



RICCARDO MARTINELLI

Roztropność i charakter

Kant i dwa oblicza antropologii pragmatycznej¹

Prudence and Character.

Kant and Two Faces of Pragmatic Anthropology

ABSTRACT: The present essay concerns the concepts of 'prudence' and 'character' in Immanuel Kant's Pragmatic Anthropology. I argue that these two concepts play a crucial role in Kant's transition from a 'physiological' to a 'pragmatic' view of anthropology. According to Kant, prudence is the ability to influence other people, whereas character is the mark of one's independence. Yet, despite appearances, the two concepts are not set against one another in Kant's anthropology: human beings should pragmatically commit to independence, that is, to exercising their freedom. Kant's historic role in the development of philosophical anthropology is largely due to this peculiar synergistic interplay of prudence and character.

KEYWORDS: Immanuel Kant • pragmatic anthropology • ethics • prudence • character

Dwa oblicza antropologii

Antropologia u Kanta zawdzięcza swoją rację bytu i zasadniczy charakter dyscypliny „pragmatycznej” wyborom i przyczynom narzuconym z zewnątrz, szczególnie przez rezultaty dwóch pierwszych krytyk. W filozofii transcendentalnej istnieją bowiem pewne stałe punkty, których nie można pominąć – brak metafizycznej przejrzystości transcendentalnych idei ma daleko idące konsekwencje antropologiczne. To, że badania nad człowiekiem nie mogą już przyjmować jako pewnik takich pojęć jak dusza, świat i bóg, nie jest z pewnością czymś całkowicie nowym po brytyjskiej myśli XVIII w., ale wraz z Kantem zanika także alternatywny – obecny wprost jeszcze u Hume'a – ideał „nauki o człowieku” wzorowanej na naukach ścisłych przyrodniczych². W ten sposób zaczyna się nowa, a zarazem decydująca

¹ Artykuł ukazał się po włosku w: „Azimuth”, 1, 2013, s. 93–104.

² D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, przekład włoski: *Trattato sulla natura umana*, Bari, Laterza, 1982, t. I, s. 6–7.

faza dziejów antropologii. Po wyjściu z raju metafizyki kantowski człowiek nie próbuje osiąść na gruncie geometrycznie ukształtowanym przez naukę. Zresztą właśnie po to Kant odwołuje się do „antropologii” i stopniowo odchodzi od „psychologii” (racjonalnej i empirycznej), przekonany – niesłusznie, jak wiadomo –, że jest ona w fazie schyłkowej, by uzasadnić ten szczególny status istoty ludzkiej³. Porzuciwszy metafizykę człowieka, Kant uznaje problem za zbyt poważny, by można było powierzyć jego rozwiązanie ówczesnej „antropologii” medyczno-fizjologicznej z wszystkimi jej dociekaniem i uproszczeniami. Nie myśli też o antropologii pojmowanej jako swoista „psychofizyka” lub nauka o wzajemnych relacjach duszy i ciała. Jego projekt antropologii otwiera bezprecedensowy wymiar teoretyczny, daleki od *psychologia empirica*, ale i od osiemnastowiecznej *science de l’homme* przeszczepionej także do Niemiec. Dwa elementy sformułowania *pragmatische Anthropologie* wyrażają zatem przede wszystkim (choć dzisiaj mniej wyraźnie niż w oczach ówczesnego czytelnika) podwójne przeczenie. Empiryczna nauka o człowieku nie jest metafizyką duszy, lecz nie jest też nauką przyrodniczą, tak jak pojmowano wówczas antropologię medyczną. „Naukowość”, jaką Kant przypisuje antropologii, ma bowiem walor systematyczny. Jako że żadna nauka nie zajmuje się *denkende Natur*, a konieczny jest projekt, wokół którego będzie można zebrać całą wiedzę empiryczną na temat człowieka zgromadzoną nie tylko w oparciu o zwykłe źródła scholastyczne, ale także czerpaną z historii powszechnej, literatury podróżniczej, eseistyki i literatury, zwłaszcza teatru⁴.

Znaczenie tego, w jaki sposób Kant zapoczątkował antropologię pragmatyczną, wciąż pozostaje niedocenione na tle całościowej oceny jego myśli. Kant jest nie tylko jej twórcą, ale także filozofem, który jako pierwszy zdaje sobie sprawę z antropologicznej nośności własnych idei i wypracowuje strategię rewizji i przeformułowania problemów. Antropologia jest zatem bez wątpienia następstwem filozofii krytycznej, ale to nie oznacza, że to, co zrobił Kant, było łatwe do przewidzenia. Przeciwnie, Kant wymyślił coś, czego wcześniej nie było i nie mogło być, z tej prostej przyczyny, że nie istniała teoretyczna próżnia, którą antropologia kulturowa ma wypełnić. I choć niezwykle jest już to, że Kant antropolog zachowuje się jak uczeń

³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 876–877, [w:] *Kants gesammelte Werke*, Akademie-Ausgabe, Berlin, de Gruyter, t. III, s. 548 (dalej w skrócie: AA III, 548), przekład włoski: *Critica della ragion pura*, Torino, Utet, 1967, s. 633; *idem*, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA IV, 471, przekład włoski: *Principi metafisici della scienza della natura*, Milano, Bompiani, 2003, s. 105 i n.

⁴ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, 121; przekład włoski: *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari, 1967², s. 5.

i kontynuator Kanta krytyka, jeszcze bardziej niezwykły jest fakt, że po nim zanikło znaczenie tej próżni, a wraz z nią, jej wypełnienia. Zagubiła się – przede wszystkim w leksykalnych technicyzmach transcendentalizmu – miara egzystencjalnego dramatyizmu samonarzuconej dyscypliny czyścącego rozumu. Nie bez znaczenia jest to, że człowiek nie ma już duszy i nie może liczyć ani na świat, ani na boga. Odwracając istotę i formę słynnego powiedzenia Heideggera, można by przypuszczać, że potomni wycofali się przerażeni otchłanią kantowskiej filozofii, która rozpostarła się pod ich stopami. Jednak Kant ze swojej strony, tworząc antropologię, zachęcał nas do zbudowania jeśli nie mostu, to przynajmniej ścieżek biegnących wzdłuż tej otchłani. I właśnie w t y m sensie, a nie z racji poszczególnych treści, antropologia pragmatyczna stanowi istotne dopełnienie krytycyzmu. I z tego też powodu mówi bardzo wiele o Immanuelu Kancie jako człowieku. Nie dlatego, że przejawiając nasze codzienne idiosynkrazje, usankcjonowuje je, jak twierdzi Schleiermacher⁵, ale dlatego, że we wzorcowy sposób ilustruje postawę Kanta wobec wyników jego własnej filozofii. Ale w tym miejscu nie to nas interesuje – warto raczej wprowadzić elementy, które pozwolą pokazać, w jaki sposób za pośrednictwem tej operacji Kant przyczynił się do wyznaczenia dziwnych, zawitych losów antropologii.

W rozumieniu Kanta ma ona konkretne zadanie polegające na gromadzeniu i wyznaczaniu kierunków empirycznych badań nad człowiekiem tak, by nie skupiały się one wokół scjentyzmu, który ostatecznie mógłby stanowić niebezpieczne wsparcie dla moralnego determinizmu. W tym celu należy przede wszystkim z grubsza nakreślić obraz dziejów rodzaju ludzkiego jako takiego⁶. Antropologia ma więc charakter przekrojowy w duchu encyklopedii filozoficznej. Z jednej strony, jak powiedziano, jej pole działania wyznaczają wybory dokonujące się poza nią samą, z drugiej, jest powierniczką szeregu zasadniczych problemów filozoficznych, do tego stopnia, że – przytaczając słynne stwierdzenie z *Logik* Kanta zredagowanej przez Jäscheho – ujmując rzecz z punktu widzenia nie scholastycznego, lecz kosmopolitycznego, wszystkie problemy filozoficzne można sprowadzić do pytania, „czym jest człowiek?”⁷.

⁵ F.D. Schleiermacher, *Rezension von: Immanuel Kants Anthropologie*, Athaeneum, II/2, 1799, później w: *Kritische Gesamtausgabe*, opr. H.-J. Birkner et al., rozdz. I: *Schriften und Entwürfe*, t. II, Berlin, de Gruyter, 1984, s. 365–369.

⁶ Znaczenie wymiaru historycznego sprawia, że nie można zgodzić się z hipotezą historyograficzną o tendencji do „naturalizmu” występującej w antropologii, sformułowaną niedawno przez Odo Marquarda w: *Nature or History? Philosophical Anthropology in the History of Concepts*, „*Etica & Politica*” / *Ethics & Politics*, XII, 2010, 2, s. 12–26 (<http://hdl.handle.net/10077/5099>).

⁷ I. Kant, *Logik*, AA IX, 25; przekład włoski: *Logica*, Bari, Laterza, 2004, s. 19.

Co się tyczy rekonstrukcji historycznej, antropologia często odziedziczy po Kancie tę zdrową dwuznaczność. Heretycka, by nie rzec, wywrotowa z punktu widzenia tradycyjnej filozofii (w znaczeniu scholastycznym) w swoim tonie, strukturze i treści, antropologia jawi się zarazem jako depozytariuszka pewnego – a wręcz j e d y n e g o – podstawowego problemu filozoficznego (w znaczeniu kosmicznym): *was ist der Mensch?* Problem ten stanie się kluczowy do tego stopnia, że niekiedy domagać się będzie – w paradygmacie „antropologii filozoficznej” – uznania swojej fundamentalnej roli. W innych przypadkach natomiast wymknie się z *focus* filozofii w wymiar, który zostanie uznany, w zależności od ogólnego podejścia, za anty-, pre- lub parafilozoficzny, a w każdym razie lokujący się poza filozofią. W ten sposób rodzi się dialektyka wzajemnego przyciągania i odpychania filozofii i antropologii charakteryzująca cały XIX i dużą część XX wieku. Nie ma tu miejsca, by pokazać jej etapy, ale wystarczy wspomnieć, że proces ten odbywał się w sposób, który wymaga od historyka jego ponownego odczytania bez uprzedzeń wynikających właśnie z uporczywego nawarstwiania się polemik dotyczących owej już to podtrzymywanej, już to negowanej „filozoficzności” antropologii⁸.

Warto się natomiast zatrzymać na analizie niektórych narzędzi pojęciowych, za pośrednictwem których ta operacja dokonuje się u Kanta. Ze wspomnianych przyczyn antropologia pragmatyczna nie dysponuje podstawowym słownikiem, ani z góry uporządkowaną strukturą. Kant musi je sobie w dużej mierze wypracować. W tym celu, jak wiadomo, w Dydaktyce czerpać będzie z teoretycznego arsenału psychologii empirycznej Baumgartena⁹. Natomiast we Wprowadzeniu i w Charakterystyce Kant posługuje się narzędziami pojęciowymi o zupełnie innym charakterze i proveniencji. Zasługują one na szczegółową analizę także dlatego, że stanowią łącznik pozwalający umieścić materiał scholastyczny w całkowicie nowym usytuowaniu interdyscyplinarnym, jeśli chodzi o dyscypliny, a tym samym pozwalają Kantowi położyć podwaliny pod antropologię.

Pojęcia, którymi pragnę się w tym miejscu zająć, to „charakter” i „roztropność”. Jak zobaczymy, relacja między tymi dwoma pojęciami jest nadspodziewanie złożona. Wydaje się wręcz, że zachodzi między nimi sprzeczność, zważywszy, że charakter odwołuje się do sfery panowania nad

⁸ Zagadnieniem tym zająłem się w tomie: *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Bologna, Il Mulino, 2004.

⁹ Por. prace N. Hinske, m.in. *Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, *Aufklärung*, 11/1, 1996 (monografia pt. *Die Bestimmung des Menschen*, opr. N. Hinske, Hamburg, Meiner), s. 97–107.

sobą, a roztropność do sfery panowania nad innymi. Ale dzięki temu dynamizmowi pojęcia charakter i roztropność wyznaczają obszar zainteresowania antropologii. Pierwsze pojęcie wymyka się w stronę moralności, drugie w stronę polityki. Wyzwanie, jakie stawia sobie antropologia, polega właśnie na tym, by ukazać swoją funkcję teoretyczną, pozostając w obszarze w jakiś sposób granicznym pomiędzy tymi dwoma dziedzinami. Jak pokażemy, w istocie istnieją powody, dla których nie należy sprowadzać antropologii pragmatycznej do „pragmatyki” moralnego i politycznego postępowania. Pojęcia charakteru i roztropności przyjmują w niej funkcję kluczową w sensie teoretycznym z całkowicie nowego punktu widzenia. Antropologia nie uczy bowiem człowieka, jak dojść do panowania nad sobą lub innymi, a przeciwnie, próbuje odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek, rozważając jego charakter i roztropność, czyli badając formy, jakie przybiera panowanie człowieka nad sobą i innymi.

Charakter i charaktery

O kluczowej roli pojęcia „charakteru” w kantowskim projekcie antropologii wyraźnie świadczy już sam tytuł drugiej części pracy – *Charakterystyka antropologiczna*. W odniesieniu do kwestii leksykalnych, należy zwrócić uwagę, że w wykładach z antropologii, które Kant prowadził od roku akademickiego 1772–73, pojawiają się różne warianty: ogólnie rzecz biorąc, rezygnując tutaj z dogłębnej analizy i zachowując oczywistą, ale często pomijaną ostrożność hermeneutyczną w posługiwaniu się *Nachschriften*, można powiedzieć, że dwudzielna struktura daje się zauważyć już od pierwszych wykładów, choć na przestrzeni lat przyjmuje różne nazwy¹⁰. Niemniej ostateczną formę „charakterystyki” przyjmuje w *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* w 1798, kiedy to staje się, jak kilkakrotnie podkreślił Kant, antropologiczną *m e t o d o l o g i ą*¹¹. A zatem po ustaleniu „elementów” w Dydaktyce projekt antropologii rozwija się wokół Charakterystyki, która służy nakreśleniu projektu-człowieka, ustaleniu, co można i trzeba zrobić w oparciu o materiał do dyspozycji.

Kluczowa rola *Charakter* nie powinna zresztą dziwić, zważywszy, że kulminacją kosmologii Dialektyki transcendentальной jest właśnie analiza

¹⁰ Por. I. Kant, *Vorlesungen zur Anthropologie*, [w:] AA XXV; kwestie filologiczne i merytoryczne omawia R. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Meiner, Hamburg 1999.

¹¹ Por. uwaga Kanta zamieszczona w aparacie krytycznym, niezamieszczona we włoskim przekładzie *Anthropologie*: AA VII, 412. Por. także: *idem*, *Vorlesungen zur Anthropologie*, AA XXV, 1530 (*Busolt*), *Reflexionen*, AA XV, 661.2 oraz uwagi R. Brandta i W. Starke, *Einleitung der Herausgeber*, [w:] AA XXV, s. xxx.

charakteru. Kant wyróżnia przy tej okazji charakter empiryczny i inteligibilny, czyli sposób myślenia (*Denkungsart*), by wykazać, że wolność jest możliwa także w świecie uporządkowanym według praw¹². Charakterystyka antropologii jawi się zatem jako „uniwersalna semiotyka”, która pozwala coś powiedzieć o charakterze inteligibilnym na podstawie charakteru empirycznego postrzeganego jako znak, przy założeniu, że charakter jest elementem pozwalającym zrozumieć „przeznaczenie” istot żywych, włącznie z człowiekiem¹³. Tłumaczy to relację pomiędzy Dydaktyką i Charakterystyką, niekiedy uznawaną za problematyczną i pozorną, a jeszcze częściej ignorowaną pod wpływem odruchów warunkowych narzuconych przez dominujący przez długie lata, a obecnie coraz mniej uzasadniony, nurt badań historiograficznych, według którego kantowska antropologia stanowi niemal dosłowne odwzorowanie psychologii empirycznej wolffistów, co przekładało się na skupienie całej uwagi na Dydaktyce. A przecież empiryczne obserwacje człowieka dotyczące jego samego i innych (z których zresztą wyłania się przygnębiający obraz, zupełnie inny niż z *Psychologii empirycznej* Wolffa i Baumgartena) przesiewane są potem przez „metodologiczne” sito – we wspomnianym wyżej znaczeniu *Methodenlehre* – Charakterystyki. Postępowanie człowieka, jego charakter empiryczny, staje się znakiem jego charakteru inteligibilnego, który jako taki jest poznawalny jedynie w kontekście semiotyki antropologicznej.

Do tego miejsca wszystko wydaje się dość jasne, by nie rzec, przewidywalne pod względem rozdziału na poszczególne dyscypliny. Charakter inteligibilny jest domeną moralności, empiryczny – antropologii. Pojawia się jednak decydujący problem, który skłania do pójścia dalej w tych rozważaniach. Kiedy myślimy o charakterze w sensie moralnym, odnosimy się bowiem do charakteru jednostki. Charakter jest usposobieniem do działania w określony sposób, czyli, inaczej mówiąc, swoistym podłożem usposobienia agensa, który ujawnia się w „przypadłościach” w postaci poszczególnych czynów. W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant w ten sposób posługuje się tym terminem, uznając czyn za „zjawisko charakteru”, któremu każda racjonalna istota przypisuje cechę „przyczyny niezależnej od wszelkiego odczuwania” własnego działania¹⁴. Niemniej oczywiste jest, że Charakterystyka ma inną, szerszą perspektywę. Antropologia bardzo często pochyła się nad jakimś aspektem, porównawczym lub innego rodzaju,

¹² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 567; przekład włoski: *op. cit.*, s. 444.

¹³ *Idem*, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, 329; przekład włoski: *op. cit.*, s. 224.

¹⁴ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 97; przekład włoski: *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1955, s. 119. Por. także: AA V, 100; przekład włoski: *op. cit.*, s. 122.

który wymaga wyjścia poza wymiar indywidualny i z tym właśnie mamy do czynienia w *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Kant nie ma na myśli fenomenologii indywidualnych charakterów, swoistej fizjognomiki moralnej, która ustaliłaby pewne behawioralne „typy”, czyli tego, czego próbowały później rozmaite nurty „charakterologii” na przełomie XIX i XX wieku. Kantowska Charakterystyka zajmuje się ponadindywidualnymi formami człowieczeństwa, poszukując właśnie ich „charakteru”. Poza osobą, Kant analizuje charakter płci, narodów, ras i wreszcie „gatunku”.

Kant stosuje zatem w szerokim zakresie pojęcie charakteru do bytów ponadindywidualnych w celu wyprowadzenia charakteru inteligibilnego z empirycznego. Ale właśnie w tym miejscu pojawia się problem, o którym już wspomniano. Podczas gdy jesteśmy skłonni bez trudu przyznać, że dana osoba ma „charakter”, który ujawnia się w jej działaniu (a przynajmniej w większości działań), wydaje się, że pojęcie to możemy zastosować do płci czy narodów, by nie wspomnieć o gatunku, jedynie w sensie przenośnym. Choć niektóre aspekty postępowania jednostki przypisujemy temu, że jest kobietą lub mężczyzną, Włochem lub Niemcem, niektórym wydaje się, że w tym miejscu otwiera się raczej pole zdominowane co najwyżej przez anegdoty lub przesady niegodne dociekań filozoficznych. Ale Kant jest przekonany, że Charakterystyka antropologiczna powinna badać empiryczny charakter człowieka (*Mensch*) nie tylko jako jednostki, ale także w innych znaczeniach tego terminu, aż do charakteru rodzaju ludzkiego. To właśnie wyróżnia *Anthropologische Charakteristik*, a wraz z nią kantowską antropologię pragmatyczną. Prawdą jest, że pojęcie to zdefiniowane jest szerzej w pierwszej części, poświęconej charakterowi osoby, jednak zrozumienie sensu Charakterystyki antropologicznej zależy od sposobu zastosowania pojęcia „charakter” do przedmiotów rozważań pozostałych części.

Artysta, uczony, człowiek

A zatem pamiętając o tym, że to, co zostanie powiedziane, nie ma zastosowania wyłącznie do charakteru osoby, możemy przyjrzeć się kilku istotnym punktom kantowskich rozważań. Ogólnie rzecz biorąc, powiada Kant, charakter ma trzy składniki: „naturalny”, „temperament” (lub typ odczuwania, *Sinnesart*) i „charakter” jako taki (*Denkungsart*)¹⁵. Choć nie ma tu miejsca na omówienie historii pojęcia charakteru, mimo że dostarczyłaby ona wiele punktów wyjścia do interesujących rozważań, trzeba przynajmniej wspomnieć o najbardziej bezpośrednich źródłach tego kantowskiego

¹⁵ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII 285; przekład włoski: *op. cit.*, s. 177.

trójpodziału. W estetyce Baumgartena i w *Auszug* logiki Meiera, który Kant wykorzystywał na swoich wykładach, znajdujemy podobną (choć nie identyczną) definicję charakteru *felix aestheticus* i charakteru uczonego (*Charakter des Gelehrten*)¹⁶. W obu przypadkach mamy do czynienia z taką samą strukturą: człowiek ma pewne talenty z natury (*Naturell*), ale tylko dzięki wysiłkowi i dyscyplinie (*Temperament*), zarówno w sztuce, jak i w zgłębianiu wiedzy, tworzą one charakter. Cechy *facultas cognoscendi* (w niższej części w odniesieniu do estetyki, a wyższej – logiki) trzeba zatem uaktywnić poprzez wysiłek *facultas appetendi*, bez którego nie ukształtuje się żaden prawdziwy „charakter” artysty czy uczonego. W *Krytyce władzy sądzienia*, a potem w *Antropologii pragmatycznej* Kant, który zdecydowanie zaburza ten schemat wprowadzając nową, pośrednią „zdolność” w postaci uczucia, nie może przyjąć takiej struktury pojęciowej w dziedzinie estetyki i logiki. Niemniej przejmując ją w spadku, stosując ją – z pewnymi zmianami – w teorii charakteru w antropologii¹⁷. Człowiek zatem ma coś z natury, pewien talent, niemniej musi wejść w jego posiadanie przede wszystkim wysiłkiem woli. W przypadku antropologii tym darem nie jest talent w dziedzinie estetyki, ani skłonność do zgłębiania wiedzy, lecz ogólnie rzecz biorąc, racjonalność. Ale to nie oznacza automatycznie rozumu, lecz możliwość zyskania go przez uruchomienie tego potencjału. W słynnej formule Kanta człowiek, jako jednostka i jako rodzaj ludzki, nie jest *animal rationale*, lecz *animal rationabile*.

A zatem to, że człowiek nie jest istotą racjonalną, lecz przeznaczoną do rozumności, jawi się zatem czymś więcej niż tylko zwykłym następstwem *Krytyki praktycznego rozumu*, ponieważ twierdzenie to odnosi się nie tylko do charakteru jednostki, lecz do charakteru całego rodzaju ludzkiego. Na tym poziomie dochodzi do przywłaszczenia sobie tego, co w człowieku „naturalne”, racjonalności. Ma ono miejsce w trakcie historycznej ewolucji, której asymptotą jest sama racjonalność jako taka. Zarazem pojęcie to nie wyklucza wymiaru osoby. Prawdziwy „charakter”, jako cień imperatywu kategorycznego padający na płaszczyznę empiryczną, podobnie jak on jest czystą formą pozbawioną treści. To nie taki a taki charakter, ale bycie c h a r a k t e r e m ujawnia się w złożonej samemu sobie obietnicy dostosowania

¹⁶ Por. A.G. Baumgarten, *Aesthetica*, 1750; przedruk: Olms, Hildesheim 1961; G.F. Meier, *Vernunftlehre* (1752), przedruk: Hallescher Verlag, Halle 1992; *Idem*, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), przedruk w: I. Kant, *Handschriftlicher Nachlass: Logik*, AA XVI 1–872.

¹⁷ Kontekstualizacja i niezbędne odwołania w: R. Martinelli, *Antropologia*, [w:] *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, opr. S. Besoli, C. La Rocca e R. Martinelli, Macerata, Quodlibet, 2010, s. 43–44.

zachowania do moralności¹⁸. Nie przypadkiem Kant przywołuje tutaj dojrzałość, z którą w innym miejscu łączy istotę oświecenia i ideę „ponownych narodzin”, pod pewnymi względami przypominającą pietyzm. Człowiek narzuca samemu sobie pewną regułę, składając „uroczystą obietnicę”, która sprawia, że „przysięga i dzień, w którym nastąpił u niego ten zwrot, staje się dla niego niezapomniany, na kształt nowe epoki”, co rzadko ma miejsce przed trzydziestym czy czterdziestym rokiem życia¹⁹.

Oznacza to m.in., że ostatecznie nie ma sprzeczności między „tym, co natura robi z człowiekiem”, a tym, „co człowiek robi lub może i powinien zrobić ze sobą”²⁰. Obie formuły, i antropologii fizjologicznej, i pragmatycznej, odsyłają do prawidłowej metodologii, jaką należy stosować w antropologii, unikając deterministycznych rozwiązań, ale wcale nie rysują sprzeczności między człowiekiem a naturą. Raczej natura pojmowana teleologicznie, zgodnie z *Krytyką władzy sądu* lub *Ideą powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, jest elementem decydującym o rozumieniu tego, co człowiek robi lub może i powinien zrobić ze sobą. To, co człowiek powinien zrobić ze sobą, jest tym, czego wymaga od niego natura – powinien jako jednostka i jako rodzaj ludzki zyskać pełną racjonalność, o tyle, o ile jest w stanie. I człowiek może zrobić z siebie istotę racjonalną mimo wielu przeszkód przedstawionych właśnie w *Antropologii pragmatycznej*, począwszy od przygnębiającego ukazania, co człowiek zwykle robi z samym sobą. A zatem natura i człowiek dążą do tego samego celu. Jedyne rozdzwięk dotyczy środków, ponieważ kiedy człowiek podąża w kierunku przeciwnym do tego, do czego jest przeznaczony, tj. bycia istotą racjonalną, natura interweniuje w sposób, który świadczy o tym, że wie lepiej niż człowiek, co jest dla niego dobre²¹.

W tym miejscu rozpoczyna się nowa antropologiczna teodycea – inaczej mówiąc, antropodycea²² –, która wprowadza pewne kluczowe twier-

¹⁸ Por. F. Munzel, *Kant's Conception of Moral Character: The 'Critical Link' of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, University Press of Chicago, Chicago 1999, s. 366.

¹⁹ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, s. 294; przekład włoski: *op. cit.*, s. 186. Rozwijanie się rozumu w rodzaju ludzkim wykazuje się tutaj jeszcze pewną ociężałością, nad którą ubolewał Kant w *Dydaktyce*, mówiąc o władzy poznania. Por. AA VII 201; przekład włoski: *op. cit.*, s. 87.

²⁰ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, 119; przekład włoski: *op. cit.*, s. 3.

²¹ *Ibidem*, AA VII, 322, przekład włoski: *op. cit.*, s. 216–217. Por. także: *idem*, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA VIII, 21; przekład włoski: *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, [w:] *Scritti politici, di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet, 1998³, s. 128.

²² Por. M. Benedikt, *Anthropodizee*, Wien, Turia + Kant, 1995, *passim*.

dzenia kantowskiej antropologii: zło po części służy ulepszeniu gatunku i przyczynia się do ukształtowania charakteru człowieka. Nie przypadkiem element negatywny pojawia się różnych sformułowaniach Kanta, z których najstraszniejsze jest z pewnością „społeczne uspołecznienie”. Pozwala to nadać wstecz sens, zgodnie z *Methodenlehre*, wynikom osiągniętym przez Dydaktykę. Porażki, niekonsekwencje i nadużycia, na które narażony jest człowiek podczas korzystania ze swoich zdolności, nie są aż takie, by uzasadnić ponure stwierdzenie, że nie ma żadnej nadziei. Przeciwnie, wiele z owych ujemnych cech, które już od pierwszych wersów (poświęconych ego i egoizmowi) czynią z Dydaktyki raczej patologię zdolności niż psychologię zdolności, są oznaką mądrej troski, jaką otacza nas natura, owej „naturalności”, którą powinniśmy się uczyć wykorzystywać i przejmować. Opóźnienia i nieprawidłowości w rozwoju umysłowym, przewaga cierpienia nad przyjemnością i uporczywość namiętności można zrozumieć i w pewnej mierze odkupić dzięki świadomości, że racjonalność – jeśli ma być ucieleśniona w ziemskie *animal*, a nie ujawniać się w inteligencjach anielskich lub w istotach z innych planet podlegających mniejszej grawitacji, jak fantazjował wczesny Kant²³ – musi wchodzić w układy i godzić się na to, że drogi jej umacniania są wyjątkowo kręte.

Roztropnie

W ten sposób dochodzimy do drugiej kwestii, którą mamy się zająć, a mianowicie pojęcia rozważgi. Od starożytnej *phronesis* i cnoty kardynalnej *prudentia*, pojęcie to obrosło w historię nie mniej od pojęcia charakteru, ale w tym miejscu musimy zrezygnować z analizy historycznej, by skupić się na wykorzystaniu tego pojęcia przez Kanta, a zwłaszcza na znaczeniu pojęcia roztropności w antropologii. Należy przede wszystkim podkreślić, że istnieje ścisły, ale złożony związek między pojęciem roztropności, a pojęciem „pragmatyczności”. Kant określa mianem pragmatycznej metodę uprawiania antropologii, jako że „dąży ona do ustalenia, co człowiek jako istota wolna robi lub może i powinien zrobić ze sobą”. Z drugiej strony jednak pragmatyka to zdolność do „posługiwania się innymi ludźmi dla własnych celów”²⁴. Co ciekawe, te dwie definicje pasują do omawianych w tym artykule pojęć. Pierwsze bardzo przypomina definicję charakteru

²³ I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, AA I, 349; przekład włoski: *Storia universale della natura e teoria del cielo*, Theoria, Roma 1987, s. 159. Por. także: *Antropologia pragmatica*, AA VII, 332; przekład włoski: *op. cit.*, s. 227.

²⁴ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII 322; przekład włoski: *op. cit.*, s. 217.

(to, co człowiek „jest zdolny zrobić ze sobą”²⁵), zaś w drugim pragmatyzm wiąże się z roztropnością (*Klugheit*), którą należy odróżnić od technicznej „zręczności” i moralnej „dobroci”, pomiędzy którymi się sytuuje.

Jak powiedzieliśmy na wstępie, to dwojaki rozumienie pragmatyczności zdaje się prowadzić do sprzeczności. Podczas gdy charakter odwołuje się do sfery panowania nad sobą, roztropność w oczywisty sposób przywołuje panowanie nad innymi. Sprzeczność tę dostrzega wielu badaczy kantowskiej antropologii, którzy w związku z tym w swoich interpretacjach skupiają się albo na jednym, albo na drugim pojęciu. W konsekwencji antropologia jako nauka traci na znaczeniu, przyjmując rolę służebną wobec moralności, kiedy odwołuje się do charakteru jednostki lub wobec polityki, kiedy ilustruje, by tak rzec, zaczynając od samego dołu, skłonności, które prowadzą do teorii władzy. Równoległe wspomniane wyżej rozbitcie pojęcia charakteru na dwa komponenty – z jednej strony indywidualny charakter moralny, z drugiej, charakter ponadindywidualny – wymagałoby w takim razie rozczłonkowania Charakterystyki, uniemożliwiając jakąkolwiek spójną interpretację. Wszystko wskazuje zatem na to, że doszliśmy do punktu o decydującym znaczeniu dla antropologii, nie tylko kantowskiej. Najsilniejsze napięcie zdaje się obecne w samym terminie *Charakter*: wydaje się, że zachodzi pewien zgrzyt między panowaniem nad sobą obecnym w tym pojęciu w powyższym znaczeniu i prowadzącym ku moralności, a *pragmatische Anlage* postrzeganemu jako motor owego panowania nad drugim, przeciwstawiającemu się wszelkiego usposobieniu moralnemu, zważywszy, że sformułowanie imperatywu kategorycznego przedstawione w *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* nakazuje traktować innych zawsze także jako cele, a nie jako środki²⁶. Formalnie, należałoby zważyć, że Kant zabezpiecza się, wprowadzając „także” do powyższego sformułowania, ale to nie wystarczy, by w zdecydowany sposób stwierdzić dominację antropologii. Kant oczywiście wcale nie odrzuca zastosowania jakichś dyspozycji pragmatycznych, a przeciwnie, uznaje, że zwykły habitus postępowania moralnego na dłuższą metę prowadzi do moralności. Ta kwestia, nieistotna dla *Krytyki praktycznego rozumu*, jest ważna dla antropologii. Tak, gdzie z jakiegokolwiek powodu nie osiągnięto *Mündigkeit*, należy narzucić habitus postępowania w sposób cywilizowany, albowiem ostatecznie przekształci się on w autentyczną moralność. Ale czy zatem sens „pragmatyzmu” kantowskiej antropologii leży w teorii natury o wybitnie politycznym charakterze? Na to pytanie należy

²⁵ *Ibidem*, AA VII 285; przekład włoski: *op. cit.*, s. 177.

²⁶ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 428; przekład włoski: *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1988, s. 59.

naturalnie odpowiedzieć, że pragmatyzm antropologii ma raczej charakter kosmopolityczny, ale to jest istotne pod warunkiem, że jasno się określili zasięg „kosmicznej” różnicy między tymi dwoma definicjami.

W moim przekonaniu u Kanta wcale nie mamy do czynienia z przeciwstawieniem charakteru i roztropności, pojmowanych odpowiednio jako teoretyczne miejsce dominacji nad sobą i nad innymi. Przeciwnie, antropologia pragmatyczna jest sensowna i uzasadniona właśnie dlatego, że prowadzi do złagodzenia tego potencjalnego przeciwstawienia. Rozprawa pokazuje bowiem, że człowiek, jako istota wolna, powinien jednak czynić samego siebie narzędziem własnej wolności, środkiem do własnych celów. Z punktu widzenia antropologii moralność jest możliwa za pośrednictwem podstępu, polegającego na zmuszeniu się do jej samej. To paradoks, którym karmi się kantowska antropologia pragmatyczna i który tak często wprowadzał na fałszywy trop badaczy, którzy poprzestawali na powierzchownej lekturze. Po ustaleniu w dwóch pierwszych krytykach, że człowiek jest jednocześnie uwarunkowany i wolny, w antropologii Kant tłumaczy, że człowiek powinien wybrać i przyswoić to szczególne „przeznaczenie”, a nie po prostu je znosić. Człowiek – w całym semantycznym bogactwie tego terminu, obejmującym zarówno jednostkę, jak i rodzaj ludzki – winien zatem przywiązać się do wolności. Ten wymiar podporządkowania znajduje wyraz w pojęciu „roztropność”, które jednak w przypadku antropologii ma pewne bardzo szczególne cechy. Zdolność posługiwania się innymi do własnych celów zwraca się tutaj w kierunku samego podmiotu: w kantowskiej *pragmatische Anthropologie* tym „innym”, którego ma się podporządkować, staje się sam człowiek. I tak jak człowiek z charakterem przywiązuje samego siebie do wolności za pośrednictwem uroczystej obietnicy i w ten sposób urzeczywistnia naturalną dyspozycję, jaką jest potencjalne bycie stworzeniem racjonalnym, rodzaj ludzki przywiązuje siebie samego do wolności poprzez przyswojenie wprowadzonych przez naturę narzędzi zmierzających do ucywilizowania. Oczywiście koniecznym warunkiem, aby to dążenie do granicy nie przekształciło się w błędne koło, jest przyjęcie kosmicznej perspektywy typowej dla Charakterystyki, czyli projekcja pojęcia charakteru poza indywidualne granice. Jest to możliwe na mocy samej definicji „kosmiczności”, która według Kanta oznacza to, „co koniecznie dotyczy każdego”²⁷. I właśnie na tym, jak Kant sugeruje w Architektonice, polega wkład antropologii pragmatycznej w *kosmische Betrachtung*.

Innymi słowy antropologia ma znaczenie filozoficzne mimo wieloznaczności niektórych jej podstawowych pojęć, szczególnie „charakteru”

²⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 868 n.; przekład włoski: *op. cit.*, s. 628.

i „roztropności”, a wręcz w pewnym sensie ma ona znaczenie właśnie ze względu na tę wieloznaczność. Problematyczna interakcja między charakterem a roztropnością, tendencja do zbieżności między panowaniem nad sobą i nad innym, nie jest wynikiem roztargnienia Kanta antropologa pracującego na pół etatu, z niewytłumaczalnych przyczyn cieszącego się szczególnym wzięciem, lecz jednym z wyrazów strukturalnej wieloznaczności kondycji człowieka. Człowiek może tworzyć siebie, a tym samym powinien robić, to, czego sama natura od niego wymaga. Sekularyzacja narzucona przez *Vernunftkritik* stawia zatem kolejny fundamentalny krok, który pokazuje „kosmiczne” znaczenie działania moralnego w momencie, w którym przestaje ono służyć zbawieniu duszy. ~

Przełożyła *A. Dudzińska-Facca*,
przekład przejrzał *S. Czerniak*

RICCARDO MARTINELLI – profesor Uniwersytetu w Trieście, zatrudniony w Katedrze Historii Filozofii. Stypendysta Uniwersytetów w Konstancji, Berlinie oraz Mainz, członek wielu międzynarodowych stowarzyszeń oraz kolegów redakcyjnych. Oprócz szeregu artykułów w czasopiśmie włoskich oraz międzynarodowych, jest również autorem monografii (*Misurare l'anima*, 1999, *Musica e natura*, 2000, *Uomo, natura, mondo*, Il Mulino 2004; *I filosofi e la musica*, Il Mulino 2012) oraz redaktorem lub współredaktorem kilku tomów, wraz ze współpracownikami z Włoch oraz z zagranicy (*Essays on Carl Stumpf*, Brill 2015, wraz z D. Fisette; *Moral Realism and Political Decisions*, Bamberg University Press 2015, wespół z G. De Anna; *L'universo kantiano*, Quodlibet 2011, wraz z S. Besoli oraz C. La Rocca).

RICCARDO MARTINELLI – Associate Professor at the University of Trieste, chair of History of Philosophy. Humboldt-Fellow in 2004 and subsequently visiting fellow at the Universities of Konstanz, Berlin, Mainz, he joined a number of International associations and editorial boards. Apart from writing many essays for different journals both in Italy and abroad, he authored several monographs (*Misurare l'anima*, 1999, *Musica e natura*, 2000, *Uomo, natura, mondo*, Il Mulino 2004; *I filosofi e la musica*, Il Mulino 2012) and edited many volumes, together with colleagues from Italy and abroad (*Essays on Carl Stumpf*, Brill 2015, with D. Fisette; *Moral Realism and Political Decisions*, Bamberg University Press 2015, with G. De Anna; *L'universo kantiano*, Quodlibet 2011 with S. Besoli and C. La Rocca).

