

Dariusz Pakalski

Problem celowości piękna w estetyce Kanta

Sztuka i Filozofia 8, 123-140

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dariusz Pakalski

PROBLEM CELOWOŚCI PIĘKNA W ESTETYCE KANTA

System filozofii krytycznej Kanta ogniskuje się wokół trzech tradycyjnych obszarów kultury filozoficznej, wyznaczonych już przez klasykę grecką: poznania prawdy, dobra i piękna. O ile jednak prawda i dobro stanowią dla Kanta wyobrażenie pewnego celu, którego realizacja jest możliwa w następstwie działania zgodnego z logicznymi pryncypiami rozumu (spekulatywnego lub praktycznego), to w przypadku zjawiska piękna wskazanie na pryncypia determinujące przedstawia istotną trudność. Odczucie piękna nie jest celem, którego osiągnięcie warunkowane byłoby racjami apriorycznymi. Sąd estetyczny nie wyraża absolutnej konieczności i nie da się zestawić z kategoriami intelektu. Projekty przyjęte przez estetyków wcześniejszych, głoszące, iż ocenie piękna można przypisać wartość obiektywną, a tym samym podporządkować ją „naczelnym zasadom rozumu”, są według Kanta pozbawione podstaw¹.

Dążenie do ustanowienia prawideł dla piękna, których odzwierciedleniem byłoby wzorowane na porządku logicznym zmysłowe postrzeżenie harmonii i proporcji, obecne jest już w estetyce starożytnej. Określa ona m.in. odpowiednio dla sztuk plastycznych „kanon”, a dla muzyki „nómos” — przy czym oba pojęcia oznaczają w istocie to samo, czyli miarę lub prawo, które są obowiązujące dla artysty. Znane są matematyczne obliczenia, ustalające proporcje kolumn w świątyniach, harmoniczny porządek dźwięków lub geometryczne formy waz.

Źródeł wyrażonego w estetyce starożytnej rozumienia piękna jako

¹ Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Warszawa 1957, t. 1, s. 96 (przyp).

przedstawienia miary, liczby czy proporcji, poszukiwać należy przede wszystkim w szkole pitagorejczyków. Reprezentowali oni przekonanie, iż wszechświat jest całością w sposób doskonały harmoniczną, stąd posługiwali się dla jego oznaczenia terminem „kosmos”, czyli „ład”. Arystoteles pisze następująco: „Tak zwani pitagorejczycy, którzy pierwsi zajęli się matematyką, posunęli ją naprzód, a wychowani w niej uznali, że jej zasady są zasadami całego bytu. (...) Znaleźli w liczbach własności i stosunki harmonii, a wszystko inne wydawało im się odbiciem liczb, liczby zaś pierwszą rzeczą w przyrodzie. Dlatego mieli elementy liczb za elementy wszelkiego bytu i w całym niebie widzieli harmonię i liczbę”². Pitagorejska harmonia kosmosu była jednak tylko rodzajem „logicznej wiary” lub, używając sformułowania Kanta, „pojęciem bez przedmiotu”. Jej „przedmiotem zastępczym” miało być natomiast piękno, czyli odbicie harmonii kosmosu na zmysłowo określalnym poziomie logosu — pewnej prawdy stworzonej przez człowieka.

Estetyczny motyw szkoły pitagorejskiej, akcentujący w pięknie miarę i doskonałość proporcji, kontynuowany jest następnie przez Platona i Arystotelesa³, stając się tym samym aksjomatem starożytnej estetyki.

Natomiast na gruncie filozofii nowożytnej pierwszym autorem teoretycznej koncepcji estetycznej i bezpośrednim inspiratorem Kantowskiej filozofii piękna był Alexander Baumgarten. Tak jak dla teoretyków starożytnych, również dla Baumgartena odczucie piękna równoznaczne jest z percepcją doskonałości. Jego teoria, wyrastająca z racjonalistycznej nauki leibnizowsko-wolffiańskiej, oparta jest, podobnie jak ontologia i etyka Wolffa, na pryncypiach dogmatycznych. Jak wyklada Ernst von Aster: „Jeżeli Wolff tłumaczy pojęcie »dobra« przez pojęcie »doskonałości«, Baumgarten upatruje w poczuciu piękna zmysłowo-naoczne poznawanie »doskonałości« przedmiotu”⁴.

Oba projekty, pitagorejski i Baumgartenowski, ujmują zatem piękno jako zjawisko istniejące obiektywnie poza podmiotem i w sposób niezależny od jego władz percepcyjno-poznawczych. Piękno jest w tych koncepcjach idealnością formy

² Arystoteles: *Metafizyka*, A (I) 985b. Cyt. za: W. Tatarkiewicz: *Historia estetyki*. Warszawa 1962, t. 1, s. 103.

³ Por. Platon: *Timajos*, 87c, oraz: *Fileb*, 64E, a także Arystoteles: *Poetyka*, 1450b.

⁴ E. von Aster: *Historia filozofii*. Warszawa 1969, s. 311–312.

lub harmonią przedstawiania. Pojęciem wyznaczającym cechę bycia pięknym jest pojęcie doskonałości.

W estetyce Kantowskiej natomiast pojęcie doskonałości traci wobec piękna funkcję racji determinującej. Królewski filozof dowodzi, iż ocena piękna nie może opierać się na żadnym istniejącym już pojęciu, stanowiącym kryterium prawdziwości lub fałszywości sądu. Prawdziwość lub fałszywość są wyróżnikami zdań logicznych, sąd estetyczny natomiast nie jest zdaniem logicznym. Przypisywanie zasadzie doskonałości roli kamienia probierczego w stosunku do zjawiska piękna prowadzi do zatarcia różnicy między pięknem a dobrem (błąd ten popełnia według Kanta Baumgarten). Kategoria doskonałości jest bowiem wyobrażeniem *a priori* dotyczącym formy rzeczy — określa jaka ta rzecz powinna być, aby zdefiniować ją jako piękną. Doskonałość tworzy zatem pewien rodzaj celowości przedmiotu, która jest analogiczna do celowości dobra. Sąd estetyczny przybiera w konsekwencji postać sądu o obiektywnej celowości. Jednak tak sklasyfikowany, w sposób nie uzasadniony nie pozwala wyraźnie rozróżnić źródeł oceny, a te są w przypadku dobra metafizyczne, zaś w przypadku piękna — tylko empiryczne. Wynika to z faktu, że dla Kanta jako etyka dobro jest rezultatem zdeterminowania woli przez nadzmysłowe prawo moralne — jest aktem osoby jako *noumenu*. W przypadku piękna rzecz ma się odwrotnie — rozpatrywać je można tylko na płaszczyźnie fenomenów.

Jednak mimo powyższych zastrzeżeń Kant zdaje sobie dokładnie sprawę, iż ocenę estetyczną, np. sąd: „ta róża jest piękna”, charakteryzuje pewne podobieństwo z sądami logicznymi. Przypisując bowiem jakiemuś przedmiotowi piękno spodziewam się, iż moja ocena zaaprobowana zostanie przez innych. Sądowi estetycznemu towarzyszy więc przekonanie, że jest on w jakimś sensie prawdą, która posiada powszechne odniesienie i że powód upodobania w przedmiocie zawiera rację ważną dla każdego człowieka. Ktoś, kto utrzymuje, że kwiat róży jest brzydki, uznawany byłby po prostu za osobę mówiącą nieprawdę. Ale owa powszechnie przyjęta prawdziwość nie wynika z logicznych orzeczników i nie może zostać w sposób pojęciowy zweryfikowana. Jedna z podstawowych Kantowskich definicji piękna brzmi następująco: „Piękne jest to, co bez pośrednictwa pojęcia powszechnie się podoba”⁵.

Fakt, iż sądy o pięknie, aczkolwiek nie na mocy prawideł *a priori*,

⁵ Kant: *Krytyka wiadzy sądzenia*. Warszawa 1964, s. 89.

posiadają jednak powszechną ważność, stanowi dla Kanta argument przemawiający za przyjęciem istnienia pewnej formy celowości jako kryterium piękna. I to niezależnie od zarzutów postawionych Baumgartenowi. O ile mianowicie postulatem Baumgartena była celowość obiektywna, a więc postrzegana przez podmiot jako zeterminowana racjami logiki (pojęciem doskonałości), o tyle Kant poszukuje źródeł celowości piękna w uczuciu postrzegającego podmiotu. Jak czytamy: „...piękno bowiem nie odniesione do uczucia podmiotu, samo dla siebie jest niczym”⁶. Formą celowości mającą zastosowanie w aksjologii piękna jest w ujęciu Kanta celowość subiektywna.

Problem wzajemnej zależności pojęcia celu obiektywnego i celu subiektywnego pojawia się w filozofii Kantowskiej po raz pierwszy na gruncie etyki. Przypomnijmy kontekst, w jakim filozof używa obu pojęć.

Celem obiektywnym (celem ostatecznym) jest najwyższe możliwe w świecie dobro, urzeczywistniane zgodnie z praktycznym użytkiem rozumu poprzez wolność i formułę prawa moralnego. Jednak oprócz celu obiektywnego precyzuje Kant także cel subiektywny: jest nim własna szczęśliwość każdej rozumnej istoty⁷. Owa dychotomia celów (obiektywnego i subiektywnego) prowadzi na gruncie filozofii moralności do antynomii rozumu praktycznego. Podmiot moralny, przyjmujący za podstawę działania najwyższą formułę imperatywu kategorycznego: „Postępuj tak, aby maksyma twej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego” — nie jest w stanie pogodzić jej z pryncypium szczęśliwości. Zmuszony jest on więc do odrzucenia zasady własnej szczęśliwości, jako pozostającej w sprzeczności z pryncypium moralności. Osiągnięcie pełnego szczęścia w świecie empirycznym i równoczesne bycie moralnym jest niemożliwe. Wypełnienie obowiązku moralnego związane jest raczej z ciągłym, pełnym udręki i wyrzeczeń przeciwstawianiem się podnietom świata empirycznego.

Podobnie jak antynomie czystego rozumu spekulatywnego, także niniejsza antynomia rozumu praktycznego rozwiązana zostaje przez Kanta poprzez wskazanie na istnienie „mundus intelligibilis” — świata nie-

⁶ Ibid. s. 87.

⁷ Por. I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971, s. 42, oraz tenże: *Religia w obrębie samego rozumu*. Kraków 1993, s. 27 (przyp).

zmysłowego. Według litery *Krytyki praktycznego rozumu*, pełnej satysfakcji wynikającej z przyjęcia zasad moralnych spodziewać mogą się dopiero wówczas, gdy działanie podmiotów empirycznych nie będzie ograniczać mnie jako osoby moralnej, gdy ustanie ono wraz ze zniesieniem świata empirycznego, którego częścią jestem jako należący do przyrody, a więc po śmierci. Pryncypium szczęśliwości zakłada więc w formie postulatu rozumu praktycznego *noumenalne trwanie* mej osoby jako istoty niezniszczalnej (duszy).

Czy jednak osiągnięcie wyznaczonego przez rozum praktyczny subiektywnego celu — szczęścia — pozostaje rzeczywiście nieosiągalne w granicach świata doczesnego? Czym jest w ogóle szczęśliwość? Kant pisze: „Być szczęśliwym — to konieczne pragnienie każdej rozumnej, ale skończonej (*endlichen*) istoty, a zatem nieunikniony motyw determinujący jej władzę pożądania. Albowiem jej zadowolenie z całego swego istnienia nie jest przecież czymś, co posiadałaby od początku, (nie jest) błogością (*Seligkeit*), która zakładałaby świadomość jej niezależnej samowystarczalności, lecz problemem narzuconym przez samą jej skończoną naturę; (istota) ta bowiem ma potrzeby, a potrzeby te dotyczą materii jej władzy pożądania, tj. czegoś, co odnosi się do leżącego subiektywnie u podstawy uczucia rozkoszy albo przykrości, przez co określone zostaje to, czego ona potrzebuje, by była zadowolona ze swego stanu. Atoli właśnie dlatego, że podmiot może ten materialny motyw determinujący poznać jedynie empirycznie, niepodobna uważać tego zadania za prawo, gdyż (prawo) to, jako obiektywne, musiałoby zawierać we wszystkich wypadkach i dla wszystkich istot rozumnych ten sam motyw determinujący wolę”⁸.

W powyższym fragmencie podkreślić należy dwie istotne informacje. Wynika z niego po pierwsze, że nie są możliwe żadne imperatywy dotyczące szczęśliwości, określające co należy czynić, aby osiągnąć stan zadowolenia i ogólnej pomyślności. Szczęście, w przeciwieństwie do dobra, „nie jest ideałem rozumu, lecz wyobraźni”⁹, jest doznaniem nie dającym się przedstawić tak, jak aprioryczne i obiektywne prawo, lecz odwrotnie: jego odczucie jest subiektywne i opiera się tylko na empirycznych podstawach. Nawet gdy posiadamy wyobrażenie o tym, co mogłoby wprowadzić nas w stan szczęścia, nigdy nie jesteśmy pewni,

⁸ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Warszawa 1984, s. 42.

⁹ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., s. 47.

czy gdy zostaną spełnione odpowiednie ku temu warunki, stan ten rzeczywiście będzie naszym udziałem. Drugim istotnym faktem jest to, że możliwość empirycznej weryfikacji doznania szczęścia określona jest poprzez wskazanie na uczucie podmiotu. W zależności od oceny własnego stanu podmiot opanowany jest uczuciem rozkoszy lub przykrości (*Gefühl der Lust oder Unlust*).

Na gruncie etyki empiryczne uczucie rozkoszy lub przykrości nie może w sposób oczywisty posiadać determinującego znaczenia w aksjologii dobra. Jednak w ocenie estetycznej staje się ono u Kanta decydujące. Co więcej, posiada nawet charakter określający formę sądów o pięknie, co sprawia, że aczkolwiek w sposób tylko subiektywny (lub: empiryczny), mogą one jednak rościć pretensje do powszechnej ważności.

Największe niewątpliwie osiągnięcie estetyki Kantowskiej: ustanowienie uczucia rozkoszy jako kryterium piękna, związane jest z przyjęciem całkowicie odmiennych założeń w stosunku do koncepcji wcześniejszych. Piękno nie jest już wartością ocenianą w sposób racjonalny, podporządkowany logicznym prawidłom. Taka klasyfikacja pomija bowiem to, co w percepcji piękna jest najistotniejsze: nie jest ona skierowana na poznanie, lecz na doznanie. Często zjawiska, co do których nie potrafimy w sposób racjonalny utworzyć określonego pojęcia (a tym bardziej pojęcia ich doskonałości), stają się źródłem subiektywnego uczucia rozkoszy, wywołanego nie przez porównywanie tych zjawisk z jakimiś już istniejącym wyobrażeniem, a przez samo ich doświadczenie. Dlatego Kant odnajduje motyw determinujący sądy estetyczne nie w naukach racjonalnych, a w reprezentowanej w jego czasach głównie przez Sulzera, Mendelssohna i Tatensa psychologii empirycznej¹⁰.

Właśnie u powyższych badaczy odnajdujemy podział tzw. funkcji psychicznych na trzy zasadnicze ogniwa, a mianowicie funkcję poznawczą, funkcję porządkania i funkcję uczucia. Kant przejmując niniejszy trójpodział dodając, iż każdej z tych funkcji przysługuje właściwość tworzenia sądów syntetycznych *a priori*, a analiza tej właściwości stanowi w całości system filozofii transcendentalnej¹¹. W isto-

¹⁰ Por. W. Windelband: *Die Geschichte der neueren Philosophie*. Leipzig 1922, t. 2, s. 57.

¹¹ Por. I. Kant: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. W: *Immanuel Kants Werke*. Wyd. Ernst Cassirer, Berlin 1922, t. 5, s. 187.

cie funkcja poznawcza rozpatrywana jest w metafizyce spekulatywnej, a funkcja pożądania, której przedmiotem jest świat chciany (dobro) — w metafizyce moralności. Natomiast źródeł możliwości zastosowania trzeciej z tych funkcji (uczucia) na polu refleksji estetycznej, poszukiwać należy, na co wskazuje wielu interpretatorów Kanta, w osiemnastowiecznej, angielskiej teorii piękna. Zarówno Burke, Gerard i Hutcheson starają się wykazać, że określenie piękna nie zależy od idei, jaką o nim posiadamy; Hutcheson dowodzi, iż percepcja piękna związana jest ze specyficznym zmysłem, polegającym na wewnętrznym uczuciu, obecność piękna wzbudza rozkosz. Także Home wskazuje na fakt, że piękno nie jest atrybutem rzeczy, rzeczy czyni pięknymi dopiero nasze do nich odniesienie¹².

Aczkolwiek nie wolno pominąć tych wpływów na rozwinięty przez królewieckiego filozofa projekt ujęcia kryterium piękna jako specyficznego uczucia rozkoszy, to jednak podkreślenia wymaga fakt, iż Kanta teoria piękna daleko przewyższa angielskie inspiracje, i to co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze: Kant ujmuje sąd estetyczny jako posiadający powszechne odniesienie, a więc nie indywidualny, oparty wyłącznie na subiektywnym uczuciu, lecz ważny także w aspekcie ogólnym. Po drugie: problematyka sądu estetycznego, pomimo że posiada on samoistną i autonomiczną wartość, podejmowana jest przez filozofa w sposób stwarzający możliwość opracowania zagadnień teleologicznych, a tym samym przejścia do próby rozwiązania najistotniejszych pytań metafizycznych. W tym sensie propozycję Kanta uznać należy za odkrywczą, a inspiracje teoretyków wcześniejszych za wskazanie środków, lecz nie ostatecznego przedmiotu dociekań¹³.

Wobec powyższego ustanowienia kryterium wartościowania piękna należy postawić następujące pytanie: w jaki sposób, określane tu jako tylko subiektywne i zależne od dawnych empirycznych, uczucie rozkoszy może być rozumiane jako posiadające powszechną ważność? Pamiętamy, że w filozofii moralności nie istnieje możliwość wyznaczenia prawidła szczęśliwości, a samo osiągnięcie szczęścia, pojmowane jako cel subiektywny, nie da się pogodzić z pryncypium dobra.

¹² Por. W. Biemel: *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*. „Kantstudien — Ergänzungshefte” 77. Köln 1959, s. 34 (przyp.) i 65.

¹³ Por. M. Żelazny: *Idea wolności w filozofii Kanta*. Toruń 1993, s. 129.

Rozstrzygnięcie tej kwestii wymaga zapoznania się z systematyką podmiotowych władz poznawczych, przedłożoną przez Kanta w *Krytyce władzy sądenia*. Jest ona analogiczna z wypracowanym przez psychologię empiryczną podziałem funkcji psychicznych. Funkcją poznawczą jest intelekt, funkcji pożądania odpowiada rozum konstytuujący aprioryczne prawo wolności, ustanawiające za cel przedmiot chciany, czyli dobro, natomiast funkcji uczucia przyporządkowania zostaje trzecia specyficzna władza poznawcza, określana mianem władzy sądenia.

Władza ta spełnia bardzo istotną funkcję już w teoretycznym i praktycznym użytku rozumu. Jak wynika z założeń metafizyki spekulatywnej i metafizyki moralności, poznanie dokonywane na mocy praw intelektu i prawa wolności nie byłoby bez władzy sądenia w ogóle możliwe, rozum nie potrafiłby bez niej przeprowadzić poznania. Konieczność wyodrębnienia tej osobnej władzy poznawczej, na podstawie której stworzona zostałaby możliwość prawidłowego osądzania, czy dany przypadek szczegółowy podpada pod dane ogólne prawidłowo, a więc władzy, której przedmiotem byłby osąd zgodności faktu empirycznego z teoretycznym pojęciem intelektu lub z praktycznym pojęciem wolności, wynika z faktu, że wartość poznawcza obydwu rodzajów pojęć nie jest prostą konsekwencją wypracowania zasad ogólnych, mogących *a priori* odnosić się do poszczególnych przedmiotów lub działań. Możliwe jest bowiem, że wiedza pojęciowa nie zostaje zastosowana w sposób prawidłowy do określonego przez tę wiedzę przedmiotu lub rodzaju zachowania. Funkcja władzy sądenia polega zatem na przyporządkowaniu pojęciu treści empirycznych. Jak podkreśla Kant przyporządkowanie to nie może opierać się na zasadach logicznych. Każde prawo logiczne funkcjonuje bowiem według ściśle określonych warunków ograniczających zakres jego stosowania. Teoria ograniczana jest tu zatem w nieskończoność przez teorię. Natomiast w przeciwieństwie do tego, osąd zgodności faktu empirycznego z pojęciem, jako warunkujący umiejętność praktycznego zastosowania wiedzy i jej skuteczność, opiera się na specyficznym uczuciu. „Nietrudno zauważyć — pisze Kant — że pomiędzy teorią a praktyką wymagany jest jeszcze człon pośredni, umożliwiający powiązanie i przejście od jednej do drugiej. Choćby nawet teoria była najbardziej zupełna jak to możliwe, pojęcie intelektu

zawierające reguły uzupełnione musi zostać aktem władzy sądenia, poprzez który praktyk rozróżnia, czy coś jest przypadkiem reguły, czy też nie. A że ponieważ dla władzy sądenia nie można podać reguł, podług których postępować miałyby ona w subsumcji (dlatego, że wówczas należałoby je podawać w nieskończoność), możemy spotkać teoretyków, którzy w swoim życiu nie potrafią posługiwać się praktyką, gdyż brakuje im władzy sądenia; na przykład lekarzy czy prawników, którzy wprowadzie z sukcesem pokonczyli szkoły, lecz jeśli wypada im dawać radę, nie wiedzą, co mają czynić¹⁴. Użytek władzy sądenia wymaga więc ćwiczenia, jest efektem długotrwałej praktyki lub po prostu „darem natury”. Jako umiejętność praktyki życiowej nie ma władza sądenia ani w filozofii spekulatywnej, ani w praktycznej, charakteru ustalającego prawidła, lecz określa tylko *a priori* sposób ich zastosowania do przedmiotów.

Ponieważ dokładna analiza sposobów przyporządkowywania, stosowanych przez władzę sądenia na gruncie logiki i etyki, znacznie rozszerzałaby ramy niniejszego tekstu, musimy ją w tym miejscu pominąć. Istotne dla nas jest natomiast wskazanie na wyraźnie determinujący charakter, jaki nosi ona w obrębie poznań dotyczących prawdy i dobra. Kant pisze: „Jeśli dane jest to, co ogólne (prawidło, zasada, prawo), to władza sądenia, która subsumuje pod nie to, co szczegółowe, jest (także i wtedy, kiedy jako transcendentalna władza sądenia podaje *a priori* warunki, pod którymi jedynie możliwe jest subsumowanie pod to, co ogólne) determinująca (*bestimmend*)”¹⁵. Natomiast w trzeciej *Krytyce*, przedstawiającej Kantowską filozofię piękna, obszar kompetencji władzy sądenia zakreslony zostaje w sposób diametralnie inny. Nie jest ona już członem pośrednim, łączącym według apriorycznych warunków rozumowo wywiedzione prawidła z ich substancjami, nie posiada charakteru czynnika wiążącego poznanie, lecz staje się w pełni autonomiczną władzą, posiadającą możliwość ustalenia i tworzenia prawideł na mocy realizowanej przez siebie refleksji. Kant stwierdza: „Jeśli zaś dane jest tylko to, co szczegółowe, a władza sądenia ma do tego znaleźć to, co ogólne, to wtedy jest ona tylko refleksyjna (*reflektierend*)”¹⁶.

¹⁴ I. Kant: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. W: *Akademie Textausgabe*, t. 8, s. 275.

¹⁵ I. Kant: *Krytyka władzy sądenia*. op. cit., s. 24.

¹⁶ Ibid. Podział władzy sądenia na determinującą i refleksyjną pojawia się już w *Krytyce czystego rozumu* pod nazwą apodyktycznego i hipotetycznego użycia rozumu, por. *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., t. 2, s. 378–388.

Tym, co umożliwia odniesienie szczegółowego zjawiska do prawideł ogólnych, jest refleksyjna władza sądzenia. A zatem dopiero wykorzystanie refleksji władzy sądzenia pozwala interpretować empiryczne i subiektywne uczucie rozkoszy w kategoriach ogólnych. Jednak wniosek ten oferuje tylko podmiotową podstawę uczucia rozkoszy. Uzupełniona ona musi zostać o podstawę przedmiotową. Zamiar ten wymaga nawiązania do rezultatów badań metafizyki spekulatywnej.

Ogólnym założeniem krytyki czystego rozumu spekulatywnego, posiadającym decydujące znaczenie z punktu widzenia formy sądów o pięknie, jest następująca teza epistemologiczna: „...rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu (*Entwurf*) wytwarza”¹⁷. Oznacza ona, iż wiedza o świecie przyrody nie zostaje wyprowadzona z konstytucji jego empirycznych przedmiotów, a pojęciowe powiązanie tego, co jest w przyrodzie różnorodne, nie następuje według praw przejętych od przyrody, lecz przeciwnie: to właśnie świat przyrody musi się stosować do praw poznania. Kant nie pozostawia tu cienia wątpliwości: „...dopiero pewne prawa i to aprioryczne umożliwiają przyrodę”¹⁸.

Zastanówmy się nad konsekwencjami wypływającymi z tego ważnego stwierdzenia. Przyroda daje się pomyśleć tylko wówczas, gdy u podstawy jej zjawisk założy się coś koniecznego, a mianowicie ogólne prawa intelektu. Czy jednak prawa te zdolne są w zupełności określić i uczynić zrozumiałą całą różnorodność i bogactwo związków występujących w świecie przyrody? Przyjęcie apriorycznych form poznania, jako w zupełności wyczerpujących władzę intelektu, nie wyklucza przecież, że w przyrodzie istnieją związki niedostępne intelektualnemu poznaniu, że istnieją prawa nie odkryte, że wreszcie przyroda, która w poznaniu naukowym musi zostać dla potrzeb badawczych podzielona, rozczłonkowana i usystematyzowana według odmian, gatunków i zjawisk, stanowi sama w sobie pewną nieodgadnioną całość, niedostępną spekulatywnemu (a więc empirycznemu) poznaniu. Jeśli absolutnie koniecznym prawem intelektu w odniesieniu do przyrody jest prawo przyczynowości, określone przez Kanta jako ogólne prawo przyrody, to przecież specyficznie różne twory natury, obok przyczynowości odkrytej przez intelekt, mogą być jeszcze w „nieskończenie różny sposób” przy-

¹⁷ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., t. 1, s. 26. Termin „*Entwurf*” można tłumaczyć także jako „projekt”.

¹⁸ Ibid., s. 385.

czynami, choć z uwagi na granice, wytyczone władzom poznawczym przez oparte na logice formalnej formy sądów, przyczynowość ta uznana będzie przez intelekt nie za konieczną, lecz tylko za przypadkową. Prawa intelektu potrafią ująć przyrodę w jej systematycznych częściach, lecz nie potrafią wytworzyć ogólnej podstawy całości występujących w niej zjawisk, całości tej nie pojmujemy za pomocą intelektu: jedność przyrody nie może być *a priori* poznania. Jednak jedność tę trzeba w sposób konieczny założyć, gdyż inaczej poznanie intelektu jawić musi się jako złożony z niezależnych fragmentów zbiór twierdzeń, w konsekwencji, jak pisze Kant. „(poszczególne) treści poznania empirycznego nie wiązałyby się całkowicie w całość doświadczenia”¹⁹.

Tu właśnie otwiera się przedmiotowe pole działania refleksji władzy sądzenia. Refleksja ta dotyczy praw i pojęć, które na gruncie metafizyki spekulatywnej pozostać muszą nieokreślone jako leżące poza kwalifikacjami intelektu, a więc takich, w odniesieniu do których intelekt nie rozporządza odpowiednią formą sądów i w konsekwencji uznaje je z logicznego punktu widzenia tylko za przypadkowe, a które jednak składają się na całość doświadczenia. Jeśli postulaty refleksyjnej władzy sądzenia zastosujemy przykładowo do ogólnej wiedzy o człowieku, to przedmiot tej wiedzy z koniecznością rozpatrywany będzie przez intelekt tylko co do swych „regionalnych”, fragmentarycznych właściwości, a więc np. jako istota biologiczna, chemiczna lub społeczna. Jednak oprócz tego, że człowiek jest istotą opisaną w sposób szczegółowy przez biologię, chemię lub inne nauki, może jeszcze być i jest z pewnością w „nieskończenie różny sposób” człowiekiem. Całość odniesień pewnego szczegółowego jestestwa, ujmowanego ogólną kategorią „człowiek”, pozostaje dla sądów intelektu zagadką, jej całościowe ujęcie możliwe jest natomiast w sądzie refleksyjnej władzy sądzenia.

W szerszym kontekście, sądy refleksyjnej władzy sądzenia zmierzają w kolejnych etapach refleksji od obserwacji i określenia tego, co empiryczne i jednostkowe, ku pojęciu naczelnemu dla wszystkich dziedzin przedmiotowości. Proces ten jest o tyle konieczny, iż tego rodzaju pojęcie naczelne, a więc w tym wypadku pojęcie jedności zjawisk, warunkuje możliwość samej przyrody jako zbioru przedmiotów empi-

¹⁹ Kant: *Krytyka władzy sądzenia*, op. cit., s. 30.

rycznych²⁰. W przypadku przeciwnym, co Kant dobitnie podkreślał, nie istniałaby możliwość powiązania rezultatów obserwacji empirycznych w jakimkolwiek system wiedzy. Lecz sama konieczność jedności nie jest już faktem empirycznym, zostaje wywiedziona jako poprzedzająca możliwy fakt empiryczny. W tym sensie jest to konieczność transcendentálna. Władza sądenia, podobnie jak formy naoczności, kategorie intelektu, a także pojęcie wolności, jest funkcją transcendentálną, co potwierdza deklarację Kanta o możliwości transcendentálnej dedukcji dla wszystkich władz poznawczych zaliczonych do systemu filozofii krytycznej.

W niniejszej perspektywie podkreślenia wymaga fakt następujący: Kant, projektując pojęcie jedności przyrody jako utworzone przez refleksję władzy sądenia, nie rozważa materii przyrody. Transcendentalizm funkcji refleksyjnej władzy sądenia nie oznacza apriorycznej prawdy pojęcia, lecz stanowi tylko o prawach samej refleksji — władza sądenia nadaje prawo tylko samej sobie, a nie przyrodzie²¹. Prawo to nie jest więc dla przyrody obowiązujące powszechnie i obiektywnie (nie jest przypadkiem logicznym), lecz jest tylko subiektywnym (estetycznym) prawem refleksji nad zjawiskami przyrody. Logika i estetyka zostają wyraźnie rozdzielone.

Podsumujmy: pojęcia czystego spekulatywnego intelektu podają prawa szczegółowe, ale nie odnoszą się do możliwości samej przyrody, nie podają praw ogólnych jako definicji racji rzeczywistości ogółu przedmiotów empirycznych. Natomiast pojęcia refleksyjnej władzy sądenia przedstawiają przyrodę tak, „jak gdyby jakiś intelekt zawierał podstawę jedności tego, co w jej prawach empirycznych jest różnorodne”²².

Rysuje się tu wyraźnie analogia do przedłożonej w *Krytyce czystego rozumu* koncepcji tzw. „intellectus archetypus”, tj. intelektu oglądającego. Kant wykląda: „Intelekt, w którym przez (dokonanie się) samowiedzy byłoby zarazem dane wszystko to, co różnorodne, oglądałby, natomiast nasz intelekt może tylko myśleć i musi w zmysłach szukać danych naocznych”²³. Intelekt istot skończonych jest tylko dyskursywny, tzn. potrzebuje naoczności (*intellectus ectypus*), ta z kolei jest zawsze

²⁰ Por. *ibid.*, s. 24.

²¹ Por. *ibid.*, s. 26.

²² *Ibid.*

²³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., t. 1, s. 243.

uwarunkowana w sposób przestrzenno-czasowy. Ale w kontekście władzy sądzenia Kant myśli o intelekcie sprawczym, „dzięki którego przedstawieniu istniałyby zarazem przedmioty tego przedstawienia”²⁴. Podkreślmy raz jeszcze, że nie oznacza to, aby istnienie takiego ponadempirycznego intelektu z koniecznością przyjmować; przypomnijmy: władza sądzenia dysponuje tu tylko formą refleksji, nie posiada natomiast możliwości wytwarzania lub wyobrażenia *intelligibiliów*. Z drugiej strony jednak, istnienia owego intelektu także nie można wykluczyć, nie zawiera ono bowiem epistemologicznie żadnej sprzeczności, podobnie jak dla rozumu spekulatywnego nie jest sprzeczne istnienie zjawisk i rzeczy samych w sobie. Ten archetypiczny intelekt odpowiada w aspekcie władzy sądzenia intelektowi celów. Definicja celu podana w *Krytyce władzy sądzenia* brzmi następująco: jest to „przedmiot pojęcia, o ile uważamy je za przyczynę tego przedmiotu (za realną podstawę jego możliwości)” celowość zaś (*forma finalis*) to „przyczynowość pojęcia w odniesieniu do jego przedmiotu”²⁵.

Zasada celowości tworzy tym samym podstawowe kryterium prawdy sądu estetycznego. Cechą wyróżniającą jest w nim to, że rozważa dany empiryczny przedmiot co do celu, tak jakby przedmiot ten znajdował się w celowym porządku rzeczy. Ujmuje go zatem ze względu na jego podstawę. Jeśli forma przedmiotu pozwala na takie ujęcie, wskazuje to na jego formalną celowość dla władz poznawczych podmiotu. Przedmiot określa się wówczas jako piękny. Z powyższych deklaracji wynika, że estetyczna władza sądzenia, podobnie jak rozum praktyczny, wykorzystuje ideę celowości. Właśnie odczucie zgodności przedmiotu z ideą celowości (ale tylko z aspektem formalnym — *forma finalis*, a nie z jej przedmiotem — *nexus finalis*) staje się źródłem subiektywnego odczucia radości: „Osiągnięcie każdego zamierzenia — cytuję uwagę Kanta ze wstępu do *Krytyki władzy sądzenia* — połączone jest z uczuciem rozkoszy; jeśli zaś warunkiem zamiaru jest pewne wyobrażenie *a priori* — tak jak tutaj pewna zasada dla refleksyjnej władzy sądzenia w ogóle — to uczucie rozkoszy również wyznaczone jest przez jakąś rację *a priori* i w sposób dla każdego ważny, a mianowicie przez samo odniesienie przedmiotu do władzy poznawczej...”²⁶.

²⁴ Ibid., s. 246.

²⁵ I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*, op. cit., s. 89.

²⁶ Ibid., s. 36.

Warto zauważyć, że uczucie radości występuje także w przypadku przyporządkowania przez determinującą władzę sądenia. Naukowiec badający ogólne prawa przyrodoznawstwa, wytyczone *a priori* przez intelekt, i dokonując subsumcji danych empirycznych pod te prawa, także odczuwa niewątpliwie zadowolenie płynące ze spełnienia aktu poznawczego, z osiągnięcia zamierzenia, jakim jest zrozumienie danego prawa przyrody. Wprawdzie owa subsumcja miesza się stopniowo z samym poznaniem, uczucie rozkoszy zanika więc wobec faktu, że mamy tu do czynienia z koniecznością podyktowaną przez intelekt, jednak „z pewnością w swoim czasie istniało”. Natomiast w wypadku, gdy prawo nie jest konieczne, a dla intelektu tylko przypadkowe, odkrycie możliwości przyporządkowania danych empirycznych w refleksji władzy sądenia pod wyższą, obejmującą te dane naczelną zasadę celu, staje się, jak spostrzega Kant, „źródłem wyraźnej rozkoszy, często nawet podziwu i to takiego, który nie ustaje nawet wtedy, kiedy już dostatecznie zapoznawaliśmy się z jego przedmiotami”²⁷. Natomiast zgoła nie podobałoby się nam takie wyobrażenie, dla którego ustanowienie wyższego prawidła nie dałoby się w sądzie refleksyjnej władzy sądenia wyprowadzić. Wzbudzałoby ono raczej uczucie przykrości.

Różnica między determinującą władzą sądenia a refleksyjną, polega tu na tym, że subsumcja pierwszej pozostaje z koniecznością w granicach określonych przez kategorie intelektu, za to w przypadku subsumcji drugiej, automatycznej i samodzielnie ustalającej zasady własnej refleksji władzy, nie możemy logicznie przesądzić, czy ma ona jakiekolwiek granice, czy też nie. Nieskończenie wiele możliwości doświadczeń empirycznych mogących stać się udziałem człowieka leży poza logicznymi prawidłami kategorii intelektu. „Uczucie rozkoszy — pisze Kant — (a zatem w ogóle nie pojęcie) jest tu tym, co tak, jak gdyby było ono jakimś orzecznikiem związanym z poznaniem przedmiotu, ma być przez sąd smaku każdemu człowiekowi imputowane i z wyobrażeniem przedmiotu skojarzone”²⁸.

Ale samo odczucie (ani rozkoszy, ani przykrości) nie posiada żadnej wartości poznawczej²⁹, przedmiot jest tylko odnoszony do pojęcia celu w samym akcie sądenia. Pamiętamy, że aprioryczność uczucia dotyczy

²⁷ Ibid., s. 37.

²⁸ Ibid., s. 43.

²⁹ Por. *ibid.*, s. 40.

jedynie sposobu refleksji, a nie jej przedmiotu. Stosowane przez władzę sądenia pojęcie estetycznej celowości różni się zatem od pojęcia celowości praktycznej, gdzie władza pożądaną jasno określa cel obiektywny w postaci dobra, a subiektywny jako szczęśliwość. Władza sądenia nie tworzy pojęć — celowość obecna w refleksyjnym sądzie jest tylko formalna, oznacza więc samą strukturę celowości nie posiadającą określonego celu: piękno podoba się jako celowość bez celu³⁰.

Taka definicja piękna stwarza jednak znaczne trudności interpretacyjne. Wynikają one z następującego faktu: sąd estetyczny dotyczy zjawisk dwojakiego rodzaju, a mianowicie piękna przyrody oraz wyrobu pracy ludzkiej, rzemieślniczej lub artystycznej. Przyroda dostarcza wspaniałych form, hojnie i śmiało wyposażonych w godne podziwu konfiguracje barw i kształtów, poczynając od form materii nieorganicznej, a kończąc na jej tworze najbardziej doskonałym — człowieku; zachwyt nad tymi formami jest rzeczą naturalną i zrozumiałą. Sztuka z kolei z dawien dawna nosi przydomek „pięknej”, jej dzieła, podobnie jak dzieła przyrody, także stanowią źródło estetycznej kontemplacji. W czym tkwi zatem wspólnota uczucia rozkoszy wobec piękna przyrody i piękna sztuki? Kant wyraża tę wspólnotę nadając jej postać następującej arbitralnej deklaracji: „Sztuka jest sztuką piękną o tyle, o ile zdaje się być zarazem przyrodą”³¹.

Odpowiedzi na powyższe pytanie poszukać musimy w Kantowskim rozumieniu *f e n o m e n u* artysty, a ściślej w rozwiniętym na kartach *Krytyki władzy sądenia* pojęciu geniusza. Otóż genialność nie jest według tego pojęcia niczym innym, jak zdolnością wyodrębniania piękna w naturze i przetwarzania go w piękno sztuki. Intencja filozofa zgodna jest tu z doświadczeniem artysty. Nie kto inny, jak Albrecht Dürer, pisał: „Prawdziwie bowiem tkwi wiedza sztuki w naturze: kto umie ją stamtąd wydobyć, ten ją posiada”³². Geniusz jest zatem osobowością potrafiącą oddać strukturę celowości przyrody w dziele sztuki. Jednak o ile

³⁰ Por. *ibid.*, s. 91/92.

³¹ *Ibid.*, s. 229.

³² A. Dürer: *Vier Bücher von menschlicher Proportion*. Nürnberg 1528, cyt. za: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500–1600*. Wybór i opr. Jan Białostocki, Warszawa 1985, s. 73.

celowość przyrody określana jest w sądzie estetycznym jako „celowość bez celu”, to przecież artysta tworząc dzieło musi posiadać wyobrażenie jakiegoś konkretnego celu. Nie potrafi on wprawdzie podać pryncypiów logicznych determinujących ten cel, nie umie procesu tworzenia krok po kroku w sposób naukowy zanalizować, działa jednak zgodnie z powziętym zamiarem³³. W tym sensie przedstawienie wolnego działania genialnego artysty, który wraz z naoczną kompozycją dzieła projektuje stosunek części do idei jego całości, lub raczej określa przedmiot ze względu na jego cel, dając tym samym wyraz pewnemu celowemu związkowi, jest analogiczne do funkcji *intellectus archetypus* — intelektu sprawczego zdolnego przedstawić różnorodność zjawisk w jedności ich podstawy³⁴. Artysta posiada zdolność urzeczywistniania celu. *Twórczość jest wolnością*.

Trafiamy tym samym ponownie na obszar kompetencji rozumu praktycznego. Wiemy, że tylko poprzez wolność może zostać zrealizowana formuła prawa moralnego prowadząca do osiągnięcia dobra. Ale wolność jest u Kanta kategorią tylko niezmysłową. Wprawdzie możliwość jej realizacji w świecie empirycznym jest transcendentalnie dowiedziona, lecz dla poznającego podmiotu realizacja ta zaobserwowana być może jedynie jako przestrzenno-czasowy fakt empiryczny, zatem nigdy nie wiadomo, czy przyczyną zaistniałego faktu jest rzeczywiście wolność, czy też wynika on z konieczności przyrody. Czas i przestrzeń jako formy podmiotowej percepcji nie pozwalają na konstatację zawieszenia praw empirycznych w rodzaju: „oto stał się cud”, dlatego też możliwe jest, że dobro jako przedmiot chcenia, a zatem to, co dzieć się powinno, w rzeczywistości nigdy się nie dzieje, że pozostaje ono czystym pojęciem. Cel obiektywny

³³ Kant pisze: „Newton potrafiłby nie tylko sobie samemu, lecz także każdemu innemu ukazać w sposób całkiem naoczny i określony, w celu kontynuowania (jego prac), wszystkie swoje poczynania od pierwszych podstaw geometrii aż do swych wielkich i głębokich odkryć; natomiast żaden Homer czy Wieland nie potrafiłby wskazać, w jaki sposób jego idee pełne fantazji, a zarazem głębokich myśli, rodzą się i łączą w jego umyśle, dlatego że sam tego nie wie i nikogo zatem nauczyć tego nie może.” (I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*, op. cit., s. 234.) Tu również intencje filozofa poświadcza artysta. Dürer przyznaje z otwartością: „Czym jednak jest piękno, tego nie wiem”. (A. Dürer: *Vier Bücher von menschlicher Proportion*, op. cit., s. 60.)

³⁴ Na porównanie umysłu artysty do „*intellectus archetypus*” zwraca uwagę Tadeusz Kroński w: *Kant*. Warszawa 1966, s. 45.

rozumu praktycznego może więc pozostać w ogóle nieurzeczywistniony. A zatem nie tylko szczęśliwość, ale też i dobro, może nie być nigdy dla istot skończonych osiągalne. Lecz właśnie sztuka i tworzący ją geniusz są dowodem na to, że wolność jednak może określać świat przyrody. Artysta projektujący pewien stosunek celowości jest inteligencją należącą do przyrody, która sama poprzez wytworzenie takiej inteligencji i możliwość tego projektu objawia swą wolność. Zapożycza on wprowadzić materiał z uprzedniego postrzeżenia piękna zmysłowego świata przyrody, i w tym sensie dostrzeżona w przyrodzie celowość stanowi dlań „prawzór”, lecz materiał ten czyni przez wolne przyporządkowanie dziełem sztuki, którego piękno może często dalece odbiegać od form obserwowanych w przyrodzie. Z drugiej strony sam pozostaje produktem natury, możliwość celowego związku może być więc także skutkiem samej natury w osobie geniusza i w tym sensie sztuka jest dziełem przyrody: „Genialność (*Genie*) — pisze Kant — jest talentem (darem przyrody), który ustanawia prawa dla sztuki. Ponieważ talent jako wrodzona zdolność twórcza artysty sam należy do przyrody, można by też tak się wyrazić: genialność jest wrodzoną dysproporcją umysłu (*ingenium*), za pomocą której przyroda ustanawia prawa dla sztuki”³⁵.

Na zasadzie analogii z prawem rozumu praktycznego prawa te zdefiniować można jako prawodawstwo wolności działającej „od strony przyrody”. Rozkosz wynikająca z kontemplacji struktury celowości zawierającej się w dziele sztuki jest z kolei empirycznym i zmysłowym odpowiednikiem idei szczęśliwości. Poczucie szczęścia nie zakłada tu, tak jak w filozofii moralności, spełnienia obowiązku moralnego, lecz jest wynikiem percepcji piękna. A zatem możliwość doznania szczęścia, odrzucona na gruncie rozumu praktycznego, staje się realna w wyniku refleksji władzy sądenia. I aczkolwiek nie zapewnia ona stałego stanu szczęśliwości, nie jest więc realizacją praktycznego celu subiektywnego, ani tym bardziej żadnego innego celu, jednak stanowi namiastkę zaspokajającą najbardziej podstawowe pragnienia władzy pożądania.

³⁵ I. Kant: *Krytyka władzy sądenia*, op. cit., s. 231.

Porównując Kantowską filozofię piękna z przedstawionymi na wstępie niniejszego artykułu koncepcjami pitagorejską i Baumgartenowską, odnajdujemy mimo widocznych różnic jeden zasadniczy punkt wspólny. Dotyczy on tzw. reprezentatywności piękna. Tak jak w szkole pitagorejskiej piękno jest fenomenem odzwierciedlającym transcendentalną harmonię kosmosu, a dla Baumgartena zmysłowym przedstawieniem doskonałości, tak Kant ujmuje zjawisko piękna jako *reprezentację pojęcia wolności*. Jednak uzasadnienie samego faktu reprezentacji oparte jest u królewieckiego filozofa na całkowicie nowych założeniach. Władza sądenia nie jest władzą logiczną, doznanie piękna nie wymaga ani wyliczenia prawideł, ani subsumcji zjawisk pod pojęcia. Doznanie piękna trwa często krócej niż najprostsza nawet subsumcja.

Z tej perspektywy nauka o pięknie interpretowana musi być jako próba mediacji między dziedzinami prawdy i dobra, stanowiąca przewyciężenie źródłowej w filozofii Kantowskiej antynomii przyrody i wolności. Teoretyczne pojęcie prawdy odnosi się bowiem tylko do przyrody i jest empiryczne, z kolei praktyczne pojęcie dobra zakładające wolność pozostaje dla nas nieempiryczne. Zjawisko piękna natomiast pozwala za pośrednictwem zasady celowości zastosować kryteria prawdy do pojęcia wolności i, aczkolwiek w sposób tylko subiektywny, gdyż poznanie nie jest tu obiektywne ani teoretycznie ani praktycznie, lecz polega na samym uczuciu, wnosić o jedności świata przyrody i świata wolności.