

Wydział Filozofii i Socjologii

STEFAN SYMOTIUK

*„Prawo natury” jako „idea regulatywna” etyki
Kantowskiej*

The law of nature as a regulatory idea of Kantian ethics

Zdawać się mogło w XIX w., że „prawa przyrody” odkryte przez Darwina, które przyrodę ukazywały jako *inferno* walki, rywalizacji, zabijania i pożerania, na zawsze pogrzebią sentymtalne i liryczne wizje sielankowej rzeczywistości roślin, zwierząt i ludzi, które w czasach rzymskich uformowały się np. w poezji Wergilego, a które w XVIII w. inspirowały licznych piewców świata ożywionego.

Aczkolwiek wizja przyrody — darwinowska — do dziś nie uległa najmniejszej rewizji, gdy chodzi o jej zarysy ogólne, a liczne filmy „przyrodnicze” prześcigają się z lubością w ukazywaniu rekinów, krokodyli, lwów i wszelkiego innego przyrodniczego instrumentarium mordy, to jednak jednocześnie okazało się, że owo *inferno* jest jeszcze, w wyniku milionów lat „prób i błędów w swoim działaniu, stosunkowo optymalną i racjonalną wersją „światów możliwych” biologicznie, gdyż nawet niewielkie akty ingerencji ludzkiej lub kosmicznej potrafią prowadzić tu do super-piekielności procesów życiowych (gdy np. sprowadzenie królików do Australii spowodowało niepowstrzymaną do dziś „reakcję lawinową”, przeciwdziałanie jej poprzez sprowadzenie psów polujących na króliki dało efekt odwrotny — wyćpienie innych gatunków itd). Aktualnie wyobraźnia ludzkości pobudzana jest obrazami zagłady powszechnych niegdyś „tyranów przyrody” — dinozaurów, co mogło być spowodowane przypadkowym trafieniem ziemi przez ciało kosmiczne.

Widząc delikatne stany równowagi ekologicznej i biocenotycznej, skłonni jesteśmy akcentować staroświeckie, darwinowskie „walki o byt”, gdyż zdają się nam być dziś dość — wobec innych zagrożeń — umiarkowane w rozmiarach i skali.

Wraz z „ekologizmem” powraca myśl, że pośród „zjawisk przyrody” istnieją jeszcze jakieś „prawa natury” i że „natura” ta, poprzez swoje umiarkowanie i unikanie skrajności, jest nawet moralna. Ponieważ liczne zaburzenia w społeczeństwach w. XX, doby największych zbrodniczych wojen w dziejach ludzkości, spowodowały w końcówce tego stulecia odruch „neokonserwatywny”¹, to myśl o „prawie natury” jako wyższym ponad regulacje „stanowione” w społeczeństwach i ustrojach politycznych, również odżyła.

Fragmentem powyższego stanu rzeczy jest szybka reanimacja „nauki społecznej” pewnych kościołów, europejskich i pozaeuropejskich, gdzie „prawo natury” pojęte jest nawet jako rodzaj idei platońskiej, faktycznie lub tylko „regulatywne” określającej ramy istnienia świata istot żywych oraz inteligentnych. Nie jest to prawo, któremu nie można by się sprzeciwić — ale konsekwencje wówczas są w najwyższym stopniu destrukcyjne. „Najpierw być — potem jak”, tę słynną w polskiej tradycji politycznej formułę A. Czartoryskiego, polityka emigracyjnego z XIX w., można by uznać za wyraz „sedna” intencji motywującej zwolenników „prawa natury”. Co interesujące, program taki wspierany jest przez niektórych wybitnych biologów profesjonalnych, np. nurt strukturalistyczny J. Monoda, gdzie postrzega się taki brak „celowości” w przyrodzie w sensie braku „zapisu progresu” w „fabule” kodu genetycznego DNA, iż uznaje się samo „istnienie życia” za cel główny, a pomyłki, błędy w replikacji DNA za przyczynę „pseudorozwoju” życia w przyrodzie. Człowiek jako ostatnie ogniwo „mylącej się przyrody” może tylko cieszyć się, że zaistniały wyjątkowe warunki kosmiczne na ziemi, które jego „byt” umożliwiły. Również zwolennicy tak wpływowej „filozofii ścjentystycznej” jak „gnoza z Princeton” (we Francji R. Ruyer), uznają, że samo istnienie życia i człowieka jest „stanem autotelicznym”: ludzkość powinna dbać o samo trwanie i osiągniętą pozycję w przyrodzie, eliminując wszystko co temu „trwaniu” może zaszkodzić: wojny, niszczenie środowiska — ale też i to motyw u Ruyera silny — „starzenie się demograficzne” pewnych ras (a szczególnie, wyjątkowo cennej — białej). Wzorem takiego „autotelicznego trwania” jest dla „gnostyków” społeczeństwo Chin, pełne i witalne, mimo nie najlepszych warunków materialnych

¹ Światopogląd konserwatywny, antyku i czasów późniejszych kulminuje w formule mającej zaprzeczyć zarówno regresowi, jak i postępowi w świecie. W łacińskiej wersji brzmiała *causa aequat effectum*, wyznacza ona zarówno preformizm biologiczny, jak i np. regułę fizyczną, że ciało podległe działaniu, oddaje mu przeciwdziałanie z proporcjonalną siłą. Zasada „odpowiedniości” przyczyn i skutków jest paralelna do ontologii Parmenidesa oraz „ontologicznego dowodu na istnienie Boga” św. Anzelm.

życia. Również w katolickiej nauce społecznej intencją powstrzymania starzenia się demograficznego Europy czy poszczególnych krajów (Polski) jest widoczna.

Jak jednak przetworzyć myśl o obiektywnej zasadzie „natury” w motywację subiektywną i aktywny wyznacznik działań jednostek? Wiadomo przecież, że „interes gatunku” czy „obiektywna konieczność” nieczęsto są w stanie skłonić jednostkę do działań incydentalnych lub ciągłych, tym bardziej wymagających wysiłku i wyrzeczeń. Na tę kwestię zwolennicy „prawa natury” nie mają recept, toteż odwołują się do bezceremonialnego przymusu, chcąc by urzędnicy państwowi i aparat biurokratyczny wszelkiego rodzaju wymusił pożądane zachowania, nie licząc się z wolą czy stanami psychicznymi jednostek ludzkich. Gdy Platon i inni utopiści proponowali eugenikę i kontrolę biologiczną obywateli, teraz taką kontrolę biologiczną miałyby też mieć państwo — ale dbające, aby plemienność ludzka nie miała właśnie nic wspólnego z eugeniką.

Jedyną znaczącą próbę przełożenia „prawa natury” na język nie „praw państwowych”, ale „praw moralnych” w ich subiektywnym bytowaniu podjął w czasach nowożytnych Kant. Na ile jednak dzieło jego jest udane i do jakiej wersji „prawa natury” miałyby pasować jest sprawą nieustających debat w filozofii i humanistyce. Chociaż trudno orzec, czy interpretacje kantyizmu zostaną tu kiedykolwiek zamknięte, warto tę debatę podtrzymywać, gdyż może ona znacząco rozjaśniać i uracjonalniać zarówno zbyt małą, jak i zbyt wielką wiarę i nadzieję, że przeobrażanie ludzkiej subiektywności może być krokiem skutecznym w „przebudowie świata”.

„PRAWO MORALNE” KANTA JAKO ODMIANA „PRAWA NATURY”

Urok kantyizmu polega na tym, że spośród bogactwa ludzkiej psychiczności wybiera on i wysuwa na plan pierwszy akty woli. Wola jest z jednej strony stanem braku czegoś, a więc i „chcenia”, ale jest też ona aktem wyboru: „chcę tego, a nie tamtego”. Im „wola-brak” większa, tym jej aspekt „wybiórczy” mniejszy, gdy czegoś skrajnie chcemy (jak np. w obozach dotyczyło to pożywienia), jest woli „wszystko-jedno” co otrzyma — można jeść nawet trawę, korę drzew itd.

Zdaniem Kanta wola jest też „imperatywna”: chce narzucić zjawiskom swoją dominację, chce aby świat działał „zgodnie” z nią, „według” niej itd. Wola ma inklinacje ku „zwierzchności” nad otoczeniem. Prawodawczy aspekt tej jej zdolności chce Kant wykorzystać dla „wmontowania” człowiekowi etyczności, dość odległej od innych aspektów życia psychicznego: emocjonalnego, poznawczego (a podatnego na błędy) itp. Wola ma być „koniem trojańskim”, dzięki któremu „sumienie” (nigdzie indziej nie dające się jako czynnik skuteczny odkryć) mo-

głoby zagościć na trwałe w człowieku i jego życiu. Jeśli mianowicie „podsunąć” woli myśl, że miałyby ona być wolą ogarniającą cały świat, to przy takim panowaniu wola musi też w ten „cały świat” włączyć jednostkę będącą „wehikułem” jej istnienia i w ten sposób „porządkować” indywiduum uniwersalności. W iluzji „dyktowania praw” światu jednostka bez trudu pohamuje i wyeliminuje osobiste dewiacje i skłonności.²

Można powiedzieć, że Kant, w którego gabinecie wisiał zawsze portret Rousseau, realizuje tylko wizję „woli powszechnej” tego filozofa, nieco bardziej dokładnie uwzględniając swoistość „woli”, gdy Rousseau przekładał ją wprost na kwestie ustroju i polityki. Kant byłby bardziej „protestancki” w pojmowaniu człowieka, jako stojącego „samotnie wobec Boga”, niż Rousseau.

Poprzez swoją „pierwszą maksymę” Kant ukazuje jednak tylko, jak wola może „prawo obiektywne” zmienić w motyw osobisty, to jest, czym ona jako ogólny brak, chcenie, potrzeba może „zrobić miejsce” na reguły ogólne, które uznałaby za „swoje własne”. Toteż „imperatyw kategoryczny” jest w istocie mało kategoryczny. Mamy w nim zwrot o rozważaniu reguły, która pozwala woli chcenia, by stała się „prawem powszechnym”. To niezwykle warunkowe, perswazyjne, miękkie ujęcie sytuacji wyjściowej woli zbliża subiektywność kantowską do tej znanej z retoryki dworskiej lub z postaw modlitewnych, gdy jednostka wyrzeka się w swoich życzeniach presji wobec Władcy lub Absolutu i używa formuły „racz”, jako pozbawionej nacisku i wymuszania. Gdyby więc Kant nie mówił o „imperatywności”, ten aspekt jego etyki nie budziłby zdziwienia.

Tak jak wszystkie Ewangelie przekazane przez uczniów Chrystusa, będących świadkami jego śmierci, przekazują inne warianty jego „ostatnich słów”, tak też w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* i w innych pismach moralnych Kanta znajdujemy różne wersje językowe jego bezwzględnego imperatywu i to często obok siebie, gdy np. Kant stwierdza:

Kategoryczny imperatyw jest więc tylko jeden i brzmi następująco: postępuj tylko wobec takiej maksymy, dzięki której możesz **zarazem** chcieć, aby stała się powszechnym prawem... [podkr. S. Symotiuł], [...] postępuj tak, **jak gdyby** maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody.

Chociaż drobiazg słowny „jak gdyby” (*als ob*) mógłby tu być zlekceważony, to w istocie on właśnie stał się inspiracją do „odłamu kantyizmu”, jaki stworzył w swojej *Philosophie des Als Ob* Veihinger. Sprawy komplikują się jeszcze bardziej, gdy Kant wprowadza formułę „praktycznego imperatywu”: „Postępuj

² M. Scheller upatruje w tym największy błąd Kanta: to, że „ja” miałoby przez jakąkolwiek jednostkę być zestawione z „wszystkimi”, inni mieliby dla Schellera być tak dalecy odczuciu „ja”, że jakiegokolwiek subsumpcje tych kategorii są subiektywnie niemożliwe. U Kanta (i dla Rousseau) tu jednak kryje się etyczny „koń trojański” wprowadzający w psychikę sferę obiektywną.

tak, abyś człowieczeństwa tak w swojej osobie jak też w osobie każdego innego używał zawsze **zarazem** jako celu, nigdy tylko jako środka” [podkr. S. Symotiuk].³

Można by w tych dwu aksjomatach kantowskich dopatrzeć się fenomenu V aksjomatu Euklidesa, który sprowokował swoją „nieoczywistością” geometrów XIX i XX w. do tworzenia „systemów nieeuklideskich”.

Kant z pewnością kumuluje w swoim pierwszym imperatywie idee „prawa natury” jako prawa *t r w a n i a*. Chce on nadać sens etyczny formule Parmenidesa: „byt jest — niebytu nie ma”. Chce też, aby istniała ona w wersji modalnie wyższej: „byt powinien być — niebytu być nie powinno”. Toteż gdy ilustruje on przykładami sytuacji ludzkich imperatywy, to jako swoisty myślowy *experimentum crucis* wybiera „pragnienie samobójstwa”, którego rozum nie może zaakceptować, gdyż wtedy wyobraziłby sobie całą ludzkość, a może i inne istoty żywe, jako umarłe naraz z własnej woli. Taka zagłada, autoholocaust, byłby niemożliwy („ontologicznie”) do przyjęcia. Dla rozumu — ale czy też dla woli? Czy sama wola też „chce chcieć”, skoro w różnych sytuacjach i momentach „chcemy niechcenia”, a nawet „wolimy niewolę” od wolności?

Kant zdaje sobie sprawę z tych „nieeuklideskich” właściwości systemu i myśl jego krąży stale wokół „pęknięcia” w całym systemie myślowym. Zaznacza przy końcu *Uzasadnienia metafizyki moralności* iż „pojawia się — trzeba to otwarcie przyznać — pewnego rodzaju błędne koło, z którego zdaje się wyjść nie można”.⁴ Dramat „cierpienia niepewności” znajdziemy też w doktrynie o „złu radykalnym” jaka sformułowana zostanie w ostatniej książce Kanta *Religia w obrębie czystego rozumu*, zamykającej jego biografię intelektualną.⁵

Wola i połączenie z nią uczucia „wolności” z pewnością jawi się jako struktura arbitralna i „przełomowa” w świecie. Tę wolę, w jej rozpasaniu, Kant chciałby powściągnąć i poddać samoograniczeniu, ale dobrowolnemu i to regułem absolutnym, którym posłuszeństwo nie byłoby dla woli poniżeniem jej istoty. Etyka Kanta formułuje wizję „pozytywnej alienacji”, gdy człowiek ustanawia takie dobro lub system dóbr, które „prawie *musi*” chcieć jako dominujące nad sobą. Takim dobrem wyjściowym i podstawowym jest właśnie *trwanie*. Nie może go naruszyć żaden przypadek, który by kwestionował samą regułę. Gdyby

³ Obszerne zestawienia różnych wariantów brzmienia „imperatywu” daje A. P. Skripnik, *Kategorickieskij imperativ Immanuela Kanta*, Moskwa 1978.

⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tł. M. Wartenberg, Warszawa 1974, s. 92.

⁵ Por. S. Symotiuk, *Problem zła radykalnego w filozofii moralnej Kanta*, [w:] *Dziedzictwo Kanta*, red. J. Garewicz, Warszawa 1971, s. 72–82, idem, *Antropologia i etyka Kanta*, [w:] „Folia Societatis Scientiarum Lublinensis”, Sectio A, vol. 12/171, *Kantowska idea racjonalności jako inspiracja dla teorii religii*, [w:] „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1984, nr 4, s. 27; *O Platonie, Kancie i 11 tezie*, [w:] „Colloquia Communia” 1985, nr 53–66.

wszyscy — powiada — pożyczali pieniądze łudząc ich zwrotem — wnet sam obrót pieniężny stałby się niemożliwy i ustała gospodarka wymienna a z nią i cywilizacja. Toteż każdy rozumny i chcący ładu człowiek nie będzie tak pieniądze wypożyczał.⁶

Problem jednak w tym, że samo „bycie” może być „byciem byle jakim” i wtedy moralność dbająca o nie byłaby mało atrakcyjna dla subiektywności ludzkiej. Gdyby „koń trojański” *woli powszechnej* wnosił tylko „bycie byle jak” we wnętrzu psychiki ludzkiej bardzo krótko byłby tam tolerowany. Minimalizm etyczny musi mieć uzupełnienie w postaci jakiegoś maksymalizmu etycznego i dopiero wtedy jest on atrakcyjny, mobilizujący i sensowny. Groźba „minimalizmu etycznego” jest zagrożeniem dla całej moralności. Toteż wśród interpretatorów Kanta uznawano, że filozof ten wcale nie rezygnuje z żadnego utylitaryzmu, ale tylko marginalizuje go i zmienia jego „sens”. Chce on zachować utylitaryzm, ale uświęcając go osobliwą etycznością (tak jak w społeczeństwach socjalistycznych XX w. decydowano się na reliktywne „zachowanie religii”, lub też, gdy „sens” kościołów zamieniano na budowle praktyczne: muzealne, magazynowe itd. Byłby to zatem zabieg *Aufhebung*, wedle późniejszej formuły Hegla. Już F. Schiller drwił, że Kant tylko pozornie wyrzeka się szczęścia pojętego eudajmonistycznie, arystotelesowsko, a w istocie jego rygoryzm „wyciąga za plecami rękę po napiwek, jak lokaj” po hedonizm.

Kant w istocie uważa, że szczęście, które spływa na nas w sposób niezamierzony, przypadkowy, nie będący „celem starań” — może być przyjęte i konsumowane. Ale ustępstwo, jakie robi on na rzecz utylitaryzmu jest większe. W istocie w „imperatywie praktycznym” dopuszcza go bez osłonek pisząc, iż:

Człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, **nie tylko** jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany **zarazem** jako cel zawsze, we wszystkich swych czynach odnoszących się tak do niego samego, jak też do innych istot rozumnych.⁷

⁶ Oburzenie Kanta, iż „skandalem” jest sama hipoteza nihilistyczna w ontologii dostrzega się i w jego etyce: nie możemy pogodzić się z regułą, której realizacja przekreślałaby istnienie świata. Podnoszono jednak nieraz po nim, że nie ma nic „niewłaściwego” w przypuszczeniu myślowym, że świat mógłby nieistnieć.

⁷ I. Kant, *op. cit.*, s. 60–61, to, że „inny” ma być „celem” nie znaczy, że przyjąć powinniśmy postawę służebną wobec niego, ale że trzeba doprowadzać do tego, aby on swoje bycie „środkiem” traktował również jako usprawiedliwione jako „też prawodawca! albowiem „istota rozumna musi zawsze uważać się za prawodawcą” (U. m. m., s. 69). W dziwny sposób w moralności Kanta przejawia się demokratyczna wiara, że Władza Ustawodawcza ma oczywistą hegemonię nad Władzami Wykonawczymi. Przy okazji sprostujemy jaskrawy błąd w wersji drugiej maksymy podanej przez J. Bocheńskiego: „postępuj tak, aby ludzkość w twojej osobie czy osobie innego nie była nigdy środkiem, ale zawsze celem” [podkr. S. Symotiuł], [w:] *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 188. Kant ponadto nie mówi o „ludzkości”, ale o „człowieczeństwie w sobie i w innych” — zdaniem Renouvier’a da się tu dostrzec „etyka szacunku”,

Człowieka zatem możemy, musimy i powinniśmy używać jako **ś r o d k a**, choć **nie tylko**, bo **również** traktować go jako cel. Jest to postawa dość rozsądna, gdyż niewyobrażalne byłoby, aby ludzie nie traktowali siebie zupełnie jako środki: gdy pytam kogoś na ulicy o godzinę, to już potraktowałem go jako „środek”, „instrumentalnie”, „egoistycznie” itd.

Jak jednak powinny współistnieć „bezinteresowność” i „interesowność” w motywacji ludzkiej, czy „paralelnie”, czy obłudnie (jak w opinii Schillera o „lokajskości etyki” Kanta?), czy jeszcze inaczej? Pęknięcie między obydwoma motywacjami jest faktycznie niepokojące, ale próby jego likwidacji mogą być jeszcze gorsze: groziłyby one m.in. tym, co M. Schiller opisał w swoim dziele o „resentymentach”.

Kant z pewnością nie chce racjonalności „prawa natury” w swoim imperatywie kategorycznym, jako zasady „trwania”. Zaznacza wyraźnie, że człowiek mógłby „istnieć” również bez „rozwijania talentów”, jednak takie „jak być” nie może być brane pod uwagę. Człowiek nie może zarówno „prostej egzystencji” uszczuplać na rzecz „intensywnej” (np. używać narkotyków, by „mocniej być”), ale też nie może „intensywnej” egzystencji poświęcać na rzecz bycia banalnego, szarego, pospolitego. Dylemat aksjologiczny i etyczny, który tu referujemy stoi w samym centrum współczesnych dylematów antropologicznych Europy, gdy tylko weźmiemy pod uwagę, że częstym powodem aborcji i spadku urodzin jest pragnienie kobiet, ale też potencjalnych ojców do życia intensywnego, twórczego, bez obciążeń i wyrzeczeń korzystnych dla narodu lub ludzkości.

Można by analizy kantowskie traktować historycznie jako rodzaj „egzaminowania” i testowania treści „państwa celów” zawartych w woli „powszechnej” Rousseau (będącej, jak wiadomo pewną strukturą nieempiryczną, gdyż wola ta nie jest i — być może — nie musi być „wola wszystkich”, a dystynkcja ta otwiera pole do niezmiernych nadużyć). Jego zasada umiaru jest wyraźnie analogiczna do „reguły złotego środka” w *Etyce nikomachejskiej*. Kant zdaje się pytać, czy wola powszechna Rousseau byłaby skłonna do umiaru i niepopadania w ekstremalne szaleństwa. Chce też zbadać, jak w psychice jednostki mogłaby taka wola „zapaść korzenie”. Ale elementy heterogeniczności są tu skompilowane w inny sposób, niż obłuda, którą wyczytywał w tej konstrukcji Schiller. Bliższy uchwycenia „mentalności kantowskiej” był Goethe, gdy sugerował, że idea „zła radykalnego” jest odnowieniem przez Kanta kategorii „grzechu pierwotnego” w naturze ludzkiej.

Dylemat wszelkiej etyki „wyrzeczeń” (a innej etyki chyba być nie może) polega na tym, że wyrzeczenie radykalne likwiduje samą sytuację etyczną. Gdyby

zabraniająca robić cokolwiek dla innych, co sprzeciwiałoby się naszemu szacunkowi dla siebie samych.

np. kobieta o fatalnie fascynującej urodzie zechciała się naprawić radykalnie, aby nie przynosić nieszczęść wielu mężczyznom, powinna się oszpecić. Tyle, że wówczas byłby to kompletny determinizm wobec nowej aparycji, który by usuwał od niej wszelkie wybory, wolność, decyzje. Byłaby po prostu „kimś innym”. Kant zostawia w charakterystycznej „strefie cienia” fakt, że w człowieku — poza „człowieczeństwem” — jest też sfera „zwierzęcości”, a często nawet demonicznego bestialstwa, która też jest ściśle spleciona z jego subiektywnością a nawet „racjonalnością”. Stąd właśnie dzisiejsza „inżynieria genetyczna”, dla której „prawo natury” jest kłopotem o fundamentalnym znaczeniu, nie może np. decydować się na badania zmierzające do redukcji „ośrodków agresji” w DNA. My nawet patologicznym mordercom wahamy się robić operacje na mózgu, eliminujące centra agresji, choć to przemieniałoby ich w „owieczki” i przywracało do normalnego życia.⁸ Wolimy przez całe życie trzymać ich w celach, przy znacznych kosztach, lub zabijać — co też nie jest zbyt „etyczne”. Zabicie jednak przestępca zdaje się być moralniejsze od naruszenia jego tożsamości przez operację mózgu.

Każde użycie innego jako „środka” Kant w pierwszym odruchu odrzuca, potem jednak zdaje się dowodzić, że człowiek dobrowolnie określający się jako środek, przyzwalający na to i nawet czyniący się środkiem do celu i środkiem dla innych, przestaje być tym poniżony i urzeczowiony. Chodzi więc o „szczyptę podmiotowości”, która może zmienić sens nawet znacznego uprzedmiotowienia. Człowiek może znieść każdą sytuację, jeśli tylko w niej będzie „woła dzięki swej maksymie mogła z a r a z e m uważać samą siebie za powszechnie prawodawczą”. To zaś oznacza takie myślenie, iż uznajemy, że samo trwanie układu już wymaga takich wyrzeczeń, strat, kosztów, spełnienia „warunków”, że jest ono heroiczne i godne podziwu. Kant w swoim dojrzałym okresie rezygnuje właśnie z pojęcia z a s ł u g i, jako działania polegającego na „przekroczeniu powinności”, zrobieniu czegoś w i ę c e j, niż wymaga norma przeciętna. Jego myśl w pewien sposób „heroizuje banalność”.

Na czym zatem miałyby polegać strona „maksymalistyczna” etyczności? Ją właśnie — zdaje się trafnie — odczytał Goethe. Kant w jakiś perwersyjny sposób podtrzymuje „kruchość” natury ludzkiej, natury świata, rozumu, byle zagrożenia, niepewność, lęki egzystencjalne stale stanowią „podniętę” do działania „czy-stego”. Nie chce on faktycznie zreformowania człowieka w sposób trwały, jakim dziś byłaby np. zmiana genetyczna usposobienia, instynktów, patologicznych

⁸ Priorytet „bytu”, „bycia”, „życia” jako wartości wśród zwolenników różnych wersji „prawa natury” jest taki, że Hobbes uznawał p r a w o przestępca do ucieczki, chronienia się przed policją, a nawet czynnej obrony przed ujęciem przez nią, gdyż „samozachowanie” musi tu być przedkładane przed poczucie sprawiedliwości, które kazałoby mu „oddać się” w ręce instytucji karzących. Hegel a po nim Dostojewski zakładali jednak, że przestępca c h c e być ukarany (choćby podświadomie).

cech temperamentu itd. Jego „zło radykalne” to bynajmniej nie arystotelesowska skłonność do ekstremizmu, którą trzeba „uśrednić”. To zło ma charakter „autopodejrzliwości” podmiotu, czy aby coś zewnętrznego ze świata lub własnego ciała nie determinuje jednostki. Człowiek jakby musiał tu mieć zdolność do „samoudręczenia się”, a wówczas jest stale w sytuacji „wolności”, podmiotowości, może sytuacyjnie stosować kanony „logiki wartości” itd. Stąd też „skażenie” natury ludzkiej, które jako nieeliminowalny składnik kondycji ludzkiej postrzegały bodaj wszystkie bez wyjątku nurty i odłamy chrześcijaństwa (może poza pelagianizmem) przetrwało i w próbie unowocześnienia idei „prawa naturalnego” przez I. Kanta. Można by zatem dopatrzeć się atmosfery kazuistyki wręcz jezuickiej w jego gęstym myślowo i wyrafinowanym języku analizy moralnej. Jest to jakby „manicheizm metodologiczny” w etyce, gdy znosi się substancjalne zło, ale pozostawia zło jako niepewność, wątpliwość, niepokój, który człowieka nie opuszcza i którego się nie można pozbyć, stałe poczucie winy.

Tak więc nie tylko Rousseau, Arystoteles, ale i chrześcijańska wizja człowieka ma wpływ na Kanta. Ilekroć mówi on o „powinnościach”, czujemy, że za nimi kryje się jakaś fundamentalna wina, dług, z którym się rodzimy, coś co powoduje, że człowiek jest „istotą zwrotną”, jego byt jest czymś, co on musi — z samej genezy — zwrócić komuś lub czemuś. Że zatem naszej woli jako „brakowi” odpowiada „świat” jako też brak różnych elementów, które nam przypada w nim wypełnić, włączając tym samym nasz los w „chcenie” świata.⁹

Tak więc, to że człowiek ma być „zarazem środkiem, jak i celem”, to nie recepta na rozwiązanie dylematów moralnych, ale ich **zawiązanie**. Widząc siebie w tej dwoistości **dopiero możemy** zacząć myśleć nad sobą etycznie; choćby w dalekiej perspektywie: daremnie. Imperatywy kategoryczne Kanta nie mają być „receptą” ani „kluczem” do idealnych zachowań. Powinniśmy sobie powtarzać formułę „maksymy imperatywnej”, nie po to, aby się uspokoić i stojąc na mocnym gruncie zrobić to, co „trzeba”. Ona ma zaś nas zaniepokoić, stworzyć dylematy, samoudręczyć naszą „naiwną”, jak Kant mówi, świadomość.

Trzeba zatem zwrócić uwagę na dwa elementy epistemologii Kanta i jego *Krytyki władzy sądenia* (czyli systemu estetycznego). W *problemach do wszelkiej przyszłej metafizyki* Kant objaśnia fascynujący dlań przykład „przeszkody epistemologicznej”, jakim jest wyobrażenie sobie dwu trójkątów przystających umieszczonych na przezroczystej kuli. Będąc „naprzeciw siebie” pokrywają się

⁹ Trafnie taki status winy jako ludzkiego „a priori emocjonalnego” wobec świata ustalił K. Jaspers, u którego wina nie „wynika” z sytuacji granicznych, nie jest efektem traumy, ale ona sama jest właśnie sytuacją „graniczną”: kto ją odczuje — staje na granicy. Jest to właśnie odmiana „metodologicznego manicheizmu”, jaki przypisujemy Kantowi. Św. Augustyn odrzucał — jak wiemy — manicheizm. Kant przyjmuje go, ale bez wiary w walkę realnego „dobra” i „zła”, zaś z przekonaniem, że pogląd, iż taka walka się toczy, funduje prawdziwą moralność.

one dla wzroku obserwatora. A mimo tego, żadna manipulacja i obracanie ich, mające na celu „nałożenie” faktyczne konturów na tej powierzchni, nie może doprowadzić do pomyślnego finału. To, co pozornie analogiczne, lub nawet w pewnym położeniu „identyczne”, faktycznie takim nie jest. To — powiada Kant — jest najlepszym dowodem „obiektywności” świata, który stawia opór już nie zmysłom, ale samemu rozumowi i myśli. Myśl nie jest solipsystyczna, skoro nie może nijak rozwiązać „absolutnej niemożliwości” zachodzenia pewnego stanu.

Analogicznie przy przeżyciach estetycznych. Kiedy — mówi Kant — patrzę z daleka na piramidy egipskie, widzę małe pudełka i dziwię się, że coś takiego uchodzi za „cud świata”, gdy jednak podejść do piramidy na odległość paru kroków, również dziwię się, że ta sterta kamieni może wywoływać czyjś podziw. Dopiero gdy znajdę „właściwy dystans” wobec tych budowli, staję porażony ich monumentalnością i wzniosłością. Tu dopiero okazuje się, że smak, gust i inne właściwości są rodzajem „sumienia estetycznego”, które niezawodnie działa u większości ludzi. Ale tylko w pewnym „usytuowaniu wobec”.

Kiedy Kant w *Krytyce praktycznego rozumu* nadmienia, że dwie rzeczy będą jego nieustający podziw: „niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie”, to daje tu wyraz uczuciu, które nie uchodziło za źródłowe dla filozofii: zdziwieniu, ale podziwowi. Odczucie „dziwu”, „dziwności”, dysproporcji, dysharmonii, asymetrii widoczne jest zarówno w etyce Kanta, jak i w jego filozofii religii, sztuki, nauki. Toteż można by w odniesieniu do idei „prawa natury” powiedzieć to samo: mogłoby ono być „niepokojącą hipostazą”, która pozwala wyrwać nam się z umysłowych letargów. I jako taka ma znaczną wartość.

SUMMARY

The law of nature is a formula transformed by Kant into the 'universal law'. 'Good' is applied to that which ensures 'duration' to the 'system'. The goal of Kant's metaphysics of morality is elimination of a situation when some type of the behaviour of the system might dominate the whole of its functioning, thus leading to its annihilation. In the life of society this could be for example widespread begging, suicide, failure to return debts, not using human talents. The content of the first imperative in Kant's ethics corresponds to Parmenides' 'primacy of being' or to the 'ontological proof' of God's existence in St. Anselm. The second imperative reveals the Aristotelian content: a 'happy medium' and at the same time a compromise between 'means and ends'. People should be treated as ends and means. This reinforces the Manichean dualism of the two forces of human life. For without it, 'ethicality' could not exist at all. Manicheism founds 'ethicality' whereas the latter founds the subjective law of nature that determines when social systems can be 'definitively stable'.