego, ale jedynie warunkowo ważnego zainteresowania praktycznego rozumu szczęściem, to nie jest ono bezpośrednim źródłem żadnego obowiązku.

Pozostaje zatem kwestią, jak nasze przywiązanie do piękna przyrody, nawet jeżeli jest związane z jakimś zainteresowaniem praktycznego rozumu, przekształca się z czegoś zaledwie z blizonego do obowiązku w prawdziwy

¹⁸ I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, tłum. T. M. Greene, H. H. Hudson, t. 6, New York 1960, ss. 7 i in., 67.

¹⁹ W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant podobnie dowodzi, że związek między zasługiowaniem na szczęście (obowiązkiem) a szczęśliwością musi być syntetyczny, potem jednak przyjmuje, że musi być również przyczynowy, jak gdyby jedynie związek przyczynowy stanowił mógł podstawę sądu syntetycznego (s. 164). Ma to utworzyć drogę dla przekonania, że postulat istnienia Boga jest konieczny dla ustanowienia związku przyczynowego między cnotą a szczęściem, inaczej bowiem jest on po prostu nienaturalny; nie podważa to jednak głównego stanowiska przedstawionego w *Religii...*

obowiązek wobec siebie? Aby rozwiązać tę zagadkę należy zestawić ze sobą dwa elementy. Po pierwsze, musimy rozważyć inny, obecny w *Krytyce władzy sądzienia* ciąg myślowy Kanta, a mianowicie twierdzenie, że piękno poszczególnych form przyrody może być uważane za symbol wolności, która leży u podstaw moralności; musimy zatem zobaczyć, jak uznanie symboli moralności może wpłynąć na rozwój skłonności moralnych.

Po drugie, musimy rozważyć stanowisko Kanta – wyjaśnione, a właściwie przedstawione dopiero w *Metafizyce moralności* pod koniec jego kariery – mówiące, że kultywowanie skłonności moralnej nie jest nieistotne, a tym bardziej nie jest przeciwne, wykonywaniu obowiązków i, co za tym idzie, zasługiwaniu na szczęście, lecz jest specyficznym obowiązkiem cnoty wobec samego siebie. Dopiero gdy stwierdzimy, że Kant myśli, iż upodobanie piękna przyrody nie tylko wyraża moralnie dobrą skłonność, lecz także przyczynia się do niej oraz że uznaje on rozwijanie się takiej skłonności za odrębny obowiązek, będziemy mogli zrozumieć jego stwierdzenie, że posiadamy pewne obowiązki wobec siebie, ale dotyczące przedmiotów przyrody.

III

W swojej teorii piękna jako symbolu moralności *Krytyka władzy sądzienia* sugeruje pewną łączność pomiędzy pięknem a moralnością, alternatywną wobec tej, którą Kant wyjaśnia w teorii zainteresowania rozumu. Dwa podstawowe twierdzenia tej teorii to: po pierwsze, że piękne przedmioty mogą funkcjonować jako symbole moralności nie ze względu na jakąś bezpośrednio moralną treść w nich zawartą – jak ujmuje Kant, są one schematami idei moralnych – ale ze względu na zbieżności lub analogie pomiędzy refleksyjną reakcją na piękno i sądem moralnym. Po drugie, skoro idee moralne jako idee czystego rozumu nie mogą przedstawiać się zmysłom, to analogiczne czy symboliczne przedstawianie idei moralności za pomocą doświadczenia piękna jest jedyną możliwą formą przedstawienia idei moralnych zmysłom. Zatem, jeśli można by wykazać, że system cnót wymaga jakiegokolwiek przedstawienia moralności zmysłom, można by wówczas dowodzić, że reakcja na piękno może być źródłem obowiązku, a nie jedynie intelektualnego zainteresowania.

Faktycznie istnieją dwa poziomy kantowskiej teorii piękna jako symbolu moralności. W swojej doktrynie idei estetycznych dowodzi on, że specyficzne idee moralności czy cnoty, takie jak „Królestwo niebieskie”²⁰ mogą być przedstawione jedynie za pomocą symboli estetycznych; jednakże w ujęciu teorii piękna jako symbolu moralności dowodzi się raczej, że doświadczenie

²⁰ Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, § 49, s. 242.

estetyczne jako takie jest symbolem moralności jako takiej. Ponieważ jedynie w odniesieniu do tego drugiego związku Kant sugeruje, iż można wymagać upodobania do tego co piękne (jednak wciąż „od innych”) jako obowiązku²¹, możemy ograniczyć naszą uwagę do związku ogólnego. Podstawą owej analogii czy symboliki jest to, że reagując na piękno i dokonując sądu smaku władza sądenia „nie czuje się, jak to jest poza tym w wydawaniu o czymś sądu empirycznego, podległa heteronomii praw empirycznych w stosunku do przedmiotów tak czystego upodobania nadaje ona prawa sama sobie, tak jak rozum czyni to w stosunku do władzy pożądania²². Następnie Kant rozwija tę analogię:

1. Piękno podoba się bezpośrednio (ale tylko w refleksyjnej naoczności, a nie, jak moralność, w pojęciu). 2. Podoba się ono bezinteresownie (to, co moralnie dobre, jest wprawdzie koniecznie połączone z pewnym interesem, ale nie z takim, który zostaje dopiero przez sąd ten wywołany). 3. Wolność wyobraźni (a więc zmysłowości naszej władzy) zostaje w wydawaniu sądu o tym, co piękne, przedstawiona jako zgodna z prawidłowością intelektu (w sądzie moralnym wolność woli zostaje pomyślana jako jej zgodność z samą sobą podług powszechnych praw rozumowych). 4. Subiektywna zasada wydawania sądu o pięknie zostaje przedstawiona jako powszechnie ważna, to znaczy jako ważna dla każdego, ale nie jako poznawalna przez pojęcie ogólne (obiektywna zasada moralności zostaje uznana także za powszechnie ważną [...], a przy tym jeszcze za poznawalną przez pojęcie ogólne)²³.

Reakcja na piękno podobna jest do sądu moralności, będąc również bezpośrednią, bezinteresowną, wolną, i powszechną. Różni się od niego tym, że przedstawiana jest raczej zmysłowo, a nie za pomocą pojęć. Ale skoro idea moralności nie jest bezpośrednio przedstawiana zmysłem, to ów brak zgodności nie podważa analogii pomiędzy pięknem a moralnością, lecz jest raczej tym, co konieczne, by jedno stało się symbolem drugiego.

To, że reakcja estetyczna jest jedyną możliwą formą reprezentacji zmysłowej, potwierdzone jest przez Kanta w sposób mniej bezpośredni. Jednakże kilka uwag w dyskusji problemu „idei estetycznych” sugeruje takie właśnie ujęcie. Stwierdza w niej np.: „nietrudno zauważyć, że jest ona odpowiednikiem (*pendant*) idei rozumnej będącej na odwrót pojęciem, któremu żadna naoczność adekwatna być nie może²⁴. Mogłoby to sugerować, że to, co estetyczne jest konieczne dla zmysłowego przedstawienia moralności i jeśli jest ono w jakiś sposób kwestią obowiązku, to argumentacja na rzecz obowiązku dotyczącego piękna przyrody mogłaby się od niego zaczynać.

Być może jednak Kant nie widzi rzeczywistej potrzeby, by piękno, a dokładnie naszą reakcję na nie, uważać za jedyny symbol moralności; gdyby

²¹ Tamże, § 59, s. 302.

²² Tamże, § 59, s. 303.

²³ Tamże, § 59, s. 303–304.

²⁴ Tamże, § 49, s. 242.

mógł w ogóle stwierdzić, że doświadczenie piękna służy moralności, a następnie wprowadzić ogólny obowiązek kultury w s z e l k i c h środkach zmierzających do rozwoju skłonności moralnej, miałby wówczas również argument na rzecz obowiązku dotyczącego piękna przyrody. Nie ma wątpliwości, że Kant nie uważa symbolizowania moralności przez piękno za środek zmierzający do rozwoju moralnie dobrej skłonności:

Smak umożliwia niejako przejście bez zbyt gwałtownego skoku od powabu zmysłowego do stałego zainteresowania moralnego, przedstawiając wyobraźnię jako taką, która także w swej wolności daje się determinować w sposób celowy dla intelektu, oraz ucząc nawet w przedmiotach zmysłów znajdować swobodne upodobanie także bez powabu zmysłowego²⁵.

Smak przygotowuje nas do bezinteresownego przywiązania – tzn. nawet jeśli treść przedmiotów smaku jest niezależna od moralności, doświadczenie smaku jest przyczyną skłonności sprzyjającej wykonywaniu obowiązku. Ten sam przyczynowy język używany jest również we wcześniejszej uwadze: „piękno przygotowuje nas do tego, by coś, nawet przyrodę, kochać bezinteresownie; wzniosłość zaś do tego, by coś wysoko cenić nawet wbrew naszemu zmysłowemu interesowi”²⁶. Zatem Kant zdecydowanie wierzy, że doświadczenie tego co piękne może być instrumentem lub środkiem dla rozwoju podmiotowej skłonności – nazywa ją tu „miłością” – która jest ściśle związana z obowiązkiem moralnym.

Problemem staje się teraz, czy taka kultywacja owej skłonności jest obowiązkiem moralnym sama z siebie. Problem ten musi zostać zaakcentowany, gdyż, jak widzieliśmy, *Krytyka praktycznego rozumu* i wiele innych, wcześniejszych prezentacji teorii moralnych Kanta sugeruje coś wręcz przeciwnego. Problem ten jest ostatecznie poruszany dopiero w *Metafizyce moralności*. Kluczem do jego rozwiązania jest uznanie przez Kanta, że kultywowanie zmysłowej skłonności sprzyjającej wykonywaniu obowiązku, które w jego wcześniejszych dziełach mogło wydawać się nieistotne wobec merytorycznego wykonywania obowiązku, czy nawet – przynajmniej w oczach jego krytyków – dlań szkodliwe, jest faktycznie częścią naszego ogólnego obowiązku wobec nas samych, mającego na celu postęp w doskonaleniu całego naszego charakteru ze względu na cel moralności. To znaczy, że choć zmysłowa skłonność sprzyjająca obowiązkowi nie jest sama ani koniecznym warunkiem wykonywania obowiązku, ani – sama w sobie – wystarczającym warunkiem

²⁵ Tamże, § 59, s. 304.

²⁶ Tamże, § 29, s. 169. Uwaga ogólna; analizy kantowskiego rozróżnienia między tym, co piękne a tym, co wzniosłe dokonałem w: *Kants' Distinction between the Beautiful and the Sublime*, „Review of Metaphysics”, June 1982, 35, s. 753–783, zaś powody, dla których traktuje odmiennie dwa rodzaje przedmiotów estetycznych podałem w: *Nature, Art, and Autonomy: A Copernican Revolution in Kant's Aesthetics*, [w:] *Theorie der Subjektivität*, K. Cramer et al. eds, Frankfurt/M. Suhrkamp 1987, s. 299–343.

pragnienia naszego obowiązku, Kant wyraźnie uznaje, że nasz charakter jako całość zawiera część zmysłową i że nasz nadrzędny obowiązek moralny doskonalenia samych siebie zakłada doskonalenie i jej, tj. jej rozwój na rzecz moralności. Kultywacja postawy szacunku w odniesieniu do przyrody staje się zatem częścią tego obowiązku: chociaż nie posiadamy żadnych obowiązków bezpośrednio w stosunku do istot nierozumnych, gdyż źródłem wszystkich obowiązków jest szacunek dla istoty rozumnej, to jednak fakt, że docenianie piękna przyrody może wpłynąć na rozwój w nas uczuć sprzyjających moralności, połączony z przyjęciem ogólnego obowiązku kultuwowania wszystkich takich uczuć, jest przyczyną obowiązku wobec nas, ale dotyczącego przyrody.

Rozwój myśli etycznej Kanta w tym kierunku staje się widoczny dopiero w zawartej w *Religii w granicach czystego rozumu* elokwentnej odpowiedzi na atak Friedricha Schillera w *Anmut und Würde*. Schiller, mówi Kant, oskarżył go o „przedstawianie obowiązku jako czegoś narzucającego klasztorną umysłowość”. Jednakże Kant zaprzecza, jakoby on i Schiller byli w niezgodzie co do „najważniejszych zasad”. Z pewnością – utrzymuje – gracje muszą zachowywać pełen szacunek dystans, gdy w centrum uwagi jest sam obowiązek: „Towarzyszki Wenus Uranii zaczynają swawolić w orszaku Wenus Dione, gdy tylko wmieszają się w sprawę określania obowiązku i starają się zapewnić mu źródła działania”. Natychmiast jednak dodaje, że nierozwiązalny konflikt między obowiązkiem a pragnieniem nie jest rzeczywiście możliwy, lecz oznacza raczej uporczywą odmowę uznania samego prawa płynącego z obowiązku:

Jeśli ktoś pyta, jaki jest charakter estetyczny, czy – inaczej mówiąc – temperament cnoty: czy jest on odważny, a zatem radosny, czy też strachliwy i przygnębiony, odpowiedź nie jest chyba konieczna. Owo drugie, niewolnicze usposobienie nigdy nie pojawia się bez ukrytej niechęci do prawa. Zaś serce, które jest szczęśliwe przy wykonywaniu obowiązku (a nie zaledwie zadowolone z uznania go) jest dowodem szczeroci cnotliwego usposobienia [...]. Takie zdecydowanie zatem, wzmocnione dobrym postępem musi rodzić radosne usposobienie, bez którego człowiek nigdy nie jest pewien, czy osiągnął miłość dobra, to jest czy włączył je do swoich zasad²⁷.

Innymi słowy, ten rodzaj przykładu jaki Kant przedstawia w *Religii...*, aby zilustrować prawdziwą wartość motywacji za pomocą myśli o obowiązku – to jest przypadek bezpośredniego konfliktu pomiędzy wymogami obowiązku a obojętnością zmartwiałego serca – nie jest ostatecznie ani dopuszczalny, ani nawet możliwy. Kant rozwinie to zagadnienie w *Metafizyce moralności*. Podejmie również kwestię zasugerowaną w ostatnim zdaniu odpowiedzi Schillerowi: chociaż zawsze dowodził, że nasza rzeczywista pobudka do działania musi ostatecznie pozostać dla nas niezbadana, niemniej jednak posiadamy obowiązek, aby przynajmniej dążyć do samowiedzy moralnej;

²⁷ *Religion within the Limits of Reason Alone*, s. 19 i n.

a zmysłowy, czy jak mówi tu, estetyczny charakter naszej skłonności moralnej jest faktycznie najlepszą wskazówką dla takiej samowiedzy. Jakkolwiek wydaje się to zaskakujące, to właśnie w takim kontekście występuje w *Metafizyce moralności* kantowska bezpośrednia dyskusja naszego obowiązku dotyczącego przyrody.

Kant rozpoczyna omówienie obowiązków wobec samego siebie od analizy sprzeczności, która zdaje się na pierwszy rzut oka (jak mówi) podważać samą ideę tego obowiązku: „Jeśli »ja«, które zobowiązuje brane jest w tym samym sensie co »ja«, które jest zobowiązywane, wówczas pojęcie obowiązku wobec samego siebie jest sprzeczne wewnętrznie”²⁸. Choć można by być skłonny do odrzucenia tego paradoksu jako pseudoproblemu, podobnie jak wcześniejszego, niejasnego paradoksu z *Krytyki czystego rozumu*, dotyczącego miłości wobec siebie, to jednak jego rozwiązanie dokonane przez Kanta jest istotnie bardzo ważne. Twierdzi on bowiem, że rozwiązanie leży w dwojakiej naturze człowieka, jednocześnie zmysłowej i rozumnej (Sinnenwesen i Vernunftwesen): idea obowiązku – a zatem ograniczenia – wobec siebie ma sens, gdyż człowiek jako byt, który jest jednocześnie zmysłowy – czy animalny – oraz racjonalny może dzięki rozumowi nakładać obowiązek na swój byt zmysłowy²⁹. Wbrew temu, co zdaje się wynikać przynajmniej z *Religii w granicach czystego rozumu*, że obszar uczuć należy w etyce pomijać jako coś nie podlegającego kontroli moralnej – sugeruje to, że „patologiczną” sferę zmysłowego bytu człowieka można skłonić, by odpowiadała rozumowi i w ten sposób była odpowiednim przedmiotem obowiązku. Zatem obowiązki wobec siebie mogą być obowiązkami posiadania – czy utrzymywania i rozwijania – pewnych rodzajów uczuć. Lub, ujmując to inaczej, dawniejszy pogląd Kanta zakładał, że natura zmysłowa jest dana i że określanie zdolności wyboru przez prawo moralne musi po prostu postępować niezależnie od natury zmysłowej jednostki – bez względu na to, czy powoduje to harmonię czy niezgodę między uczuciem a obowiązkiem – nie jest to jednak jego pogląd ostateczny. Byt zmysłowy może, a nawet musi, uzyskać zgodność z obowiązkiem. Nie można p o l e g a ć na naturze ze względu na jej wdzięczny stan, tak wychwalany przez Schillera, lecz z pomocą pobudki do obowiązku można uczynić swą naturę doskonale zgodną z obowiązkiem. I, dowodzi teraz Kant, że nie można spełnić wymagań cnoty, jeśli się nie próbuje tego uczynić³⁰.

²⁸ MPV, § 1, s. 77 (6:417).

²⁹ MPV, § 3, s. 78 (6:418).

³⁰ Można się spierać, czy wzniosłe twierdzenie z *Krytyki praktycznego rozumu*, że „każdy czyn i w ogóle każde zmieniające się stosownie do świadectwa zmysłu wewnętrznego określenie jego istnienia, a nawet całe kolejne następstwo (faz) jego egzystencji jako istoty zmysłowej należy uważać w świadomości jego egzystencji inteligibilnej jedynie za następstwo, nigdy zaś za powód determinujący jego jako n o u m e n u przyczynowość” (s. 160) zakłada już, że czyjeś uczucia mogą być dosłownie przekształcone tak, by zgadzały się z obowiązkiem. Być może tak, lecz nie jest to

Następnym krokiem Kanta jest wprowadzenie jego zwyczajowego rozróżnienia między „formalnymi”, „ograniczającymi” czy „negatywnymi” obowiązkami wobec siebie a obowiązkami „materialnymi”, „rozszerzającymi” czy „pozytywnymi”. „Pierwsze z nich zabraniają człowiekowi działać wbrew jego naturalnemu celowi i, zgodnie z tym, dotyczą jedynie moralnego samozachowania; drugie każą mu uznawać za cel pewien przedmiot wyboru i te obowiązki dotyczą jego samodoskonalenia”. Innymi słowy, obowiązki pierwszego rodzaju wymagają, by jednostka robiła co może, aby zachować swój moralny charakter lub uchronić go od uszczerplenia; drugie – by rozwijała lub doskonaliła go. W barwnej metaforze Kant objaśnia to stanowisko mówiąc, że pierwsze obowiązki „odnoszą się do zdrowia moralnego[...] człowieka i mają za swój przedmiot [...] zachowanie jego natury w jej doskonałości (jako receptywności); drugie obowiązki odnoszą się do pełni (Wohlhabenheit) moralnej człowieka [...], która stanowi jego zdolność do realizacji wszystkich celów (w takiej mierze, w jakiej to jest możliwe i który należy do kultywacji samego siebie) jako aktywnego doskonalenia³¹. Na koniec, przedstawiając dalsze rozważania tego problemu, Kant sugeruje, że to rozróżnienie odpowiada rozróżnieniu pomiędzy obowiązkami definitywnymi a niedefinitywnymi, tj. pomiędzy tymi, których sposób spełniania jest całkowicie określony (zwykle powstrzymanie się od dokonania czegoś) a tymi obowiązkami, których wypełnianie (zwykle wykonanie czegoś) jest nieokreślone i dlatego pozostawia do wyboru, jakie działania i w jakiej mierze konieczne są dla ich spełniania. Zobaczymy, że to ostatnie twierdzenie powoduje pewne kłopoty: chociaż Kant wprowadza obowiązek wobec siebie dotyczący pozaludzkiej przyrody jako przypadek negatywnego czy wyłącznego i stąd definitywnego obowiązku, przejawia on również cechy obowiązku niedoskonałego.

Kantowski podział obowiązków wobec siebie rozpoczyna się wyraźnym wyliczeniem definitywnych obowiązków wobec siebie „jako istoty jednocześnie a n i m a l n e j (fizycznej) i moralnej lub jako istoty w y ł ą c z n i e m o r a l n e j”³². Definitywne obowiązki wobec siebie jako istoty zarówno animalnej i moralnej zakazują jakiegokolwiek postępowania które, zniszczyłyby lub naruszyły fizyczną zdolność do racjonalnego działania; zatem samobójstwo, samogwałt i otepianie się poprzez nieumiarkowane jedzenie i picie sprzeciwiają się obowiązkowi, ponieważ niszczą lub naruszają zdolność do działania każdorazowego jako racjonalny podmiot³³. Następnie Kant wylicza definitywne obowiązki wobec samego siebie jako istoty wyłącznie moralnej; zakazują

oczywiste i z pewnością nie sugeruje to, że Kant dowodzi w *Metafizyce moralności*, że uczucia powinny być tak kształtowane, czy przekształcane, zależnie od potrzeb.

³¹ MPV, § 4, s. 79–80 (6:419).

³² MPV, § 4, s. 80 (6:420).

³³ MPV, § 6–7.

one jakichkolwiek z tych działań, które wymagałyby koniecznie poniżenia siebie jako istoty racjonalnej, nie niszcząc jednak ani nie naruszając fizycznej podstawy racjonalnego zachowania. Tu zakazuje Kant wszelkich przypadków kłamstwa, skąpstwa czy służalności: kłamstwo okazuje pogardę dla „naturalnej celowości ludzkiej zdolności komunikowania myśli”³⁴; skąpstwo jest po prostu irracjonalne, ponieważ „ograniczając możliwości korzystania ze środków do życia poniżej poziomu prawdziwych potrzeb człowieka jest w konflikcie z jego obowiązkiem wobec siebie”³⁵; służalczość zaś jest zakazana, gdyż oznacza ona niezdolność do uznania w sobie godności istoty racjonalnej przy porównywaniu siebie z innymi³⁶.

Wydaje się, że następnym krokiem Kanta powinno być zwrócenie się ku niedefinitywnym obowiązkom wobec siebie, które mogą być opisywane jedynie jako rozległe obowiązki przyjmowania pewnych celów lub sposobów postępowania w zachowaniu wobec siebie, a nie jako obowiązki unikania (lub wykonywania) jakichś konkretnych form działania. Używając tego samego rozróżnienia co wcześniej, Kant wyróżnia dwa takie obowiązki. Po pierwsze, człowiek – zarazem animalny i moralny – posiada obowiązek „kultywowania swych naturalnych władz (ducha, umysłu i ciała) jako środka do wszelkich możliwych rodzajów celów”³⁷. Jest to obowiązek, ponieważ stanowi on sposób postępowania wyraźnie nakazywany przez szacunek dla racjonalności, lecz jest on rozległy czy nieograniczony, ponieważ niemożliwe jest, by jakiś podmiot kultywował wszystkie swoje potencjalne zdolności; zamiast tego wymaga się, aby poprzez „refleksję i ocenę” okoliczności, a nawet pragnień, dokonywał on wyboru zdolności i stopnia, do jakiego należy je rozwijać³⁸. Kant mógłby również dodać, że rozwijanie zdolności może być jedynie ogólnym sposobem postępowania, ponieważ mogą wystąpić okoliczności, w których faktyczne kierowanie się tym sposobem postępowania będzie musiało ustąpić w obliczu wymogów definitywnych obowiązków wobec innych lub, w tym przypadku, wobec siebie. Jest to ogólny obowiązek ciągłego starania się, by uczynić samo prawo moralne własną pobudką do wykonywania czynów wymaganych przez obowiązek lub, by „być świętym”³⁹. Można się zastanawiać dlaczego Kant umieszcza go jako specyficzny „obowiązek cnoty” (Tugendpflicht) przeciwstawiony ogólnemu „zobowiązaniu do cnoty” (Tugendverpflichtung)⁴⁰, tj. do wykonywania wszystkich obowiązków, czy to cnoty, czy prawa według

³⁴ MPV, § 9, s. 91 (6:429).

³⁵ MPV, § 10, s. 93 (6:432).

³⁶ MPV, § 11, s. 96–97 (6:434–435).

³⁷ MPV, § 19, s. 108 (6:444).

³⁸ MPV, § 20, s. 109–110 (6:445–446).

³⁹ MPV, § 21, s. 110 (6:446).

⁴⁰ MPV, Introduction XVIII, s. 70 (6:410).

„wewnętrznego prawodawstwa”⁴¹; w rzeczywistości bowiem przyznaje, że jego klasyfikacja jest zwodnicza, kiedy mówi, że obowiązek ten jest niedefinitywny nie dlatego, że jest cokolwiek niższej „jakości” niż „ściśły i definitywny”, lecz raczej dlatego, że „delikatność” ludzkiej natury oznacza, iż możemy jedynie mieć nadzieję na „stały postęp” ku świętości, a tym samym najwyżej na niedoskonałą zgodność z tym, co faktycznie jest ściśłym obowiązkiem czynienia prawa moralnego naszą stałą pobudką⁴².

IV

W ramach dokonanego wyżej podziału znajdują się jednak jeszcze dwa dodatkowe obowiązki: ogólny obowiązek „moralnej samowiedzy”⁴³ i na koniec, szczególny obowiązek unikania przez nas „bezcelowego niszczenia [...] pięknych, choć pozbawionych życia przedmiotów” oraz „okrutnego traktowania” ożywionych, lecz nierozumnych istot⁴⁴. Obowiązki te pojawiają się w drugiej części rozdziału o definitywnych obowiązkach wobec siebie jako istoty moralnej, ale nie jest jasne czy należą one do nich, czy też raczej do omówienia niedefinitywnych obowiązków. Pierwszy z nich, ogólny obowiązek starania się, by poznać własne, prawdziwe motywacje, jak również, by „sprawdzić własne serce” – co mogłoby oznaczać wypróbowanie siły naszego rzeczywistego przywiązania do moralności – zdaje się przynależać do ogólnego obowiązku dokonywania postępu ku świętej woli, być może jako jego epistemologiczna presupozycja, zdaje się też być ściśłym, choć niedoskonałym obowiązkiem z tego samego powodu co ów drugi obowiązek.

Przypadek obowiązku dotyczącego przyrody jest jednak bardziej problematyczny. Kant omawia go w *Rozdziale pobocznym*, którego sam tytuł najlepiej odzwierciedla niepewność co do rzeczywistego statusu tego obowiązku, podobnie jak i argument, że rozmaite formy tego obowiązku odzwierciedlają pierwotną zasadność doskonałych obowiązków, a jednak upodabniają się do niedoskonałych obowiązków. Zatem tym, czego Kant ostatecznie dowodzi jest przekonanie, że duch destruktywności wobec pięknych przedmiotów nieożywionych „osłabia lub niszczy w człowieku to uczucie, które nie jest jeszcze samo moralne, ale które przyczynia się znacznie do powstawania stanu wrażliwości sprzyjającej moralności lub przynajmniej do przygotowania takiego stanu – mianowicie uczucie przyjemności kochania czegoś bez żadnej intencji używania tego, np. znajdowanie bezinteresownej rozkoszy w pięknych

⁴¹ Por. *Metaphysics of Morals*, Introduction III, s. 20.

⁴² MPV, § 22, s. 110–111 (6:446–447).

⁴³ MPV, § 15, s. 104 (6:441).

⁴⁴ MPV, § 17, s. 106 (6:443).

kryształach lub nieopisanym pięknie królestwa roślin”⁴⁵. Odzwierciedla to zakazową naturę definitywnych obowiązków wobec siebie: Kant zabrania tu obojętnego stosunku wobec pięknych przedmiotów przyrody, który „osłabia lub niszczy” uczucie lub skłonność sprzyjającą moralności raczej niż zaleca ogólną zasadę kontemplacji estetycznej, która rozwijałaby raczej, a nie tylko podtrzymywała, tę skłonność. Jest to sytuacja analogiczna do wymogu szacunku i ochrony własnej racjonalności raczej niż rozwijania się w duchu racjonalności. Jednocześnie jednak sama natura skłonności – to jest nie tego, co jest bezwarunkowo konieczne do spełniania innych obowiązków wobec siebie lub innych, lecz raczej tego, co „pobudza” czy „przygotowuje” do stanu wrażliwości, sprzyjającego moralności – sugeruje raczej pojęcie niesprecyzowanej poprawy charakteru moralnego, związanej z niedefinitywnym obowiązkiem moralnej samowiedzy i świętości niż ścisłe określenie, typowe dla doskonałych obowiązków wobec siebie. Z jednej strony zatem Kant sugeruje obowiązek ochrony obecnego już elementu naszej skłonności moralnej, z drugiej strony jednak – obowiązek rozwoju tego, co musi być środkiem do pobudzania tej skłonności u innych. Ta druga forma obowiązku może być jedynie nie definitywną zarówno ze względu na jej niesprecyzowany cel, jak i dlatego, że kultywowanie tego, co jest przyczynowo ważnym, lecz zdecydowanie nie wyjątkowym czy nieodzownym środkiem do rozwoju skłonności zmierzającej ku świętej woli może i w pewnych wypadkach musi ustąpić kultywacji innych środków prowadzących do tego samego celu lub innym, definitywnym obowiązkom.

Ta sama złożoność jest jednak jeszcze bardziej widoczna w traktowaniu przez Kanta naszego obowiązku dotyczącego trzeciego składnika rzeczywistości przyrodniczej – tego, co zwierzęce przeciwstawionemu temu, co mineralne i roślinne. Kant dowodzi tutaj, że dzikie i okrutne traktowanie nierozumnych zwierząt stępią w nas współczucie dla ich cierpień „i przez to osłabiana jest i stopniowo zanika naturalna predyspozycja bardzo przydatna w stosunkach z innymi ludźmi”. Posłuszeństwo wobec obowiązku jest do pogodzenia z ludzkim „uprawnieniem” do bezbolesnego zabijania zwierząt czy wykorzystywania ich do pracy; nie jest jednak do pogodzenia np. z eksperymentalnym zadawaniem bólu zwierzętom dla czysto spekulatywnych celów, które mogłyby być osiągnięte w inny sposób⁴⁶. Kant sugeruje tutaj z jednej strony, że ludzie posiadają „naturalną predyspozycję”, która jest użyteczna dla moralności i powinna być chroniona, zaś nieludzkie (jak mówimy) traktowanie zwierząt powoduje utratę tej skłonności i dlatego należy go unikać. Rozumowanie to jest równoważne z jego argumentami na rzecz definitywnych obowiązków wobec siebie. Z drugiej strony Kant wyjaśnia również, że współczucie dla

⁴⁵ MPV, § 17, s. 106 (6:443).

⁴⁶ MPV, § 17, s. 106 (6:443).

zwierząt, a nawet dla ludzi, nie jest ani formą działania ani pobudką wymaganą przez samą moralność, lecz raczej przyczynowym warunkiem sprzyjającym czy też służącym moralności; wydaje się zatem, że współczucie, podobnie jak przywiązanie do piękna przyrody, jest jednym z wielu środków zachowania i poprawy charakteru moralnego i z tego powodu nasz obowiązek ochrony lub doskonalenia go musi być zarówno otwarty na możliwość zmian jak i rozpatrywany w odniesieniu do innych naszych obowiązków, a więc jako obowiązek niedefinitywny [doskonały]. To ostatnie stwierdzenie sugerowane jest również przez przekonanie Kanta, że zwierzęta nie posiadają praw i że nasz obowiązek współczucia dla nich musi współistnieć z naszą wolnością wykorzystywania ich do naszych słusznych potrzeb. Choć Kant nie wykazuje tego bezpośrednio, nasz obowiązek unikania samobójstwa czy skąpstwa może wyraźnie wymagać zabijania, czy innego wykorzystania zwierząt w pewnych, łatwych do wyobrażenia okolicznościach. Oczywiście, nawet w tych okolicznościach można zachować współczucie i unikać zachowania zbytecznie nieczulego; wyraźnie jednak naszemu obowiązkowi unikania zabijania czy okaleczania zwierząt nie można przyznać formy zakazu absolutnego. Ponownie nasuwa się nieunikniony wniosek, że nasz obowiązek współczucia dla nierozumnych zwierząt jest w jak najbardziej uzasadniony sposób utworzony jako obowiązek niedefinitywny.

W tym miejscu możemy wreszcie powiedzieć coś więcej na temat rzeczywistej treści obowiązków dotyczących przyrody, które Kant wyprowadza z naczelnej zasady obowiązku wobec samego siebie. Jeśli chodzi o nasz obowiązek dotyczący przyrody mineralnej i roślinnej, jasne jest, że naszym obowiązkiem musi być ochrona jej pięknych przedmiotów w ich naturalnym stanie tak dalece, jak to jest możliwe. Sugeruje to kantowska charakterystyka sposobu, a jak przywiązanie do takiego piękna przygotowuje nas do zachowania moralnego *sensu stricto*: dokonuje tego, ucząc nas znajdowania „przyjemności w kochaniu czegoś bez żadnego zamiaru wykorzystania tego czegoś”. Odkrywanie niezależnej od jakiegokolwiek użycia wartości pięknego przedmiotu jest kluczem do jego wartości moralnej. Ten sam pogląd wyłania się również z dokonanego przez Kanta podstawowego wyjaśnienia doświadczenia samego piękna. Kant charakteryzuje piękny przedmiot jako coś, za pomocą czego „wyobraźnia (jako władza uzyskiwania danych naocznych *a priori*) zostaje dzięki jakiemuś wyobrażeniu w sposób niezamierzony wprowadzona w zgodność z intelektem (jako władzą pojęć) i dzięki temu budzi się uczucie rozkoszy”⁴⁷. Jest on przekonany, że jedność wielorakiej intuicji wywoływanej przez piękny przedmiot, która musi być zauważalna, jeśli nasz naczelny cel poznania ma zostać spełniony, musi być dostrzegana niezależnie od podciągnięcia wielości pod jakiegokolwiek pojęcie, skoro ma ona być niespodziewana

⁴⁷ Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, Wtęp VII, s. 41.

i dlatego przyjemna⁴⁸. *A fortiori*, forma pięknego przedmiotu musi uderzać nas jako piękna, niezależnie od jakiegokolwiek naszego pojęcia o jego użyciu – zatem nasza przyjemność z nim związana musi być bezinteresowana; pozostaje to prawdą nawet, gdy wyraźnie mamy pojęcie o jego użyciu tak, jak w przypadku konia wyścigowego lub sanktuarium – nawet w takich przypadkach, choć nasze pojęcie o użyciu przedmiotu może ograniczać nasze wycucie odpowiednich dla niego form, nie może ono go jednak określić w pełni ani też jednoznacznie. Odnosi się to nie tylko do użytku, jaki czynimy z przedmiotów natury; odnosi się to również do wykorzystania przez nie same swoich części czy zdolności: nawet nasz sąd o pięknie kwiatu musi być niezależny od uznania jego roli (dla rośliny) jako organu rozrodczego. Jak pisze Kant, „u podstawy tego sądu nie zakłada się więc żadnej doskonałości, żadnej wewnętrznej, celowości, do której odnosiloby się połączenie różnorodności w jedną całość”. Piękne przedmioty przyrody „są dla siebie pięknem nie będącym wcale właściwością przedmiotu określonego (co do swego celu) podług pojęć, lecz podobającym się jako wolne i samo dla siebie”⁴⁹.

Ten wymóg sprawia Kantowi nieco trudności, gdy pojawia się problem piękna artystycznego, bowiem „sztuka zawsze posiada określony zamiar stwarzania czegoś”; Kant jednak stara się pokonać je podkreślając dokładnie, że „na sztukę piękną musimy patrzeć jak na przyrodę, chociaż świadomi jesteśmy tego, że jest sztuką”⁵⁰. Pozostaje zatem pogląd, że aby jakiś przedmiot sprawiał nam przyjemność jako piękny, musi nam sprawiać przyjemność nie tylko niezależnie od jakiegokolwiek wpływu swojej użyteczności, ale i niezależnie od jakiegokolwiek pojęcia zamiaru sprawienia nam przyjemności w ogóle, czyli musi on być w stanie naturalnym. (To oczywiście stworzy problem przyrody uprawianej, np. ogrodu, czy hume’owskich wzgórz pokrytych oliwkami zamiast janowcem. Oczywiście Kant musi traktować je jako przypadki sztuki raczej niż czysto naturalnego piękna – ale musi wtedy dowodzić, że sprawiają nam przyjemność jako piękne jedynie o tyle, o ile uderzają nas tak jak gdyby jedność ich formy była naturalna, a nie zamierzona). Ostatecznie powinniśmy zauważyć, że ten sam problem wyłania się z kantowskiego opisu analogii pomiędzy sądem o pięknie i sądem moralnym, z której wywodzi się wartość doświadczenia estetycznego dla rozwoju skłonności moralnych; „wolność wyobraźni [...] w wydawaniu sądu o tym, co piękne” jest tym, co symbolizuje wolność woli, jako woli w harmonii „z samą sobą podług powszechnych praw rozumowych”⁵¹.

Jednakże to, że nasz obowiązek ochrony naszej predyspozycji do moralności wywołuje obowiązek ochrony piękna przyrody, wyjaśnia również, że

⁴⁸ Zob. tamże, *Wstęp VI*, s. 37–38.

⁴⁹ Zob. kantowską analizę pojęcia „zależnego piękna” w *Krytyce władzy sądzenia*, § 16, s. 106.

⁵⁰ Tamże, § 45, s. 230.

⁵¹ Tamże, § 59, s. 303–304.

obowiązek ten musi się nam ostatecznie jawić jako niedefinitywny raczej niż definitywny. Skoro Kant po prostu wierzy, że nasz obowiązek współczucia dla zwierząt musi być możliwy do pogodzenia z naszą wolnością do wykorzystywania tych zwierząt i zabijania ich, oczywiście w celach konsumpcyjnych, musi również wierzyć, że nasz obowiązek ochrony piękna przyrody musi być zrównoważony z moralnie dopuszczalnym, a nawet wymaganym wykorzystaniem przedmiotów przyrody dla zachowania naszego własnego istnienia i dla zwiększania szczęścia innych. Jak w przypadku wszystkich obowiązków niedefinitywnych posiadamy pewne przekonanie, które musimy szanować, nie zaś szczególną formę działania (np. konsumpcję), której zawsze należałoby unikać. Stąd musi być wykorzystany do decydowania, kiedy potrzeby materialne muszą przeważać nad estetyczną i moralnie symboliczną oraz instrumentalną wartością piękna przyrody – i, jak zawsze podkreśla Kant, choć sąd musi opierać się na zasadach nie może on jednak posiadać precyzyjnych reguł ze względu na niebezpieczeństwo nieskończonego regresu⁵². Podobnie jak w przypadku kultywacji czyjegoś talentu, kultywacja czyjejs skłonności moralnej z konieczności „pozwała na swobodę wolnego wyboru”⁵³.

To, że posiadamy obowiązek ochrony piękna przyrody nie mogąc uznać, że ów obowiązek musi triumfować w każdym przypadku, wydaje mi się całkowicie słuszne; wyjaśnia to dlaczego nie istnieje mechaniczna procedura wyboru pomiędzy argumentami na rzecz ochrony lub rozwoju. Musimy jednak uważać, by uniknąć pewnej potencjalnie zwodniczej sugestii co do analogii z niedefinitywnym obowiązkiem kultywowania swojego talentu. W tym drugim przypadku Kant może dowodzić, że wybór talentu, który należy rozwijać, może być dość arbitralnie „oddany własnej racjonalnej refleksji nad pragnieniem pewnego sposobu życia i oceną własnych zdolności koniecznych do jego realizacji”⁵⁴, ponieważ jest czymś oczywiście lub przynajmniej normalnie niemożliwym, by jednostka rozwijała wszystkie swoje potencjalne talenty, może nie istnieć żadna przyczyna moralna przemawiająca za rozwojem jakiegoś poszczególnego talentu, a zatem jednostka ta może polegać na swoich osobistych preferencjach. Ten rodzaj swobody nie jest jednak normalny dla niedefinitywnych obowiązków: swoboda potrzebna nam do spełniania niedefinitywnych obowiązków nie jest po prostu wolnością osobistego wyboru czy nawet kaprysu, lecz swobodą konieczną do zrównoważenia spełniania niedefinitywnych obowiązków z wykonywaniem innych obowiązków i z niepewnością sądu moralnego⁵⁵. Twierdzenie mówiące o obowiązku niedoskonałym nie należy do takich, które można by zbyć obietnicą uszanowania go przy innej

⁵² Zob. tamże, *Przedmowa*, s. 7.

⁵³ MPV, § 20, s. 110 (6:446).

⁵⁴ MPV, § 20, s. 109 (6:445).

⁵⁵ Zob. szczególnie MPV, *Introduction VIII*, s. 51 (6:392).

okazji; musi ono być zawsze szanowane, ale nie zawsze nakazuje ono jakieś specyficzne postępowanie, zarówno ze względu na inne twierdzenia mówiące o obowiązku, jak i na nieokreśloność i niepewność w ocenie tego, jak je najlepiej spełnić.

Prawdopodobnie można tu dodać jeszcze jedną praktyczną zasadę. W *Metafizyce moralności* Kant opisuje obowiązki wobec siebie jako obowiązki doskonalenia się, a obowiązki wobec innych nie jako obowiązki doskonalenia ich, gdyż tylko oni sami mogą tego dokonać, lecz raczej jako obowiązki pomnażania ich szczęścia⁵⁶. Nie daje on żadnej z tych dwu form obowiązku pierwszeństwa nad drugą. Jednakże, we wcześniejszych *Wykładach o etyce* Kant wyraźnie sugerował, że nasze obowiązki wobec siebie posiadają faktyczne pierwszeństwo w stosunku do obowiązku wobec innych – naszym pierwszym obowiązkiem musi być zachowanie własnej wartości moralnej i dopiero wtedy, gdy zostanie on spełniony możemy skutecznie wykonywać obowiązki wobec innych.

Obowiązki wobec nas samych stanowią najwyższy warunek i zasadę wszelkiej moralności [...]. Jedynie wtedy, gdy nasza wartość, jako istot ludzkich, jest nie naruszona, możemy wykonywać inne obowiązki; jest to bowiem kamień węgielny wszystkich innych obowiązków. Człowiek, który zniszczył i odrzucił swą osobowość nie posiada żadnej wartości wewnętrznej i nie może wykonywać żadnego rodzaju obowiązków⁵⁷.

Podstawa tego stwierdzenia Kanta nie jest zupełnie jasna; prawdopodobnie mógłby on przekonująco dowodzić jedynie tego, że spełnienie obowiązków względem siebie jest koniecznym warunkiem do wypracowania pobudki do obowiązku, ale nie tego, że jest ono koniecznym warunkiem wszystkich działań pozostających w widocznej zgodności z obowiązkiem. Jeśli można by przedstawić taki dowód, to wówczas mógłby on wspierać dalsze wnioskowanie, że w wyborze pomiędzy działaniem na rzecz własnego doskonalenia moralnego – np. ochronie piękna przyrody – a działaniem na rzecz szczęścia innych – którego sukces i tak jest zawsze niepewny ze względu na niepewność co do tego, co naprawdę sprawiałoby przyjemność innym i co do ewentualnego efektu jakiegokolwiek działania – pierwszeństwo musi otrzymać obowiązek wobec samego siebie, tj. działanie na rzecz podtrzymywania i rozwoju własnego charakteru moralnego. Taki dowód dawałby przynajmniej wrażenie umiejscowienia obowiązku dotyczącego piękna przyrody w hierarchii naszych obowiązków.

⁵⁶ MPV, *Introduction* VIII, s. 50–53 (6:392–394).

⁵⁷ Kant, *Lectures on Ethics*, s. 121.

V

Myślę, że uczyniłem wszystko co konieczne, aby wyprowadzić szczegółową doktrynę obowiązku dotyczącego przyrody z mocnych, lecz krótkich twierdzeń Kanta dotyczących tego zagadnienia. Zanim jednak nastąpią wnioski należy rozważyć jedno możliwe zastrzeżenie wobec samej idei kantowskich obowiązków dotyczących przyrody. Kant dowodził, że piękno poszczególnych form w świecie minerałów i roślin, oraz zdolność do cierpienia u zwierząt w świecie zwierząt nierozumnych, są przyczyną dotyczących ich obowiązków, które wywodzą się z obowiązku wobec nas samych, mającego na celu kultywację naszych skłonności moralnych. Obowiązki te wymagają abyśmy – przynajmniej *ceteris paribus* – chronili owe piękne przedmioty w ich naturalnych formach, gdyż właśnie w swej naturalności, tj. niezamierzoności, ich piękno służy nam jako symbol moralności i w związku z tym jako środek do rozwoju skłonności do moralności. Umieszczając te obowiązki na pograniczu definitywnych i niedefinitywnych obowiązków wobec siebie Kant zasugerował również przynajmniej kilka wniosków co do stosunku tych obowiązków wobec innych rodzajów zobowiązań. Teraz jednak napotykamy na uderzający wywód, w którym Kant pozornie wnioskuje, iż przyroda jako całość istnieje jedynie w celu służenia potrzebom człowieka, co zdaje się podważać samą ideę, że człowiek może posiadać jakiegokolwiek zobowiązania do ochrony przyrody i do jedynie humanitarnego wykorzystania innych jej przedstawicieli. Czyżby Kant podważał cały wywód, który właśnie rozpatrzyliśmy?

Wspomniany wywód znajduje się w *Krytyce sądu teleologicznego*, gdzie Kant dowodzi, iż system przyrody jako całość może być rozpatrywany jako celowy jedynie wtedy, gdy jest „teleologicznie podporządkowany” człowiekowi. Czy znaczy to, że człowiek może wykorzystywać przyrodę do jakichkolwiek celów zechce? Chociaż wiele celów rozpatrywanych przez Kanta w *Krytyce sądu teleologicznego* jest niejasnych, wyraźnie widać, że chodzi mu o coś zupełnie innego. Faktycznie, twierdzi on, że przyroda może być rozpatrywana jako „teleologicznie podporządkowana” ludzkości wyłącznie pod względem moralnym, a to zdaje się naturalnie sugerować, że wykorzystanie przyrody (jak i czegokolwiek innego) przez ludzkość musi być podporządkowane warunkom jej moralnego wykorzystania – co oczywiście zakłada owe właśnie ustanowione obowiązki wobec siebie, a dotyczące przyrody. Jak by na to nie patrzeć, rozważanie z *Krytyki sądu teleologicznego* stanowi raczej podstawę dla rozważań z *Metafizyki moralności*, a bynajmniej ich nie podważa.

Krytyka sądu teleologicznego nie zawiera wyraźnego sprecyzowania własnego celu, skoro jednak kończy się ona kolejnym stwierdzeniem praktycznej teologii Kanta, to wydaje się, że zamierzał on wykazać moralną ważność naszych refleksyjnych sądów dotyczących przyrody. Kant dowodzi, że sam

system przyrody, przynajmniej jako część większej całości, może być uważany za ostateczny czy celowy, jedynie w odniesieniu do moralnego celu ludzkości. Kant rozpoczyna dyskusję rozróżnieniem między „wewnętrzną celowością celów fizycznych” z jednej strony i „zewnętrzną celowością celów ostatecznych” z drugiej. Wewnętrzna celowość charakteryzuje relację części organizmu do niego samego, celowość, która czyni go celem fizycznym, tj. rzeczą istniejącą „z jednej strony jako skutek, a z drugiej jako przyczyna samej siebie”⁵⁸. Kant wyjaśnia tę mętną koncepcję na poziomie gatunku raczej niż indywidualnego organizmu: gatunek drzewa, np., zarówno wytwarza siebie, jak i jest wytwarzany przez siebie (jednostkowe drzewa wytwarzane są przez progenitorów tego samego gatunku i wytwarzają dalsze jego jednostki). Nie ma tu jednak sugestii jakiegokolwiek odniesienia moralnego do pojęcia celu fizycznego; jesteśmy zatem zwolnieni od dalszego jego rozważania. Musimy natomiast rozważyć, co Kant rozumie przez zewnętrzną celowość i pojęcie celu ostatecznego. Zewnętrzną czy względną celowość przypisuje się „środkowi wykorzystywanemu przez inne przyczyny do osiągnięcia celu”. Kant wyjaśnia to pojęcie za pomocą dwóch przypadków: „[...] celowość nazywa się użytecznością (dla ludzi) albo też przydatnością (dla każdego innego stworzenia)”⁵⁹. Takie pojęcie jest wyraźnie uwarunkowanym pojęciem sądu refleksyjnego, to, co jest celem względnym, dla którego pewien środek jest zewnętrznym ostatecznym, może być środkiem zewnętrznym ostatecznym dla dalszego celu. Cel ostateczny jednak zdaje się być „bezwarunkowym warunkiem” czy też celem, dla którego wszystkie inne rzeczy są środkami, ale który sam nie jest już środkiem do żadnego innego celu⁶⁰. Kant zatem zdaje się traktować go jako nieuniknione zadanie rozumu – analogiczne do jego poszukiwań tego, co nieuwarunkowane w takich innych formach, jak idee kosmologiczne czy idea najwyższego dobra, – aby porzukiwać takiego celu ostatecznego lub jakiegoś pojęcia „z konieczności” prowadzącego nas do idei globalnej przyrody jako systemu działającego zgodnie z regułą celów, której to idei cały mechanizm przyrody musi zostać podporządkowany zgodnie z zasadami rozumu⁶¹.

Kant twierdzi, że taka koncepcja należy w sposób oczywisty raczej do sądu refleksyjnego niż konstytutywnego, tzn. jest raczej ideą regulatywną niż konstytutywną; niemniej jednak zdaje się widzieć potrzebę znalezienia jakiejś koncepcji, w świetle której przyroda jako całość byłaby rozpatrywana jako cel ostateczny, jako coś nieuniknionego. Dlatego też dowodzi w końcu, że jest tylko jeden kandydat na miejsce celu bezwarunkowego, w świetle którego przyroda może być widziana jako cel ostateczny: jest nim wolność jako własny,

⁵⁸ Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, § 64, s. 328.

⁵⁹ Tamże, § 63, s. 322.

⁶⁰ Tamże, § 67, s. 339–340.

⁶¹ Tamże, § 67, s. 339–340.

bezwarunkowy cel ludzkości; wewnętrzna wartość tej wolności leży u podstaw bezwarunkowego prawa moralności. Jedynym celem, któremu przyroda jako całość może służyć, jest człowiek; jest on jednak celem o tyle tylko, o ile sam służy z kolei bezwarunkowo wartościowemu celowi – swojej wolności – a nie jakimkolwiek innemu warunkowo wartościowemu celowi, który ogólnie tworzy jego szczęście. Zatem Kant dowodzi:

Otóż mamy na tym świecie tylko jeden jedyny gatunek istot, których przyczynowość jest teleologiczna, tj. skierowana ku celom, i posiada zarazem tę właściwość, że prawo, podług którego istoty te mają określać swe cele, przedstawiane jest przez nie same jako bezwarunkowe i niezależne od warunków naturalnych, a więc jako samo w sobie konieczne. Istotą taką jest człowiek, ale rozważany jako *n o u m e n o n*: jedyna istota naturalna, u której w jej własnych, przysługujących jej właściwościach stwierdzić możemy przeciw pewną nadzmysłową władzę – wolność [...].

Jeśli idzie o człowieka [...], jako istotę moralną, nie można już pytać dalej; po co (*quem in finem*) on istnieje. Już samo jego istnienie zawiera w sobie cel najwyższy, któremu może on w takim zakresie, w jakim to potrafi, podporządkować całą przyrodę, a przynajmniej, wbrew któremu nie wolno mu uważać siebie na poddanego jakimkolwiek wpływowi przyrody. – O ile więc przedmioty świata, jako jestestwa w swej egzystencji zależne, potrzebują działającej podług celów najwyższej przyczyny, to człowiek jest celem ostatecznym dzieła stworzenia. Bez niego bowiem łańcuch kolejno sobie podporządkowanych celów nie byłby doprowadzony do końca, a jedynie w człowieku – ale i w nim też tylko jako w podmiocie moralności – można stwierdzić bezwarunkowe, o ile idzie o cele, prawodawstwo; wyłącznie ono czyni go więc zdolnym do tego, by był celem ostatecznym, któremu cała przyroda jest teleologicznie podporządkowana⁶².

Jakakolwiek byłaby właściwa natura pierwotnego impulsu rozumu, aby widzieć przyrodę jako całość celową, jest oczywiste, że jedynie w służbie celowi moralnemu człowieka – wolności czy autonomii – a nie w służbie celom człowieka w ogóle, przyroda może być uważana za ostatecznie celową; jedynie bowiem cel moralny jest bezwarunkowy czy też ostateczny dla samego człowieka. Naturalny zatem wydaje się wniosek, że tak, jak bezwarunkowy cel moralny jest koniecznym ograniczeniem realizacji przez człowieka innych jego celów, tak i moralna celowość przyrody jako całości jest koniecznym ograniczeniem dla innych sposobów wykorzystania przyrody, jakie mógłby zaproponować człowiek. Kant stwierdza to wyraźnie poprzez jawne wykluczenie szczęścia – terminu ogólnego, którego zawsze używa na określanie zaspokajania wszelkich pragnień jednostki – jako źródła celowości przyrody:

By jednak znaleźć to, co mamy w człowieku przynajmniej uznać za ów końcowy cel przyrody, musimy ustalić, co może uczynić przyroda, aby go przygotować do tego, co sam musi uczynić, by być celem ostatecznym oraz oddzielić to od wszystkich innych celów, których możliwość opiera się na warunkach, jakich można oczekiwać tylko od przyrody. Do tego rodzaju celów należy

⁶² Tamże, § 84, s. 430–431.

szczęśliwość na ziemi... A więc tylko kultura może być końcowym celem, jaki mamy podstawę przypisywać przyrodzie w odniesieniu do rodu ludzkiego (nie zaś jego własna szczęśliwość na ziemi albo nawet rola najważniejszego narzędzia służącego do ustanawiania ładu i harmonii w bezrozumnej przyrodzie poza nim)⁶³.

Oczywiście, przyroda nie powinna być podporządkowywana jakimkolwiek naszym celom.

Thum. *Marek Gensler*

⁶³ Tamże, § 83, s. 424.