

Wilhelm G. Jacobs

Dwa stulecia filozofii Immanuela Kanta (1804–2004)

12 lutego 1804 roku zmarł Immanuel Kant w Królewcu, mieście, w którym się urodził i którego niemal nie opuszczał. Choć życzył sobie skromnego pochówku o porannej godzinie, urządzono mu po południu 28 lutego uroczysty pogrzeb, w którym wzięło udział „całe miasto”. Studenci nieśli trumnę, na której napisało: *cineres mortales immortalis Kantii* – doczesne prochy nieśmiertelnego Kanta. Wyraźnie uświadamiano sobie zatem znaczenie człowieka, którego trumnę niesiono do grobu.

Nie musimy wnikać, czy ówczesnie w pełni uświadamiano sobie to jego znaczenie, istotne jest dla nas to, że z dystansu dwóch stuleci wciąż jeszcze trudno ogarnąć doniosłość tego myśliciela. Kant jest niewątpliwie największym filozofem czasów nowożytnych; obok Platona, Arystotelesa i Tomasza jest zaliczany do największych w ogóle.

1. Kant jako punkt ośrodkowy nowożytnej filozofii

Filozofia Kanta stanowi centrum nowożytnej filozofii; ku niej prowadzi wszelka wcześniejsza myśl filozoficzna i od niej wychodzi wszystko, co późniejsze. Tu skupimy uwagę na jego filozofii poznania.

Często słyszymy pogląd, że ludzka świadomość doznała zniewagi, kiedy pojęto, że Ziemia nie jest ośrodkiem uniwersum. Być może. Za tą zniewagą kryje się jednak głębszy problem. System heliocentryczny przewyższał system geocentryczny dzięki temu, że tory planet, dla oka błędzących po niebie – stąd ich nazwa – można było wyliczyć jako regularne elipsy. To, co dla naocznego oglądu błąkało się, dla myślenia było regularnym torem. Tym samym rozeszły się drogi myślenia i oglądu. I tak pozostało do dziś. Wschodzące Słońce pnie się dla nas do góry i schodzi w dół; ale zapytani o to, potrafimy powiedzieć, że rano Ziemia obraca się ku Słońcu, a nad wieczorem od niego odwraca; a jeśli znamy teorię względności, w ogóle staje się obojętne, jak na tę sprawę patrzymy.

Dane naoczne i myślenie nie są ze sobą zgodne; zrozumiałe, że wskutek tego doświadczenia u początku nowożytności szerzył się sceptycyzm: rozprawiał się z nim Kartezjusz. Pozostały dwie drogi: zaufać albo myśleniu, albo doświadczeniu wynikającemu z naoczności – racjonalizm i empiryzm. Obydwa te kierunki filozoficzne, nadal jednostronne, nie rozwiązywały problemu. Rozwiązanie Kantowskie było proste. Oddzielił naoczność i myślenie. Słowami określającymi to oddzielenie, wywodzącymi się z greki, są analiza i krytyka. To ostatnie słowo stało się nazwą filozofii Kantowskiej.

Dla Kanta naoczność i myślenie są dwoma samodzielnymi pniami poznania. Świadectwem samodzielności oglądu naocznego są dwie struktury, poza które wyjść nie podobna: przestrzeń i czas; Kant nazywa je formami naoczności. Wszelkie postrzeganie zachodzi w czasie, jednakże nie wszystko, co postrzegane, jest postrzegane w przestrzeni. Procesy psychiczne, jak samo postrzeganie, nie mają wymiaru przestrzennego. Zaznaczmy, że Kant mówi o przestrzeni naszego ludzkiego postrzegania, tej przestrzeni, którą zakładamy we wszelkim postrzeganiu i którą Euklides wyliczył jako trójwymiarową. Przestrzeń zakrzywioną lub czterowymiarową można pomyśleć, ale nie można jej dostrzec. Światło, którego tor fizyk może sobie wyjaśnić tylko zakrzywieniem przestrzeni, tenże fizyk, jak wszyscy inni, widzi w przestrzeni trójwymiarowej. Także w tym przypadku drogi myślenia i naocznego oglądu rozchodzą się. To ich rozchodzenie się jest możliwe tylko przy samodzielności obydwu pni poznania. Samodzielność myślenia jest widoczna w owych pojęciach, które nie ujmują przedmiotów, a raczej pozwalają dopiero je pomyśleć. Także pojęcia, jak na przykład drzewo lub książka, oznaczają przedmioty i są nazwane pojęciami opisowymi; pojęcia jak jedność i wielość są pojęciami, za pomocą których myślimy. Kant nazywa je kategoriami. Jeśli ujmemy drzewo jako takie, postrzegamy je jako jedność pnia, gałęzi i liści, czyli jako jedność rzeczy różnych. Kategorie pozwalają w naszym przykładzie odróżnić drzewo jako jedność od jego otoczenia, a jako wielość od jego gałęzi itp.

Ogląd naoczny i myślenie mają w każdym przypadku strukturę wyznaczaną przez formy naoczności i kategorie. Żadnej ze stron nie można sprowadzić do drugiej. Osiągnięciem Kanta było uchwycenie tego, co nie dawało się połączyć – naoczności i myślenia – jako rzeczy oddzielnych i zbudowanie swojej teorii na założeniu ich współdziałania. Ani dane naoczne same dla siebie, ani myślenie samo dla siebie nie mogą dać poznania. Poznanie powstaje w wyniku ich kooperacji.

Kooperacja naoczności i myślenia funkcjonuje zdaniem Kanta w ten sposób, że myślenie porządkuje to, co ukazuje się jako dane naoczne. Poznawane jest wyłącznie to, co wyłania się ze współdziałania myślenia i naocznego oglądu. Znana formuła brzmi: „Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe” (*Krytyka czystego rozumu*, A 51, B 75). To twierdzenie wszakże samo jest tego rodzaju, że jego treścią nie jest ogląd naoczny. Nie jest zatem kooperacją naoczności i myślenia, czyli nie jest poznaniem. W odwrotnym ujęciu to twier-

dzenie jest jednak również zrozumiałe. Jak należy je pomyśleć? Jest to jedno z tych pytań, które postawiono, ledwie tylko ukazała się ostatnia *Krytyka*. Prowadzą one w głąb idealizmu niemieckiego i przekraczają jego obszar. I tak właśnie jak nowożytna filozofia prowadzi ku Kantowi, późniejsza od niego wychodzi.

2. Metoda krytyczna

Podobnie jak z perspektywy historii filozofii Kant jest centralnym punktem nowożytności, tak też z uwagi na swą metodę jest tym, kto po dzisiejszy dzień wywiera wpływ na bieg dyskusji. Jego metodą jest krytyka, rozróżnienie. Kto rozróżnia, musi to czynić na jakiejś podstawie. Co się dotyczy poznania, Kant zakłada, że ono w ogóle jest. Jako przykłady wymienia matematykę i fizykę (w tym czasie jest to oczywiście fizyka Newtona). Co się dotyczy filozofii praktycznej, Kant zakłada naszą świadomość, że jesteśmy istotami zobowiązanymi. Tę świadomość bądź wiedzy pewnej, bądź tego, że jesteśmy zobowiązani, analizuje Kant z uwagi na jej podstawowe struktury; nazywa je warunkami możliwości. Jego pytanie można więc sformułować tak: w jakich warunkach możemy wiedzieć, że coś faktycznie jest (*der Fall ist*), ewentualnie, że coś powinno być? Te warunki nie mogą być pomyślane jako zmienne. Zakładamy przecież, że suma kątów w trójkącie zawsze wynosi 180°. Warunki leżą u podstaw takich przekonań, muszą zatem mieć walor powszechnej ważności (obowiązują każdego) i konieczności. Kant nazywa je warunkami *a priori* w przeciwieństwie do wszystkiego, co empiryczne, a co nazywa on *a posteriori*.

Jeśli wiedza nie ma być tylko czystym mniemaniem, a przeciwnie – ma być wiedzą prawdziwą, to warunki możliwości tej wiedzy nie mogą być dane wiedzącemu podmiotowi skądkolwiek. Podmiot wiedzy musi mieć pewność co do tych warunków; muszą one należeć do niego samego. Nie mogą jednak leżeć w sferze arbitralności podmiotu, ponieważ mógłby on według własnych chęci zamieniać prawdziwe i fałszywe, dobre i złe. Muszą więc leżeć w podmiocie, o ile można w nim pomyśleć coś, co ma moc powszechnie wiążącą i jest konieczne. Czymś takim jest rozum, który zawsze i wszędzie zakłada siebie w każdym akcie podmiotu. Zaprzeczać może ten, kto ma rozum. A zatem także ten, kto neguje rozum, odwołuje się do niego. Korzystamy więc z rozumu jako z czegoś takiego, dzięki czemu możemy się ze sobą porozumiewać. Bierzemy go pod uwagę tak dalece, że nawet duchowych istot, które nie są ludźmi, np. aniołów lub Boga, nie możemy sobie wyobrazić inaczej niż jako istoty rozumne. Bez wspólnej bazy rozumu jakakolwiek komunikacja między takimi istotami i nami byłaby niemożliwa do pomyślenia.

Dlatego rozum jest wielkim tematem Kanta. Doszłoby jednak do całkowitego nieporozumienia, gdybyśmy ten rozum pomyśleli jako substancję, jako przedmiot postrzegalny duchowo na wzór przedmiotu materialnego. To, co możemy

w nas spostrzec, nie jest rozumem, co najwyżej naszym rozumnym myśleniem. Rozum to coś, co trzeba pomyśleć, gdy chcemy pojmować siebie jako istotę wiedzącą i działającą odpowiedzialnie. Tym samym rozum jest wytyczną i miarą. Kantowska *Krytyka* wydobywa to, co jest miarodajne, i odróżnia je od tego, co jest ukonstytuowane w naszej świadomości na podstawie tej miary. Metoda Kanta jest drogą prowadzącą ku temu, co w naszym myśleniu i działaniu możemy z całą pewnością wiedzieć. Ta wiedza nie może być dana, a zatem mieści się w człowieku, o ile jest on istotą rozumną.

Pytanie o rozum Kant podzielił na dalsze trzy pytania: co mogę wiedzieć, co powinienem czynić, na co mogę mieć nadzieję. Następne trzy podrozdziały zajmują się tymi pytaniami.

3. Co mogę wiedzieć?

Metoda Kanta ugruntowuje wiedzę i zarazem ją ogranicza. Rozum teoretyczny nie może zgłaszać roszczeń do poznania, jeżeli opuszcza pole doświadczenia; czyniąc to, popada w rojenia. A mimo to musi myśleć, przekraczając to pole, właśnie: myśleć. Raz jeszcze posłużymy się przykładem drzewa. Jeśli je postrzegamy, rozumiemy je w sposób oczywisty jako część, choćby też maleńką, całego kosmosu. Świata wszakże nie możemy empirycznie doświadczyć, a tylko tego jego wycinka, w którym się właśnie znajdujemy. Mimo to musimy pomyśleć myśl „świat”, Kant mówi „ideę świata”, abyśmy mogli odnieść do siebie nawzajem drzewo i najodleglejsze gwiazdy.

Kant zna trzy spośród tych idei: oprócz świata najpierw duszę, jedność wszystkich wewnętrznych, duchowych (*seelischen*) postrzeżeń, a następnie tę ideę, która jest pomyślana jako jedność duszy i świata. Tę jedność trzeba ująć myślowo nie tylko dlatego, że bez niej nie moglibyśmy odnosić niczego przestrzennego do tego, co duchowe (*Seelisches*), ale przede wszystkim z tej racji, że bez niej nie moglibyśmy pomyśleć działania wolnego, takiego, które nie wynika z prawidłowości przyrodniczych. Należy strzec się przed tym, by mając na uwadze tę ideę, nie myśleć niczego więcej niż tylko ową jedność. Kant nazywa ją tradycyjnym imieniem „Bóg”. Ta nazwa jednak łatwo wywołuje nieporozumienia, ponieważ zwykło przedstawiać się pod nią powszednie wyobrażenia, ukształtowane pod wpływem chrześcijaństwa. Takie podstawienie odebrałoby nam jednak szansę zrozumienia Kanta.

Idee mają znaczenie dla poznania, same wszakże nie są poznaniem, a tylko myślami. Są, po pierwsze, pojęciami, do których musimy odnosić nasze dane poznawcze, aby je uporządkować; po drugie, zaznaczają granice naszego poznania.

Te granice są zaznaczane w inny jeszcze sposób. Jeśli poznanie jest uporządkowaniem tego, czego doświadczamy w naocznym oglądzie, za pomocą kategorii, a zarazem jest rzeczą nieodzowną odnoszenie danych poznawczych do siebie wzajemnie, tak abyśmy dysponowali nie pojedynczymi poznaniem, ale ich spój-

nym związkiem, w którym potrafimy się rozeznąć, to poznanie jest naszym ludzkim osiągnięciem. Ludzie są omylni, błędzą. Ponieważ filozofia Kanta nie utrzymuje, że poznanie kieruje się według rzeczy, błąd można objaśnić w ten sposób, że do nowych poznań prowadzą albo nowe doświadczenia, albo dokładniejsze przemyślenie związków i zależności. W ich świetle dawne poznanie okazuje się błędne. Tym samym również nowe wyniki poznania zostały opatrzone zastrzeżeniem, że i one mogą być zastąpione jeszcze nowszymi. A że ten proces nie może być pomyślany jako zamknięty, stwarza też możliwość pomyślenia naukowego postępu. Jednocześnie wskazane zostały także granice naszej wiedzy teoretycznej; z jednej strony mamy niepodważalną pewność, a z drugiej strony możemy polegać na tym, co możemy z najlepszą wiedzą i czystym sumieniem stwierdzić. Podobnie postępujemy przecież, wchodząc na przykład do domu; polegamy na tym, że nie zapadnie się pod nami podłoga ani nie spadnie nam na głowę sufit.

4. Co powinienem czynić?

Z tej na koniec otwartej sytuacji poznania teoretycznego wynika, że nie ma ono głosu, kiedy chodzi o zobowiązanie. Tym samym zostaje całkowicie wyłączone z przemyśleń filozofii praktycznej. Oznacza to, że z filozofii praktycznej zostaje wyłączone doświadczenie, na którym opiera się każde poznanie teoretyczne. A zatem zobowiązania, jakie możemy pomyśleć w prawie i moralności, nie da się wyjaśnić na podstawie doświadczenia. Świadomość takiego zobowiązania zdaniem Kanta łączy się z jedyną swego rodzaju cechą charakterystyczną, a mianowicie – bezwarunkowością. Doświadczenia natomiast zawsze są uwarunkowane. Z doświadczeń można wyprowadzić reguły roztropności, ale nie obowiązanie, którego od każdego można by wymagać. Jednym z przykładów Kanta jest oszczędzanie na starość; oszczędzamy, choć nie wiemy, czy dożyjemy starości. Kto nie może liczyć na to, że osiągnie późne lata, nie wie, co począć z mądrą regułą oszczędzania na starość. Nie ma ona wiążącego charakteru, jaki przypisujemy np. regule szanowania życia naszych bliźnich.

Pytanie Kanta dotyczy tego, jak należy pojmować wiążące reguły, a dokładnie, jak należy pojmować najwyższą regułę, sprawiającą, że reguły należy rozumieć jako wiążące. Dwie rzeczy należy tu uwzględnić. Po pierwsze, najwyższa reguła wiążąca może nie mieć żadnej zawartości, bo wszelka zawartość dana jest w doświadczeniu. Taka reguła może zatem być tylko formalna. Po drugie, naszym życiem zawsze kierują reguły, obojętne, czy jesteśmy tego świadomi czy nieświadomi. Te reguły mają różny status. Regule np. troszczenia się o własne zdrowie jest podporządkowany szereg innych reguł: dbałości o osobistą czystość, o wystarczającą ilość ruchu, o powstrzymanie się od palenia itp. Reguły, którym podporządkowane są inne, Kant nazywa maksymami. W zakresie wzajemnych zachowań np. grzeczność byłaby taką regułą nadrzędną wobec szeregu konkretnych

regułę. Pytanie Kanta dotyczy tego, jak można sprawdzić, czy maksyma ma powszechną moc wiążącą. Potrzebna jest w tym celu reguła najwyższa, która, jak powiedziano, nie może mieć żadnej zawartości. Skoro nie może mieć żadnej zawartości, to pozostaje tylko formą, a jest nią samo to, że jest regułą (*Regelhaftigkeit*). Reguła najwyższa powinna konstytuować moc obowiązującą w odniesieniu do każdego. Tym samym konstytuuje prawność (*Gesetzlichkeit*), która zobowiązuje powszechnie. Najwyższa reguła nie orzeka zatem nic więcej, jak tylko to, że działanie wiążące jest działaniem prawnym. Tę regułę Kant nazywa imperatywem kategorycznym, nakazem, którego nie wolno nie spełnić.

Dla zrozumienia praktycznej filozofii Kanta jest sprawą ogromnej wagi, by pojąć, że imperatyw kategoryczny stanowi regułę służącą sprawdzaniu innych reguł, a mianowicie maksym. Nie można z niego niczego wydedukować ani wynioskować; można go tylko zastosować do innych reguł, aby przekonać się, czy są one z nim zgodne czy nie. W swej filozofii praktycznej Kant posługuje się tą samą metodą, którą posługiwał się w filozofii teoretycznej. Cofa się do warunków możliwości. Warunki trzeba założyć, ale nie wynika z nich nic.

Kant wielokrotnie formułował imperatyw kategoryczny. Najbardziej znane jest to sformułowanie, w którym dąży do uogólnienia maksymy: „Postępuj tak, aby maksyma twej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego” (*Krytyka praktycznego rozumu* cz. I, ks. I, rozdz. I, § 7). Brzmiąca tutaj surowość jest niemal nieludzka, ale wyraża się w niej coś przeciwnego. Powszechność prawodawstwa i tym samym determinacji woli jest tu postulowana po to, aby chciano tylko tego, co może akceptować każdy, każdy bez żadnego wyjątku. Formuła, która jednoznacznie wyraża tę myśl, brzmi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze jako celu, nigdy tylko jako środka” [*Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 62]. Ta formuła zmierza ku podkreśleniu powinności uznawania tak własnej, jak każdej innej osoby za cel sam w sobie, także i przede wszystkim wtedy, gdy spełnia się funkcję pośredniczenia, jak to zresztą najczęściej bywa w życiu. Powszechność tego nakazu jest więc merytorycznie tożsama z potrzebą uznania, że każda osoba jest sama w sobie celem. Tę właśnie myśl jako najpilniejszą sformułowali ojcowie ustawy zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec po doświadczeniach zbrodni Trzeciej Rzeszy: „Godność człowieka jest nietykalna”.

Raz jeszcze należy przestrzec przed często spotykanym nieporozumieniem. Maksyma powinna określać wolę. To wszakże w przypadku konkretnego działania wymaga dokładniejszej reguły, więc ostatecznie i ją trzeba w każdej konkretnej sytuacji stosować, uciekając się do władzy sądzenia. Determinacja woli staje się konkretnym czynem dopiero wtedy, kiedy wola znalazła swoją treść.

Nie w każdym przypadku oczywiście przeprowadza się takie refleksje *expressis verbis*, zapewne tylko w sytuacjach konfliktowych. – Widzimy więc, że często podnoszony zarzut formalizmu nie jest w stosunku do Kanta trafny.

Działanie usprawiedliwione w naszkicowanym przemyśleniu Kant nazywa obowiązkiem. To słowo stwarzało sposobność do nieporozumień. Nie tylko działanie moralne lub prawne, ale i polecenie władcy w języku niemieckim nazywa się obowiązkiem. A przy tym suponuje się, że władca poleca to, co słuszne. A to, jak wiadomo, nie każdy czyni i nie zawsze. Wielu spośród tych, którzy w imieniu państwa popełniali przestępstwa, powołuje się wykrętnie na to, że tylko spełniali swój obowiązek. To użycie słowa obowiązek nie tylko nie ma nic wspólnego z Kantowskim pojęciem obowiązku, ale i obraca je we własne przeciwieństwo. Według Kanta to, czym jest obowiązek, definiuje reguła wyprowadzona dzięki refleksji rozumu. Refleksja jest sprawą każdej rozumnej istoty, czyli człowieka, o ile przysługuje mu rozum. Od obowiązku przekonywania się samemu o swym obowiązku nie może być zwolniony nikt, chyba że odmawia mu się świadomości.

Świadomość obowiązku konstituuje się więc tylko w toku rozumnej refleksji. Rozum wyklucza samowolę; rozumna refleksja ma swe źródło w rozumie i jego prawach. Powtórzmy, że rozum nie jest substancją, a tylko tym, co musimy myśleć, kiedy pojmujemy siebie jako istoty działające. Za spełnienie obowiązku odpowiadają więc osoby, które go na siebie przyjmują. Nie można się przy tym powoływać na wyższe instancje, np. na Boga. Skąd więc – należałoby zapytać – wiem, że Bóg nakłada na mnie obowiązek czynienia dobra? Jeśli powołujemy się na to, że przecież wiadomo, iż Bóg jest dobry, to jednak pozostaje pytanie, skąd to wiemy. Jeśli odpowiedź brzmi, że z objawienia, to nadal pozostaje pytanie, jakie kryterium dobra przykładamy do tego objawienia, by można było je przyjąć jako przykazanie *dobrego* Boga. Jeżeli tego nie czynimy, to nieodpowiedzialnie wystawiamy się na możliwość diabelskiego pokuszenia. Wiemy, co jest dobre, nie tylko dzięki pojęciu Boga, ale i Boga poznajemy jako dobrego tylko za pomocą praktycznego rozumu. To on umożliwia nam i zobowiązuje nas, aby o Bogu myśleć bez zastrzeżeń jako o Bogu dobrym, słowami Kanta: jako o świętym. To myślenie jest niezbędne w praktycznej filozofii Kanta, skoro Bóg jest gwarantem spełnienia tego, co jest postulatem prawa moralnego.

Tego, że kryterium dobra i zła leży w rozumie i nie może być sprowadzone do jakiegoś wyższego autorytetu, dowodzi bezwarunkowość rozumu. Skoro nie podlega on żadnemu warunkowi, jego prawodawstwo jest wolne, tzn. autonomiczne. Człowiek, o ile jest rozumny, ma udział w autonomii rozumu; ten udział uzasadnia jego godność jako celu samego w sobie. Z drugiej strony człowiek jest podporządkowany prawodawstwu rozumu. Oczywiście, może on też działać przeciw prawu i na swój sposób je tłumaczyć, ale zarazem powołuje się na nie; żaden złodziej bowiem nie chce, by go okradziono, a morderca, by go zamordowano. Jeśli człowiek postępuje źle, czyni dla siebie wyjątek od prawa, samego prawa nie kwestionuje.

Kant rozróżnia dwa obszary ludzkiej praktyki, a mianowicie: moralność i prawo. W pierwszym przypadku wymagane jest nie tylko to, by determinacja woli

była zgodna z prawem, ale musi także dokonywać się w imię prawa, w drugim wystarczy, aby działanie było zgodne z prawem. Kantowski przykład wskazuje na kupca, rzetelnie obsługującego swoich klientów. Determinacja woli może wynikać z szacunku dla prawa, wtedy jest zarazem moralna; może jednak wynikać też z egoizmu, ponieważ kupiec wie, że rzetelna obsługa utrzymuje i zwiększa obroty – w tym przypadku działanie jest tylko zgodne z prawem, ale nie jest moralne. To rozróżnienie jest o tyle znaczące, że prawo zostaje ograniczone do czynów, a moralne usposobienie człowieka nie podlega osądzaniu. Jeśli dochodzi do takiej sytuacji – a znamy ją wszyscy z doświadczenia dyktatur – szerzy się donosicielstwo na temat przekonań. Ponieważ korumpuje ono życie, nie pytamy, co skłania kupca, by nas rzetelnie obsługiwał, jeśli tylko tak czyni.

Instancją, która sprawuje prawo, jest państwo. Z tego wynika, że państwo może opierać się tylko na autonomii rozumu. To uzasadnienie jest jedyną możliwością uchronienia państwa przed ideologiami. Dla nowoczesnego państwa, zmuszonego liczyć się z wielością światopoglądów i religii, autonomia rozumu stała się nieodzowna. Jeśli państwo utrzymuje więź z rozumem, a nie z religią lub światopoglądem, dysponuje zarazem kryterium pozwalającym mu powstrzymywać bezprawie, które przybiera postać światopoglądową lub religijną, lub karać je, jeśli nie może mu zapobiec. I odwrotnie: te religie i światopoglądy, które mogą rozumnie wyartykułować warunki, w jakich ludzie winni ze sobą prawnie współżyć, mają szansę drogą rozumnego przekonywania przekształcić te warunki w prawo stanowione. Kto np. chce Europy chrześcijańskiej, może do tego dążyć, przekonując ludzi, że życie Jezusa Chrystusa jest prawdziwym życiem. W tym celu jest mu potrzebne państwo neutralne pod względem światopoglądowym, i to nie tylko jako środek, który po osiągnięciu owego celu mógłby porzucić, ale jako aprioryczny warunek możliwości; tylko to państwo bowiem gwarantuje wolność religijną dla wszystkich obywateli. Poglądy Kantowskie bez wątpienia wykryształizowały się w Europie oświecenia – ale nie były całkowicie nowe. Już Tomasz z Akwinu poszukiwał rozumnego dialogu z tymi, którzy nie byli chrześcijanami – i dlatego napisał swą *Summa contra gentiles*. Na tej podstawie, że poglądy Kanta zostały sformułowane w obrębie kultury europejskiej, kultury oświecenia, można by sięgnąć do argumentacji, że formułowanie tych poglądów jako powszechnie zobowiązujących prowadzi ku walce kultur. Jednakże poglądy Kanta wymagają zrozumienia. Szerzyć je to tyle, co argumentować i przekonywać, przy czym podstawowym warunkiem jest wolność każdego partnera dialogu. Oświecenie także w XVIII wieku nie szerzyło się inaczej. Kto chce przekonywać, musi u partnera dialogu zakładać choćby minimum rozumu.

Słowo walka jest w tym kontekście zupełnie nie na miejscu. To słowo oznacza, po pierwsze, przewyciężenie siłą; o przewyciężenie chodzi nawet we zawodnictwie sportowym, skoro również tam przemoc wyznacza się granice. Kto natomiast chce oświecać, musi przekonywać. Oświecenie, zgodnie ze słynnym

artykułem Kanta, nie jest stanem, ale zadaniem, i to takim, które musi być rozwiązywane dopóty, dopóki istnieją ludzie. Sam slogan o walce kultur jest sofistyczny, ponieważ suponuje walkę tam, gdzie nie można walczyć, jeśli chce się odnieść sukces polegający na tym, że się kogoś przekonało. Nawet jeśli po to, żeby dyskutować, trzeba złamać przemoc, która nie dopuszcza do swobodnej dyskusji, może to być sensowne tylko wtedy, gdy jest to czyn ze wszech miar pożądany. Autor doświadczył tego w 1945 roku.

5. Na co mogę mieć nadzieję?

Kiedy swego czasu zbrodnicze reżimy zostały pozbawione władzy albo kiedy przed piętnastoma laty upadł mur berliński, ożywiły się nadzieje. Dotyczyły wielu spraw, ale także życia w warunkach sprawiedliwego prawa i pod władzą sprawiedliwie rządzących. Kant artykułuje takie nadzieje, kiedy rozmyśla nad historią. Ludzie – niekiedy wbrew własnym skłonnościom – muszą i chcą ze sobą współżyć, toteż należy znaleźć taki modus współżycia, który to umożliwia, a mianowicie taki, że każdy człowiek zostanie uznany za cel sam w sobie, inaczej mówiąc, jako wolna istota. Ten modus to prawo, przy czym Kant nie ma wątpliwości, że prawo stanowione nie jest *eo ipso* prawem idealnym. Prawo w państwach jest zawsze zagrożone, póki stosunki między tymi państwami są oparte na bezprawiu. Zdaniem Kanta temu niebezpieczeństwu może zapobiec tylko sprzymierzenie państw prawa. Choć ONZ nie jest w stanie sprostać temu wyobrażeniu, można jednak słusznie uznać tę organizację za krok we właściwym kierunku. Także dążenia do politycznego zjednoczenia Europy z perspektywy filozofii Kanta (jak zresztą z każdej perspektywy) nastroją optymistycznie. Kto w Polsce i pozostałych krajach kandydujących do Zjednoczonej Europy głosował za przystąpieniem i kto w „starych” krajach wyrażał z takiej decyzji zadowolenie, ten przybliżał realizację nadziei Kanta, nawet jeśli o nim nie słyszał. W swej filozofii historii Kant zastanawiał się nad tym, co nam nie tylko umożliwia dalsze życie, ale i życie w wolności. Na szczęście, mimo wielu kroków wstecz, ludzkość postępuje tą drogą.

Kantowska historiozofia nie jest konstruowaniem nieuchronnego biegu historii. Kant określa tylko nieodzowne warunki, które pozwalają współżyć w pokoju i wolności, jeśli się chce żyć możliwie najlepiej. Wskazuje na silne impulsy tkwiące w ludzkiej naturze i popychające w tym kierunku. Dostrzega jednak, że trzeba determinacji woli, by te warunki zostały spełnione. O tyle historia jest otwarta. Ma ona jednak cel, który należy sformułować jako aprioryczne przekonanie, a mianowicie związek narodów jako państw prawa, gwarantujący pokojowe współżycie ludzi. Jest to cel osiągalny.

Tego celu nie wolno lekceważyć, przeciwnie, trzeba go cenić bardzo wysoko. Ale przeceniać też nie należy. W granicach ludzkich możliwości bowiem leży tylko stan prawny. Działanie zgodne z prawem nie jest jednak jeszcze działaniem mo-

ralnym, ponieważ nie musi być podejmowane w imię zachowania prawa. Stan prawny nie usuwa złego postępowania. Może tylko – wypada mieć taką nadzieję – zapobiegać krzywdom lub przynajmniej je ograniczać. Usunąć krzywd nie potrafi.

Definiując złe postępowanie, za punkt wyjścia Kant przyjmuje prawo. Prawo – jak wskazuje przykład praw przyrodniczych – odnosi się do wszystkich przypadków. Skoro więc prawo moralne odnosi się do wszystkich przypadków, to jego naruszenie wskazuje, że nie zostało włączone do determinacji woli właśnie jako obowiązujące w każdym przypadku. To naruszenie wszakże wskazuje, że wola nie jest dobra. W jaki sposób, skoro jest zła, może się stać dobra, jaką przecież być powinna? Jeżeli dobro jest włączeniem prawa jako prawa do determinacji woli, to sama tylko osoba może zmienić swoją determinację woli. Taka zmiana – mówiąc słowami Kanta – jest rewolucją w usposobieniu, czyli odrodzeniem. Nie sposób wprawdzie cofnąć już raz uczynionego zła; jeśli jednak jakaś osoba nie chce siebie wciąż od nowa z tego powodu potępiać, lecz chciałaby przejść do dobra, co przecież zrobić powinna, to trzeba przemyśleć możliwość wybaczenia dawnego zła. Kant dostrzega taką możliwość w woli Boga, który widzi, jak w nieskończoności życia – wykraczającego poza życie ziemskie – zanika zło przy odpowiedniej rewolucji woli. Zarazem jasno pojmuje, że takie nawrócenie się oznacza wysiłek woli, do jakiego człowiek o własnej mocy nie jest zdolny. Własny czyn jest jednak bezwarunkowo konieczny, jeśli dana osoba zechce go w poczet własnych zasług zaliczyć, a Bóg jako sprawiedliwy sędzia zechce jej ów czyn uznać. Pomoc zatem, w języku religii zwana łaską, musi być tak pomyślana, aby nie niweczyła wolności i nie zastępowała czynu osoby, lecz go umożliwiała. Z uwagi zatem na zachowanie wolności osoby i tym samym dla dobra osoby łaska nie może być uświadamiana. Osoba ta jednak może mieć nadzieję na łaskę. Tym samym Kant zamyka drogę wszelkiemu marzycielstwu i stawia człowieka w obliczu jego odpowiedzialności. Filozofia religii Kanta należy do najtrudniejszych aspektów jego dzieła, ponieważ podejmuje on tu argumentację bardzo subtelnie różnicującą. Przy powierzchownej lekturze łatwo o nieporozumienie, że stawia on wyłącznie na wolność woli i potępia uciekanie się do środków łaski. Jego teoria ujmuje jednak łaskę w ten sposób, że nie zastępuje ona wolności, a tylko ją umożliwia. Tutaj, podobnie jak w całym dziele, Kant jest myślicielem wolności.

6. Z czego mogę czerpać niezmaconą przyjemność?

Takiego pytania Kant sam nie sformułował. Jednakże odpowiedzi na nie udzielił i to w *Krytyce władzy sądzienia*. Odpowiedź jest prosta: z tego, co piękne i wzniosłe. Ta przyjemność jest niezmacona, ponieważ nie ma złych następstw, jakich wprawdzie uciechy pociągają za sobą nie muszą, ale mogą. Ta przyjemność jednak jest niezmacona przede wszystkim dlatego, że będąc powszechnym upodobaniem, nie powoduje zawiści. Pretenduje ona zatem do roli upodobania po-

wszechnego. Róża, która mi się podoba, może podobać się każdemu – i nie maleje przez to ani moja przyjemność, ani przyjemność innych osób, a nawet jeszcze się zwiększa. Jeśli jednak ktoś chciałby posiąść różę tylko dla siebie, to wówczas od kontemplacji piękna przechodzi w obszar praktyki. Tam może rodzić się zawiść.

Wielkim sukcesem Kantowskiej *krytyki estetycznej władzy sądzenia* jest przedstawienie dowodu, że sądy o pięknie i wzniosłości stanowią szczególny rodzaj sądów, inny niż sądy teoretyczne i praktyczne. Przed Kantem włączano piękno do teorii lub praktyki. Dopiero Kant uzasadnił filozoficznie odrębność tego, co estetyczne. Uczynił to, odróżniając sąd estetyczny od sądu teoretycznego i praktycznego. Nie możemy mówić o tym obszerniej; wystarczy jednak, że wymienimy to osiągnięcie Kanta.

7. Oddziaływanie

O filozofii Kanta dyskutuje się dziś jak świat długi i szeroki – oczywiście, jak zawsze o filozofii – w sposób kontrowersyjny. Niezwykła jest kariera, którą filozofia Kanta zrobiła w obrębie katolicyzmu. Za życia Kanta jego filozofia znalazła uznanie na południu Niemiec, zwłaszcza dzięki zakonowi benedyktynów. W toku XIX wieku jednak, kiedy to Kościół katolicki ku własnej szkodził się przed myślą nowożytności, popadła w infamię i trafiła na indeks. Sytuacja zmieniła się dopiero w drugiej połowie XIX wieku, w Niemczech przede wszystkim dzięki działalności sekcji filozoficznej Towarzystwa Görresa, czyli Towarzystwa, które uczeni katolicyści założyli w 1876 roku, przeciwdziałając Bismarckowskiej polityce ucisku. Max Müller, Hermann Krings i Hans Michael Baumgartner utworzyli tę sekcję oraz jej organ publicystyczny, „*Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*”, którego wydawcami byli wszyscy trzej, na myśl nowożytną, zwłaszcza na Immanuela Kanta. To otwarcie się dostarczyło istotnych impulsów dla podjęcia wątku wolności.

Po śmierci Kanta Schelling był jedynym z jego wielkich następców, który poświęcił mu wspomnienie pośmiertne. Mieści on filozofię Kanta w znamienym dla nowożytności ruchu wolnościowym. Politycznym sygnałem tego ruchu była Wielka Rewolucja Francuska, za którą Kant, chociaż potępiał *terreur*, opowiadał się jeszcze wtedy, kiedy niemieccy intelektualiści już się przeważnie od niej odwrócili. Schelling buduje paralelę między filozofią Kanta i Rewolucją Francuską:

Dostrzegając w tym szczególne zrządzenie, niektórzy z jego pełnych entuzjazmu zwolenników podziwiali spotkanie się ich zdaniem *tych dwu jednakowo ważnych rewolucji*, bez zastanowienia nad tym, że to jeden i ten sam od dawna ukształtowany duch, dostosowując się do odmienności narodowej i okoliczności, stworzył sobie ujście tam w realnej, a tu w idealnej rewolucji. (*SW* VI, 4)

Two Centuries of Immanuel Kant's Philosophy (1804–2004)

Arguably Kant's most important achievements have been (i) his critical method, (ii) his answer to the questions: What can I know?, (iii) What Ought I to do?, (iv) What can I hope for?, (v) How can I find undisturbed happiness? These are also the problems on which the author has focused. In the first place he emphasises the distinction introduced by Kant between thought and perception, which in itself was a consequence of Kant's belief that our knowledge arises from two different sources, and thought without perception is empty, while perception without mental contents is blind. This is an occasion for the author to highlight the active role of the intellect in cognition and to show that human knowledge is limited to the cognition of phenomena rather than things in themselves. The author explains subsequently what is the origin and role of the categories, concepts and ideas in Kant's system of transcendental idealism. Along with the problems of theoretical philosophy he also deals with some issues of practical philosophy (autonomy, rationality, the formal ethics of obligation), and religion. He also shows why when carrying out the project of transcendental idealism Kant was obliged to recognise the a priori character of fundamental rules and laws. Finally the question of Kant's moral postulates is discussed. Man should treat another man always as an end in itself, and never only as a means, political society should be based on just laws and should be governed with fairness by its rulers, happiness is to be found in what is sublime and beautiful. The author pints out in this context how Kant's philosophy has influenced Catholic philosophical thought of the 19th century (Mueller, Krings, Baumgartner).