

Maciej Sawicki

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

O myśleniu historycznym w filozofii Immanuela Kanta

Wprowadzenie

Wydaje się, że jednym z głównych problemów w odczytaniu prac Immanuela Kanta jest oddzielanie tego, co jest filozoficznie „istotne”, od tego, co jest „nieistotne”, czyli historyczne. Zwykle takie sztuczne rozróżnienie za istotne przyjmowało trzy Kantowskie *Krytyki*, podczas gdy inne teksty, które zostały wydane w czasie przed- i pokrytycznym, zdawały się być raczej jedynie wyrazem pseudofilozoficznej fantazji. Marek Siemek w swych wykładach opowiadał się przeciwko wybiórczemu traktowaniu myśli królewieckiego filozofa, podkreślając jednocześnie współczesne tendencje do odchodzenia od abstrakcyjnej formy recepcji:

Czymś innym jest jego [Kanta – przyp. M. S.] filozofia krytyczna, transcendentna, filozofia »prawdziwa«, a zupełnie czymś innym są »hobbystyczne« zainteresowania innymi kwestiami. Tak to przynajmniej interpretowano [...] Dziś wiemy już, że właśnie u Kanta tak nie jest, że filozofia społeczna, polityczna, filozofia dziejów odgrywa w jego myśli transcendentnej bardzo ważną rolę i ten tradycyjny obraz Kanta też uległ modyfikacji.¹

Uważam, że warto – choćby marginalnie – przyjrzeć się argumentom ciągnącym na recepcji Kantowskiej myśli, których konsekwencją było wyrzucenie elementu historii poza zakres zainteresowań filozofii krytycznej. Mieczysław Gromiec podjął się na np. zbadania źródła tej relacji między filozofią a historią w artykule *Historiozofia i myśl polityczna Kanta a schematy interpretacyjne*, gdzie postawił tezę, że

[...] za największą deformację wizerunku Kanta-filozofa i kantyizmu historycznego jest odpowiedzialny neokantyzm, a ze stanowiska naszej [historycznej – M.S.] problematyki – specjalnie tzw. szkoła marburska.²

¹ M. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 376; zob. też s. 201.

² M. Gromiec, *Historiozofia i myśl polityczna Kanta a schematy interpretacyjne*, „Człowiek i Światopogląd”, 1974, nr 4, s. 188.

Uboga literatura poświęcona historiozofii jest najczęściej rezultatem schematu interpretacyjnego, który pomija problematykę historyczną na zasadzie domniemanej negatywności autora w stosunku do przedmiotu³. Między innymi okolicznościowość tych prac była jedną z przesłanek bagatelizowania tekstów historycznych. Wspomina się więc np. anegdotycznie, że gdy Kant dostał od wydawcy zadanie zrecenzowania *Myśli o filozofii dziejów* Herdera, to podjął się tego z wielkim oporem. Według M. Gromca wśród argumentów na rzecz znikomości filozoficznego znaczenia prac historycznych przemawia też „fakt, że autor sam mówił o nich lekkim tonem”⁴. Ponadto, niekiedy wręcz utrzymywano, że teksty historiozoficzne pochodzą „z okresu starczej zgrzybiałości filozofa”⁵, co miało niejako dyskredytować ich ważność dla krytycznej filozofii.

Niniejszy esej jest próbą określenia znaczenia i miejsca, jakie należy przyznać historii w stosunku do centralnych zagadnień filozofii Kantowskiej. W moich rozważaniach z jednej strony zarysuję wielość tych wątków w myśleniu Kanta o historii, z drugiej zaś ich rozmach oraz głębię. Motywem przewodnim tekstu jest jednak nie tylko nastawienie na rekonstrukcję systemu historiozoficznego, albowiem, o ile będzie to możliwe, spróbuję również zaznaczyć pewne momenty krytyczne, które daje się zauważyć w myśleniu historycznym królewieckiego filozofa.

W punkcie wyjścia (1), który stanowi niejako prolegomena dla dalszych rozważań, pokazane zostanie myślenie o dziejach na gruncie niemieckiej kultury językowej w XVIII w. Następnie (2) podejmę się przybliżenia historiozoficznych aspektów Kantowskiego pytania o człowieka w kontekście problemu rozumności i historii, aby na ich podstawie (3) podjąć się badania splątanej relacji niewinności rozumu i winy ludzkiej, której następstwem jest pewnego rodzaju poczucie cierpienia. Na koniec zobaczymy, jak negatywny element rozumu w historii (4) ostatecznie oddzieli od siebie dzieje nauki (5) od dziejów praktyki (6).

Jak możliwe są dzieje?

Jednym z warunków możliwości filozoficznej pracy Immanuela Kanta, pozostającym w związku z problemem historyczności, była pewna zmiana w praktyce językowej na gruncie niemieckim. Badacze przedmiotu bardzo często wskazują na zasadniczy fakt, iż geneza pojęcia „dziejów” (*Geschichte*) w ich nowoczesnym rozumieniu sięga czasów bardzo bliskich Kantowi. Reinhard Koselleck np. zauważa, że był to właściwie czas, gdy pojęcie dziejów zmieniło znaczenie myślenia historycznego praktycznie na całym obszarze niemieckojęzycznym:

³ *Ibidem*, s. 186.

⁴ *Ibidem*, s. 187.

⁵ *Ibidem*.

Zadomowione od dawna obce słowo »historia«, oznaczające głównie relację, opowiadanie o tym, co minione, a przede wszystkim nauki historyczne, uległo w trakcie XVIII stulecia coraz energiczniejszemu wypieraniu przez słowo „dzieje”. Odwrót od „historii” i zwrot ku „dziejom” dokonał się ok. 1750 r. ze statystycznie mierzalną gwałtownością. „Dzieje” oznaczają jednak prymarnie zdarzenie lub ciąg sprawczych albo biernie doświadczanych działań; wyraz ten odnosi się raczej do tego, „co się działo”, a nie do relacji o tym.⁶

W rzeczywistości pojęcie dziejów jako „kolektywna liczba mnoga” (Koselleck) umożliwiło nieskończony zbiór różnych odniesień – myślenia, działania, doświadczenia itd. – warunkując równocześnie temporalną całość, w którą te elementy mogłyby zostać wpisane.

Historycy pojęć wskazują, iż dopiero Kant nadał słowu „dzieje” wymiar pojęcia, którego znaczenie stało się właściwie filozoficzne⁷. Wedle rzeczników tego stanowiska królewiecki myśliciel odróżnił pojęcie „historii” (*Historie*), nakierowanej przede wszystkim na empiryczne badanie przeszłości, od pojęcia „dziejów” (*Geschichte*), których badanie było filozoficzne, a dotyczyło w równiej mierze przeszłości, jak terażniejszości i przyszłości. Warto jednak pamiętać, że myśliciel podejmował się przybliżenia przedmiotu dziejów w wielu różnych pracach, jak i w różnych momentach rozwoju swej filozofii. W okresie „przedkrytycznym” pojęcie dziejów odniósł przede wszystkim do całości procesów naturalnych, jak np. w tekście *Ogólna historia przyrody i teoria nieba (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels)* z 1755 r. Okres „krytyczny” wiąże pojęcie dziejów ściśle z rozumem, czego potwierdzeniem jest ostatni rozdział drugiego tomu pierwszej Krytyki pt. „Dzieje czystego rozumu” (*Geschichte der reinen Vernunft*)⁸. W okresie „pokrytycznym”, obok szeregu pism poświęconych explicite problematyce historycznej, pytanie o możliwość dziejów pojawia się w pracach, takich jak np. *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*⁹ czy *O pedagogice*¹⁰.

Lecz zgodnie z filozoficznym przesłaniem *Krytyk*, jak również prac późniejszych, badanie rozumności w obliczu pytania o historię było nierozzerwalnie związane z wieloaspektowością rozwoju możliwości człowieka¹¹, stąd też będzie nas ono interesować w przypadku korespondencji tekstów z okresu „krytycznego” z późnymi pracami Kanta.

⁶ R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 86.

⁷ M. Siemek, *Filozofia transcendentálna a dialektyka*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 41.

⁸ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 596-600.

⁹ Zob. *idem*, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.

¹⁰ Zob. *idem*, *O pedagogice*, przeł. D. Sztobryn, Wydawnictwo Dajas, Łódź 1999.

¹¹ Taka była teza Michała Pielaka, który argumentował, iż „sposób problematyzowania dziejów wynika u Kanta nieuchronnie z jego ogólnej koncepcji człowieka” (M. Pielak, *Filozoficzne podstawy Kantowskiej koncepcji dziejów*, „Annales UMCS”, Sectio I, 1977, t. II, s. 52).

Czym jest człowiek?

Jak wiadomo, słynne trzy pytania Kanta postawione w *Krytyce czystego rozumu*: co mogę wiedzieć?, co powinienem czynić?, czego mogę się spodziewać?¹², stanowiące zakres zainteresowania filozofii krytycznej, okazały się niewystarczające. Czwarte pytanie, pytanie o człowieka, mimo że pojawiło się otwarcie w wykładach z logiki¹³, musiało jednak nurtować filozofa wcześniej. Jego ciężar zapewne dał o sobie znać podczas wykładów z antropologii, które Kant prowadził w latach 1772–1773 i 1795–1796. W niniejszych rozważaniach interesuje mnie jednak nie tyle faktyczność narodzin pytania o człowieka, co jego konieczność – czy może raczej powinność – wewnątrz projektu systemu. Niewątpliwie sposób analizy pytania o *animal rationale* filozof podjął za Arystotelesowskim podziałem pracy ludzkiego ducha na *theōriā*, *praxis* i *poiesis*. Zarys granic każdej z tych dziedzin Kant zaprezentował kolejno w *Krytyce czystego rozumu*, *Krytyce praktycznego rozumu* oraz w *Krytyce władzy sądenia*. W wydanej później *Antropologii* królewiecki filozof jeszcze raz powrócił do Arystotelesa, którego kategoryzacja bytu człowieka *in potentia* i *in actu* posłużyła jako przesłanka dla określeń *animal rationabile* i *animal rationale*.

Choć celem Kantowskiego pytania o *animal rationale* było ukazanie trzech pytań z *Krytyki czystego rozumu* w nowym – historycznym – świetle, dwuznaczność pytania o człowieka pozostawała jednak ciągle aktualna. Kiedy bowiem Kant opublikował *Antropologię w ujęciu pragmatycznym*, dla wielu jego czytelników stało się to pewnym złowieszczym znakiem. Odtąd aksjomat „przedustawnej harmonii rozumu” zagubił się gdzieś w głębiach chorobliwości natury ludzkiej¹⁴. Niebezpieczeństwo tej choroby zdiagnozował Johann Wolfgang Goethe, który w liście do Friedricha Schillera z 19 grudnia 1798 r. pisał:

Antropologia Kanta ma dla mnie dużą wartość, a w przyszłości będzie miała jeszcze większą, jeśli będę się nią cieszył wielokrotnie w małych dawkach, ponieważ w całości, tak jak ona wygląda, nie jest pokrzepiająca. Z tego punktu widzenia, człowiek postrzega siebie zawsze w stanie patologicznym.¹⁵

Można by więc powiedzieć, iż znaczenie patologii wspomnianej przez poetę wyznacza zarazem pewną zmianę stosunku do pojęcia racjonalności. W świetle czystego rozumu racjonalność mogła być oparta na dwóch niepodważalnych fun-

¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 548.

¹³ I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszekiewicz, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2005, s. 37.

¹⁴ Ewa Wolicka opisała ten problem następująco: „Analizy antropologiczne doprowadziły krytyczny umysł do wniosku, że ludzka natura nosi nieusuwalne znamię pierwotnego skażenia, zarówno w aspekcie zmysłowo-emocjonalnej słabości egoizmu i – co ważniejsze – niepojętej deprawacji woli i władzy sądenia (sumienia)” (*idem*, *Rozważania wokół Kanta. Prolegomena do filozofii kultury jako krytyki władz podmiotu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 229).

¹⁵ Cyt. za L. Kusiak, *U źródeł współczesnej filozofii człowieka. Kant i Nietzsche*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Krakowie, Kraków 2007, s. 19.

damentach: matematycznym przyrodoznawstwem i nauce o moralności. Natomiast wraz z pojawieniem się pytania o człowieka dwie sfery czystego rozumu schodzą na plan dalszy, aby ustąpić wytwórczości, która staje się fundamentalnym rysem *animal rationale*. „Człowiek”, jak powiadał filozof, „jest jedynym zwierzęciem, które musi pracować”¹⁶. Pojęcie rozumności pracy twórczej tkwiło również u podstaw eksperymentu naukowego, którego nowy sens rozwinął Kant we wczesnym dziele pt. *Ogólna historia przyrody i teoria nieba*: „Dajcie mi materię a zbuduje wam z niej świat, to znaczy: Dajcie mi materię, a pokażę wam, jak z niej powstał świat”¹⁷. W istocie dzieje ludzkiego rozumu stają się zatem historią *homo faber*, zaś jego praca twórcza wyznacza pole możliwego myślenia o ludzkim *ratio*¹⁸.

Zasadniczo Kantowskie myślenie o dziejach wywodzi się z refleksji nad warunkami możliwości projektu relacji międzyludzkich, którego plan architektoniczny człowiek odnajduje w swoim własnym rozumie¹⁹. W tym punkcie można dostrzec niezgodę filozofa na uznanie faktycznych określeń aktualnego stanu ludzkiego bytowania, które może się przejawiać jako „gospoda”, „więzienie”, „dom wariatów”, „dół kloaczny”²⁰ czy „dom błaznów”²¹. Kant bowiem wierzył, iż każda z tych metafor przedstawia tylko pewną możliwość świata życia, lecz samorzutnie działający rozum może ją zmienić. W *Antropologii* filozof wyraził jasno swoje autopoietyczne przekonanie w słowach, iż „całe życie człowieka rozumnego jest sztuką”²². Ostatecznie dla rzeczywistej egzystencji *animal rationale* pytaniem pozostawała wartość danego sposobu bytowania²³.

Świadomość i ból

Według Kanta człowiek pytający o warunki własnego bytu zaczyna sobie uzmysławiać, iż z jednej strony są one niezadowolające dla rozumu, z drugiej zaś, że

¹⁶ I. Kant, *O pedagogice*, s. 70.

¹⁷ Cyt. za: Z. Kuderowicz, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000, s. 149. Podkreślenie autora.

¹⁸ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000.

¹⁹ E. Wolicka, wbrew tradycyjnym polityczno-prawnym interpretacjom, ukazuje inne rozumienie pojęcia „państwa celów”, w którym widzi pewne antycypacje Heideggerowskiego egzystencjału „projektu” (Zob. *idem*, *op. cit.*, s. 169).

²⁰ Zob. I. Kant, *Koniec wszystkich rzeczy*, przeł. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 156.

²¹ Zob. *idem*, *Wznowione pytanie. Czy ludzki rodzaj stale zmierza ku temu, co lepsze? (Fragment krakowski)*, przeł. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Rozprawy z filozofii historii*, s. 223.

²² I. Kant, *Antropologia...*, s. 237. Na egzystencjalne znaczenie twórczości w filozofii Kanta wskazywał Żelazny w jednym ze swoich komentarzy: „Życie ludzkie przestaje być dziełem przyrody, staje się swym własnym dziełem, produktem własnego wysiłku, pierwszym fenomenem świata kultury” (M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2001, s. 241).

²³ Leszek Kusiak pisał w związku z tym: „Wydaje się więc, że bycie człowiekiem nie jest jednoznacznie zdefiniowane, że obejmuje ono cały szereg możliwości, które nie są równie wartościowe” (L. Kusiak, *op. cit.*, s. 25-26).

dzięki swojemu rozumowi może je zmienić na lepsze. Znaczenie tej możliwości filozof wyraził w pierwszej *Krytyce* pisząc, iż „od rozumu musi pochodzić wszelka poprawa, do jakiej jest zdolny stan człowieczy”²⁴. Zrozumienie tego faktu, że człowiek żyje w warunkach, które może zmienić, ale się tego nie podejmuje, ostatecznie wprowadza rozum ludzki w pewien stan niezadowolenia z siebie. W istocie jest to następstwem tego, iż rozum sam w sobie jest czysty i niewinny, podczas gdy człowiek znajduje się w stanie zawinionej niedojrzałości²⁵. W *Religii w obrębie czystego rozumu* Kant powrócił do tego motywu winy i świadomości, gdzie ukazana została ich źródłowa relacja: „Ta pierwotna wina, która jest w ogóle wcześniejsza od wszelkiego czynionego kiedykolwiek dobra, jest właśnie tym, co rozumieliśmy pod pojęciem radykalnego zła”²⁶. Stąd też „pierwotna wina” pozostaje w związku z refleksyjnym stosunkiem człowieka do siebie jako istoty myślącej, która afirmuje radykalne zło, odrzucając możliwość rozumności.

W obliczu ograniczeń rozumu królewiecki filozof wyrażał jednak nadzieję, iż braki użycia rozumu mogą być przezwyciężone na drodze, jaką jest Oświecenie. Kantowskie pojęcie rozwoju rozumności kładło akcent nie tylko na proces społeczny będący krytyką *status quo*, jak chciało większość ówczesnych filozofów, ale również na indywidualny akt odwagi myślenia, dlatego za oświeceniowe hasło przewodnie wybrał Kant słowa Horacego: „*Sapere aude!*”²⁷. Odkąd odwaga w posługiwaniu się własnym rozumem jest heroicznym etosem²⁸, dzieje człowieka stają się zarazem walką o jego własny rozum. Niekiedy podkreśla się wręcz, że to pojęcie heroicznego rozumu w jego stawaniu jest znamieniem romantycznej erotyki, w której ukazuje się zarówno winę braku rozumności oraz możliwość jej odpokutowania²⁹. W tym sensie trzy *Krytyki* Kanta stanowią wyzwanie, co jest jednocześnie wezwaniem do samodzielnego myślenia. Podobnie w eseju *Czym jest Oświecenie?* filozof piętnował później osoby, które zamiast radzić się swojego rozumu, wolą radzić się duchownych, prawników czy lekarzy. Krytyczne wyzwanie powróciło również w ostatnim wydanym za życia Kanta tekście pt. *Spór fakultetów*, w którym wyzwał na pojedynek wydział teologiczny, prawniczy i medyczny³⁰.

Wraz z uświadomieniem sobie własnej winy, jaką jest brak odwagi użycia rozumu, człowiek zaczyna odczuwać pewien metafizyczny ból związany z upada-

²⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 493.

²⁵ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: Czym jest Oświecenie?*, przeł. T. Kupś, [w:] *idem*, *Rozprawy z filozofii historii*, s. 44.

²⁶ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, [w:] *Dzieła zebrane*, t. V, przeł. A. Bobko, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 72.

²⁷ Te dwa kierunki w Kantowskim pojęciu Oświecenia podkreślał Michel Foucault: „Należy zatem traktować Oświecenie zarazem jako proces, w którym człowiek uczestniczy zbiorowo, oraz jako akt odwagi, którego trzeba dokonać samemu” (*idem*, *Czym jest Oświecenie?*, [w:] *idem*, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000, s. 279).

²⁸ E. Wolicka, *op. cit.*, s. 81.

²⁹ Zob. Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton 1989, s. 15-19.

³⁰ Zob. I. Kant, *Spór fakultetów*, [w:] *idem*, *Dzieła zebrane*, t. V.

niem w historię. Źródła tego wyobrażenia historii rozumu wydają się nawiązaniem do biblijnego motywu cierpienia i poznawania, który pojawia się u filozofa jako pewne *a priori* bólu³¹. W istocie ten motyw łączy się z niepokojącym dylematem ujęcia zagadki początku: historii i rozumu. Zagadnienie to podjął Kant w tekście *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, w którym próbował pogodzić inspiracje biblijne z ideą oświeceniowego naturalizmu. Jak autor stwierdził, przebudzenie rozumności było dla człowieka bolesne, gdyż rozum „rozpoczął już swą aktywność i tak, jaki był słaby, wszedł w konflikt ze zwierzęcością oraz całą jej potęgą”³². Dlatego właśnie z pierwszego przeblýsku rozumu

[...] musiało wyniknąć zło, a co gorsza, wraz z postępującym kultywowaniem rozumu – także wady całkowicie nieobecne w stanie niewiedzy, czyli niewinności. W aspekcie moralnym pierwszy krok poza ów stan był więc upadkiem; w aspekcie fizycznym skutkiem tego upadku był ogrom nieznanego dotychczas życiowego zła, czyli kara.³³

Oczywiście, przywołanego fragmentu nie należy odczytywać jako opisu faktu historycznego, lecz jako historię każdego rozumu, albowiem jego bolesny upadek w historii będzie w niej stale powracać. Yirmiyahu Yovel podkreślał w swym fundamentalnym studium, iż jest to spowodowane skończonością rozumu, która przejawia się w tym, iż „rozum musi nieuchronnie cierpieć z racji przepaści pomiędzy jego ograniczoną potencjalnością a aktualnymi artykulacjami”³⁴. Niepsychologiczne znaczenie tego bólu filozof podjął również w *Antropologii*, gdzie zwrócił uwagę, iż „[k]ażde zadowolenie musi [...] być poprzedzone bólem. Ból jest zawsze pierwszy”³⁵. Zasadność tej niepsychologicznej interpretacji będzie potwierdzać znaczenie cierpienia ukazanego wcześniej w pracy wszystkich trzech władz ducha ludzkiego, którymi są: intelekt, rozum, władza sądenia.

Cierpienie intelektu jest faktycznym następstwem metafizycznych sporów oraz możliwości krytyki. Paradigmatycznym przypadkiem tego bólu jest transcendentne kierowanie się ku pytaniom dotyczącym duszy, świata i Boga. W tym sensie cierpienie w teoretycznym użyciu rozumu pojawia się wraz z samym aktem poznawczym, wykraczającym poza granice możliwego doświadczenia, co filozof uzmysławiał nam poprzez ukazanie sporów pomiędzy dogmatykami i sceptykami:

Na polu czystego rozumu nie ma więc właściwej polemiki. Obie strony [tj. dogmatycy i sceptycy – M.S.] są więc szermierzami zadającymi ciosy w powietrze, którzy biją się ze swoimi cieniami, wychodzą bowiem poza przyrodę, gdzie dla ich dogmatycznych chwytów nie ma nic, co by dało się uchwycić i utrzymać. Niechże

³¹ Pojęcie *a priori* bólu (*Schmerz-Apriori*) jest autorstwa Petera Sloterdijka (zob. *idem, Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008).

³² I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. M. Żelazny, [w:] *Rozprawy z filozofii historii*, *op. cit.*, s. 74.

³³ *Ibidem*. Podkreślenie autora.

³⁴ Y. Yovel, *op. cit.*, s. 14.

³⁵ I. Kant, *Antropologia...*, s. 161.

sobie zdrowo walczą. Cienie, które przerabują, zrastają się na nowo w mgnieniu oka, jak bohaterzy w Walhalli, by móc się ponownie zabawiać bezkrawowymi walkami.³⁶

Niemniej można zauważyć, iż bolesne pozostaje również nastawienie krytyczne, gdyż tematyzowanie doświadczenia nigdy nie zaspokoi ciekawości rozumu.

Podobnie w *Krytyce praktycznego rozumu* Kant poczuł dotkliwie znaczenie kontaktów z empirycznością, co zresztą doprowadziło go do niepokojących wniosków:

Możemy przeto *a priori* poznać (*einsehen*), że prawo moralne jako motyw determinujący wolę musi wskutek tego, iż przynosi ujmę wszystkim naszym skłonnościom, wywołać uczucie, które można nazwać bólem; i otóż tutaj mamy pierwszy, a być może też jedyny wypadek, w którym mogliśmy na podstawie pojęć *a priori* określić stosunek poznania (tutaj poznania czystego rozumu praktycznego) do uczucia rozkoszy i przykrości.³⁷

W dalszych pasażach drugiej *Krytyki* filozof pisał jeszcze bardziej dosadnie, iż „[...] prawo moralne nieuchronnie upokarza każdego człowieka, gdy ten porównuje z nim zmysłowy pociąg swojej natury”³⁸. Aczkolwiek wszelki bunt wobec tego nieprzyjemnego stanu jest bezzasadny, gdyż cierpienie praktycznego rozumu jest koniecznością, w stosunku do której pozostaje zamkniętą³⁹.

Ostatecznie również *Krytyka władzy sądenia* stwierdza pewien przykry stan bytu człowieka, jako że podczas kontemplowania przyrody wedle określeń wzniosłości jej nieskończony cień ukazuje mu jego własną znikomość⁴⁰. Dolegliwość chorobliwej wyobraźni decydującej się na uznanie tego przedstawienia jest jednak niewłaściwa dla władzy sądenia, ponieważ wedle filozofa

[...] w naszym sądzie estetycznym wydajemy o przyrodzie sąd jako o wzniosłej nie dlatego, że budzi lęk, lecz dlatego, że apeluje do tkwiącej w nas siły (która nie jest przyrodą), by wszystko to, co jest przedmiotem naszej troski (dobra [doczesne], zdrowie i życie) uważać za coś małego i by dlatego jej potęgi, której w tym zakresie niewątpliwie podlegamy, mimo to nie uważać za coś, co ma w stosunku do nas i naszej osobowości taką przemoc, że mielibyśmy się przed nią korzyć w wypadku, gdyby szło o najwyższe nasze zasady, ich utrzymanie i wprowadzanie w czyn. Przyrodę nazywamy więc tutaj wzniosłą jedynie dlatego, że wznosi ona wyobraźnię do unaczynającego przedstawienia takich wypadków, w jakich umysł może odczuć własną wzniosłość swego powołania i [swą wyższość] nawet nad przyrodą.⁴¹

³⁶ *Idem*, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 497.

³⁷ *Idem*, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 121.

³⁸ *Ibidem*, s. 124.

³⁹ O tym beznadziejnym problemie Ewa Wolicka pisała: „Moralność musi boleć, ale na pytanie, co jest przyczyną takiego stanu rzeczy, dlaczego prawo moralne jest przez człowieka doświadczane jako przymus, a niekiedy wręcz jako gwałt na jego »naturze zmysłowej«, krytyczna filozofia moralności – a zresztą nie tylko ona! – nie udziela odpowiedzi” (*idem*, *op. cit.*, s. 81).

⁴⁰ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałecki, PWN, Warszawa 1964, § 27-29, s. 151-166.

⁴¹ *Ibidem*, s. 105.

Widzimy zatem, iż we wszystkich przypadkach krytycznych możliwości człowieka ukazuje się swojego rodzaju boleść, której przyczyny tkwią w samej strukturze myślącego podmiotu. Stąd też zagadka cierpienia rozumu stanie się istotna również w historiozoficznej refleksji, dotyczącej niepokojącego pytania: jaki jest sens i cel bólu?⁴² Obowiązkiem człowieka jest jednak nie tylko refleksja nad bolesną zagadką przenikającą historię rozumu w całości, lecz również zniesienie tych cierpień. Rozum bowiem – choć sam w sobie pozostaje nieszczęśliwy – nie uznaje *a priori* nieszczęśliwej historii dla siebie. W ten sposób królewiecki filozof wskazywał na zadanie rozwiązania splotu narracji tej historii rozumu, dlatego jego prawdziwym celem stało się poszukiwanie apriorycznej nici przewodniej w dziejach⁴³.

Rozum i historia

Kiedy Kant spoglądał wstecz na niepokojący twór dziejów rozumu – doszukując się w nim prób realizacji architektonicznego planu – jego osąd pozostawał dwuznaczny: „Przedstawia to memu oku wprawdzie pewien gmach, ale tylko w ruinie”⁴⁴. Prawdopodobnie dla królewieckiego filozofa ukazanie genezy tej ruiny stało się warunkiem zrozumienia dziejów, jak również aktualnego miejsca rozumu w historii. Przede wszystkim w Kantowskim pojęciu dziejów charakterystyczny był ich rozwój poprzez trzy sposoby użycia rozumu: pierwszym okresem w dziejach jest dzieciństwo ducha ludzkiego, cechujące się tym, że używa się rozumu na sposób dogmatyczny, tj. nie przyjmując dowodów pojęć oraz ich odniesienia do empirii; drugi etap stanowi okres dojrzałości, co w swym sceptycyzmie bezwzględnie obraca wniwecz wcześniejsze dogmaty; w trzecim stadium rozum dostrzega, że bezkrytyczny dogmatyzm i sceptycyzm są sprzeczne z jego interesami, aspiracjami, celami *etc.*, dlatego dopiero właściwy krytycyzm pozwoli określić miejsce przeszłości rozumu w jego dogmatycznych oraz sceptycznych roszczeniach.

⁴² Na to zagadnienie zwrócił uwagę Tomasz Kupś we wstępie do polskiego zbioru historycznych rozpraw filozofa: „Założenie, że z punktu widzenia moralnego postępu rodzaju ludzkiego cierpienie można uznać za celowe, jest fundamentem kantowskiej teodycei” (*idem, Historiozofia Kanta jako moralna teleologia*, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, s. 25).

⁴³ I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przeł. M. Żelazny, [w:] *Rozprawy z filozofii historii*, *op. cit.*, s. 43. Potrzebę dziejowego rozplątania nici wiążących byt ludzki za pomocą rozumu analizował Grzegorz Dominiak w szkicu poświęconym historiozofii królewieckiego myśliciela: „Kantowska filozofia dziejów wskazuje na niezmiernie »zapętlone« ludzkiego istnienia, które od jego rozumu wymaga subtelnej użycia, tak by nie nastąpiło przekroczenie jego wcześniej rozpoznanych władz. Jednakże to dzięki swej rozumności człowiek zyskuje nadzieję (kruchą i wątłą, ale jednak nadzieję) przedarcia się ku prawdzie, prawdzie przeszłości i przeszłego także” (*idem, O pouczeniach płynących z filozofii dziejów Immanuela Kanta*, [w:] *Wokół Kanta i innych*, red. S. Sarnowski, G. Dominiak, Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Bydgoszcz 1998, s. 13).

⁴⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 596.

Pośród różnych interesów rozumu dwa z nich pozostają fundamentalne: prawda i dobro. Interes poznawczy, który Kant ugruntował, podążając za empiryzmem Arystotelesa, zasadza się na określeniu roli intelektu jako schematyzującego doświadczenie za pomocą kategorii. Rozum zaś ma za zadanie wypracować pewne idee regulatywne, które z jednej strony mają wspierać interes poznawczy, tj. idee teoretyczne mające za zadanie wytworzyć jedność wiedzy, z drugiej ma pomóc zorganizować życie człowieka za pomocą idei praktycznych, które nakierowane są na dobro. Do tych drugich zaliczać się będzie zarówno myśl o w pełni doskonałym – jak u Platona – stanie idealnej harmonii społecznej, pojęcie wiecznego pokoju, jak również ideał świętości. Ujmując problem schematycznie, przedmiotem zainteresowania intelektu (władzy deskryptywnej) jest świat faktycznie „dany”, natomiast rozumu (władzy normatywnej) świat „chciany”.

Zaznaczenie obu źródłowych wymiarów historii, czyli tego, co jest dane poprzez zmysłowość, oraz tego, co jest zadane przez rozum, ma na celu wskazanie, iż Kantowska historiozofia nie znajduje swoich źródeł wyłącznie w ideach, lecz stanowi ona swoisty obraz napięcia wewnętrznych relacji między władzami ducha a światem. Michał Pielak na np. podkreślał, że

[...] w dziejach odbywa się praktyczna konfrontacja obu aspektów ludzkiego życia: rzeczywistego, uwikłanego w sieć konieczności przyrodniczych, i postulowanego świata wolności.⁴⁵

Zadaniem człowieka jest wobec tego pogodzenie różnych interesów, z jednej strony intelektu, który poszukuje konieczności w przyrodzie, z drugiej zaś rozumu nastawionego na wolność. Problematyczność wspomnianej konfrontacji ukazuje się szczególnie wyraźnie w interpretacji Mirosława Żelaznego, który wskazywał na fakt, iż filozoficzno-historyczne splećnięcie ducha ludzkiego określa wzajemna relacja dwóch sposobów używania rozumu w dziejach:

Historiozofia musi być zatem nie tylko analizą procesu, ale też dialektyką ludzkiego chcenia i w konsekwencji staje się nauką, w której oddzielenie konstytutywnego i regulatywnego użycia rozumu jest wyjątkowo trudne.⁴⁶

Wydaje się, iż za sprawą rozumu ludzkiego, który uczestniczy w tym dialektycznym procesie, powstają zarazem jak gdyby dwa kontinua czasowe⁴⁷. W pierwszym z nich zjawiska ujmowane są w czasie będącym formą naoczności wewnętrznej i określane poprzez prawa przyczynowości sprawczej; w drugim zaś ujmowane są dzięki ideom regulatywnym, które pozwalają myśleć o czasie zmian wedle schematu przyczynowości celowej⁴⁸. W realizacji planu architektoniki rozumu

⁴⁵ M. Pielak, *op. cit.*, s. 59. Podobnie pisała Ewa Wolicka, stwierdzając, że „spektakl historii odzwierciedla paradoksalności ludzkiej kondycji. Paradoks ten wynika z »podwójnego« obywatelstwa istoty ludzkiej przynależnej do świata przyrody i do świata umysłu” (*idem, op. cit.*, s. 192).

⁴⁶ M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, *op. cit.*, s. 247.

⁴⁷ Zob. B.T. Wilkins, *Teleology in Kant's Philosophy of History*, „History and Theory”, 1966, t. 5, nr 2, s. 181.

⁴⁸ Rozróżnienie to ukazuje się również w przypadku przestrzeni. Przestrzeń w pierwszym znaczeniu jest teoretyczną formą naoczności zewnętrznej, która niejako mechanicznie ujmuje zjawiska czysto ilościowo,

czasy obu kontynuów – choć zapośredniczone w myśleniu – ukazują zatem dwie różne historie: pierwsza z nich, demonstrująca rozwój projektu teoretycznej nauki przyrodoznawczej, jest w istocie historią, której urzeczywistniony koniec jest możliwy do pomyślenia i zrealizowania; druga linia historii, ze względu na swą idealność, której żadna praktyka nigdy nie osiąga, pozostaje nieskończona. Yirmiyahu Yovel pisał na przykład w swej monografii: „Zgodnie z prymatem czystego praktycznego rozumu, nawet kiedy historia teorii jest skończona, to historia praktyki jest wciąż otwarta”⁴⁹. Osobliwość dziejów uzmysławiamy sobie zatem w rozdwojonym doświadczeniu, które w nauce teoretycznej może przybliżyć do „końca historii”, podczas gdy w użyciu praktycznego rozumu – mimo że może stwarzać pewien pozór przybliżania się do ideału – doświadczenie faktycznie pozostaje w nieskończonym oddaleniu od niego⁵⁰.

Dzieje nauki

Dla królewieckiego filozofa rozum, kuszony ułudnymi pozorami prawdy, próbuje uzyskać wiedzę pewną, aby przywrócić w sobie utraconą przedustawną harmonię. Niewątpliwie doświadczenie pozostawało zasadniczym warunkiem wszelkiego rzeczywistego poznania, aczkolwiek właściwą intencją Kanta w *Krytyce czystego rozumu* było wykazanie, iż jest to warunek sam w sobie niewystarczający: „Choć jednak wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia”⁵¹.

Oprócz doświadczenia filozof wyróżnił zatem dwie władze poznawcze potrzebne w nauce: „niższą” i „wyższą”, którymi są odpowiednio intelekt (*Verstand*) i rozum (*Vernunft*). Pierwsza władza ma określić doświadczane zjawiska z perspektywy kategorii przyczynowości, ogólności, konieczności itd., natomiast druga władza ma zbadać, czy pojęcia, które wprowadza intelekt do doświadczenia, pozwalają ująć się w systematycznej (syntetycznej) jedni, jakiej domaga się rozum. Dlatego też dzieje nauki są dla filozofa krytyką systemów, w których rozum – doszukując się idealnej spójności – będzie również pytał się intelektu, czy owa spójność może być zarazem zgodna z doświadczeniem.

Wówczas jednak pojawiają się dwa pytania: historyczne i filozoficzne. Pierwsze brzmi: Skąd w ogóle wzięły się systemy? Drugie zaś: Jak możliwe jest zbudowanie systemu nauki?

natomiast przestrzeń w drugim znaczeniu jest zapośredniczona w transcendentalnej wyobraźni, która może przedstawiać zjawiska również pod kątem jakości.

⁴⁹ Y. Yovel, *op. cit.*, s. 20.

⁵⁰ Zob. M. Pielak, *op. cit.*, s. 60.

⁵¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 60-61.

Zdaje się, że systemy – jak robaki – zostały wytworzone przez pewnego rodzaju *generatio aequivoca* z samego tylko spływu nagromadzonych pojęć. Początkowo zniekształcone [stają się] z biegiem czasu zupełne, choć wszystkie w ogóle miały swój schemat za pierwotną zaródź w jedynie rozwijającym się rozumie. Dlatego to nie tylko każdy [system] z osobna jest uczłonowany wedle pewnej idei, lecz nadto wszystkie razem są jako nowego rodzaju człony jednej całości celowo powiązane z sobą w systemie poznania ludzkiego i umożliwiają architektonikę wszelkiej wiedzy ludzkiej. W chwili obecnej, gdy już tak wiele materiału zostało nagromadzone lub może być zebrane z zapadłych ruin starych budowli, architektonika ta byłaby nie tylko możliwa, lecz nawet nie tak trudna [do zbudowania].⁵²

W powyższym fragmencie filozofa zajmował głównie problem dziejowości architektury nauki, który miał swe korzenie w Kartezjańskiej metaforze budowania naukowego gmachu. Aby zatem ta budowla – realizowana w dziejach przez tak wiele pokoleń – nie rozpadła się z powodu różnych pomysłów oraz rozmaitych środków użytych do jej wzniesienia, powinna opierać się na niezmiennym kanonie intelektu, który u Kanta stanowi „ogół apriorycznych zasad słusznego stosowania pewnych zdolności poznawczych w ogóle”⁵³.

Filozofowi chodziło przede wszystkim o odkrycie transcendentálnych podstaw matematyki oraz możliwość jej aplikacji w naukach przyrodniczych. W tym sensie wykorzystanie klasycznej matematyki w ramach prawodawstwa stanowiło istotę Kantowskiego przewrotu w pojęciu skończonego rozwoju nauk⁵⁴. Zgodnie z założeniem Kanta, dopiero w czasach nowożytnych empiryczne nauki przyrodnicze zaczęły podążać drogą, którą wyznacza język matematyki. Do jej systematycznego rozwoju przyczyniali się zatem przyrodznawcy stosujący się do Kantowskiego pojęcia kanonu (Kopernik, Galileusz, Kepler, Newton i in.), dzięki czemu matematyka umożliwiała im naukowe pomyślenie zjawisk bez sprzeczności. Wedle postulatów zakładanych przez krytykę rozumu poznającego dokonali oni rewolucji w nauce, gdyż pozbywając się sprzeczności, pozwolili powracać rozumowi teoretycznemu do swojej myślowej harmonii przedustawnej.

Jak jednak wspomniano, rozum potrzebuje również idealnej spójności architektonicznej, aby zapobiec rzeczywistym i możliwym, lecz zarazem absurdalnym sprzecznościom. W ten sposób królewiecki filozof przestrzegał przed niebezpieczeństwem pominięcia tego roszczenia rozumu, kiedy to na przykład

[...] twórca [pewnej nauki], a często jego najdalsi następcy błędzą dokoła pewnej idei, której sami sobie nie zdołali wyświecić i dlatego nie mogli określić właściwej treści uczłonowania (jedności systematycznej) ani granic nauki.⁵⁵

Mimo wzmagających się różnic w dziejach nauki należy zatem starać się zachować konieczną – ale jedynie idealną – jedność pewnych fundamentalnych zasad budowy naukowego gmachu. Dalszego rozwoju nauki nie można jednak rozumieć jako

⁵² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 579.

⁵³ *Ibidem*, s. 540.

⁵⁴ Y. Yovel, *op. cit.*, s. 12.

⁵⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 579.

przestawianie elementów jej systemu, ponieważ przez arbitralność zatraciłaby się jej organiczną jedność. Zresztą już prymat rozumu praktycznego nie zezwalał, aby taki stan dało się pomyśleć, albowiem dla praktyki naukowej „nawet przeszkody stają się środkami wzmagającymi gruntowność nauki”⁵⁶.

Dzieje działania

W filozofii Kanta historię ludzkiej praktyki stanowi „wszystko, co jest możliwe przez wolność”⁵⁷. Dla królewieckiego filozofa wolność ma jednak dwojakie znaczenie: z jednej strony wolność jako samowola (*Willkür*) jest możliwością wyboru przez skończony podmiot konkretnych przedmiotów, które wpisują się w subiektywne maksymy materialne nakierowane na szczęście; z drugiej strony wolność rozumna (*Wille*) stanowi uznawanie obiektywnych praw, wśród których naczelną jest czyste prawo moralne, tj. imperatyw kategoryczny. Ścisłe rzecz biorąc, wolność nakierowana na szczęście nie jest jednak wolnością we właściwym sensie, gdyż tak naprawdę zniewala podmiot. Dlatego wraz z wolą realizacji bezwarunkowego prawa podmiot otwiera się na własną rozumną nieskończoność, czyli wolność we właściwym znaczeniu, która postuluje nieśmiertelność duszy zmierzającej do ideału świętości. W ten sposób dopiero poprzez realizację prawa moralnego podmiot staje się godny szczęścia, czego zapewnienie odnajduje w koniecznym postulacie istnienia Boga.

Pomimo całej wiedzy dotyczącej rozumnej predyspozycji człowieka do dobra oraz jego radykalnego pociągu do zła, wciąż jednak nie potrafimy odpowiedzieć na pytanie: „jak to się dzieje, że jeden podmiot moralny wybiera dobro a drugi zło?”⁵⁸. W istocie, jeśli nie możemy odpowiedzieć na tę zagadkę, historia rozumu w aspekcie praktycznym musi pozostać dla nas niezrozumiała. Dla filozofa stan ten wynika zasadniczo z faktu, iż w dziejach istnieją dwa odrębne poziomy wydarzenia: skryty poziom subiektywnych intencji i fenomenalny poziom obiektywnych działań. Wraz z pojawieniem się tej dualności wolnej praktyki, jak i dwóch sposobów rozumienia ich dziejowości, Kantowskie pojęcie historii obejmuje nieskończoną totalność, gdzie skończony duch ludzki ukazuje splątanie obu powyższych sensów działania.

Rozważania nad wspomnianym zagadnieniem dwuznacznej sytuacji rozumu praktycznego znajdujemy w klasycznej pracy Williama Galstona pt. *Kant and the Problem of History*. Autor monografii przykładowo dostrzega w dziejach przede

⁵⁶ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 168.

⁵⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 543.

⁵⁸ E. Witkowska, *Kilka uwag o Kantowskiej koncepcji zła*, [w:] Kant a metafizyka, red. N. Leśniewski, J. Rolewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 140.

wszystkim napięcie pomiędzy autonomią rozumu a zmysłową heteronomią, która daje o sobie znać bezpośrednio jako pierwsza. Jak bowiem pisał,

[...] historia faktycznie składa się z aktów, za które rozum nie może być odpowiedzialny, ponieważ nie mogą one być chciane przez (praktyczny) rozum. Muszą więc być produktem zewnętrznej przyczyny – namiętności.⁵⁹

Dlatego poza pewnymi faktycznymi uwarunkowaniami Galston postulował, aby przyjąć prymat wolności rozumu praktycznego, który zastaje faktyczny świat:

Możemy powiedzieć ogólnie, że wolność jest podstawą „historyczności”, lecz nie historii; mówiąc bardziej precyzyjnie, jest to konieczny, lecz niewystarczający warunek historii.⁶⁰

Historia człowieka jest zatem całą jego przeszłością, czyli stanowi to, co określa świat zastany, podczas gdy historyczność (dziejowość) jest jego zadaniem, które jest zarazem możliwością tworzenia przyszłości. Charakter tego praktycznego tworzenia historii myśliciel wyraził w słynnym powiedzeniu: „Jak jednak jest możliwa historia *a priori*? Odpowiadamy: wtedy gdy wróżbita sam tworzy i wywołuje wydarzenia, które przepowiada”⁶¹. Słowem, dla Kanta niemożliwe jest poznawanie dziejów niezależnie od ich praktycznego tworzenia. Stąd też wynikała krytyka teologicznego pojęcia dziejów, której przykład filozof pozostawił w pracy pt. *O daremności wszelkich filozoficznych prób w teodycei*⁶². To właśnie tam zerwał on z myśleniem, które aż do jego czasów było uważane za niepodważalne, mianowicie, że istnieje związek wydarzeń na niebie z wydarzeniami na ziemi⁶³. Zatem zarówno metaforycznie, jak i dosłownie, „prawo moralne” w dziejach człowieka zostało przez filozofa oderwane od „nieba gwieździstego”.

Zauważmy jednak, iż ten metodologiczny zabieg abstrakcji miał u Kanta większy zakres obowiązywania, który ostatecznie zależał od właściwego rozumienia możliwości bycia w świecie. Filozof bowiem nakazywał abstrahować nie tylko od nieba, ale również od ziemi. Nakaz ten wypływa stąd, iż gdyby ludzie mieli kierować się w praktyce swym związkiem z ziemią, to niemożliwa stałaby się obrona czystej wolności. Kant podjął się tej kwestii w *Antropologii*, badając możliwość rozumienia związku ducha narodu z terytorium:

⁵⁹ W. Galston, *Kant and the Problem of History*, University of Chicago Press, Chicago 1975, s. 236.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 131.

⁶¹ I. Kant, *Wznowione pytanie. Czy ludzki rodzaj stale zmierza ku temu, co lepsze?*, przeł. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Rozprawy z filozofii historii*, s. 255.

⁶² Zob. I. Kant, *O daremności wszelkich filozoficznych prób w teodycei*, przeł. T. Kupś, [w:] *idem*, *Rozprawy z filozofii historii*, s. 103-116.

⁶³ Rolę filozofa w upowszechnieniu się tego nastawienia opisał Reinhard Koselleck: „Do XVIII stulecia dwie naturalne kategorie czasu gwarantowały ciąg i obliczalność wydarzeń historycznych: obieg ciał niebieskich oraz naturalna ciągłość władców i dynastii. Kant jednak, odrzucając interpretację dziejów na podwalinie stałych danych astronomicznych i uznając zasadę dziedzicznego ciągu za sprzeczną z rozumem, rezygnuje tym samym z przekazywanej przez tradycję chronologii jako analitycznej, zabarwionej teologicznie nici przewodniej” (*idem*, *op. cit.*, s. 97-98).

Także klimat i gleba nie mogą dostarczyć tu klucza, gdyż wędrowki całych narodów wykazały, że nie zmieniły one charakteru, przenosząc się w nowe miejsce, lecz że tylko dopasowały go do owego miejsca, jak tego wymagały okoliczności.⁶⁴

Królewiecki myśliciel zatem *implicite* stwierdza, iż nie tylko jednostkowa i społeczna praktyka leży w ludzkich rękach, lecz również dzieje wszystkich narodów.

Podkreślmy jednak, iż początkowo Immanuel Kant uznawał konieczność tworzenia dziejów jedynie przez oświeconego monarchę, czego najpełniejszy wyraz dał w tekście *Czym jest Oświecenie?* Lecz wiara filozofa załamała wraz ze śmiercią Fryderyka Wielkiego, ponieważ monarchia pruska znalazła się w rękach nieoświeconego sukcesora, Fryderyka Wilhelma II. Dlatego też postępujące sukcesy rewolucji francuskiej stanowią punkt zwrotny w poglądach filozofa, który odtąd zbliża się do republikanizmu w postaci monarchii konstytucyjnej⁶⁵. Kant oczywiście zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw wynikających z tego rozumienia podmiotowości zbiorowej, gdyż będąc świadkiem ukonstytuowania się nowego państwa francuskiego, dostrzegł zarazem, iż jednostka może wówczas utracić swoją autonomię. Próbując przewyciężyć problem relacji autonomii i heteronomii, filozof wyraził więc nadzieję, iż utrata autonomii może mieć też dobre strony. Jednym z takich przejawów było dla niego zjawisko entuzjazmu, który „zawsze odnosi się tylko do tego, co *i d e a l n e*, a nawet czysto moralne, jak pojęcie prawa, i nie da się go użyć do korzyści własnej”⁶⁶.

Wedle filozofa tak rozumiany entuzjazm, jako przejaw zmysłowości, bliższy jest szlachetnym elementom w człowieku, ponieważ jego przedmiotem jest to, co ogólne. Choć istotnie entuzjazm może spajać ludzkie praktyki nakierowane na ogólny sens, to jednak spójność ta rzeczywiście nie jest zbyt trwała. Entuzjazm dla wolności, niejako najogólniejszej idei w ludzkim życiu, wydaje się często pewnym zrywem, którego siła jest jedynie chwilowa. Stąd też Kant postulował, aby wolność zachowała swą historyczną moc za sprawą praktycznego sylogizmu, na który składają się dwie dodatkowe przesłanki: siła i obiektywne prawo. Tym samym uzyskujemy cztery możliwe jego schematy: (1) prawo i wolność bez siły (anarchia); (2) prawo i siła bez wolności (despotyzm); (3) siła bez wolności i prawa (barbarzyństwo); (4) siła z wolnością i prawem (republika)⁶⁷.

Wydaje się jednak, iż ten rozkład historycznych sił dzieli się ostatecznie na siły moralne (*sittliche Stärke*⁶⁸), czyli siły rozumne i nierozumne. Pojęcie sił

⁶⁴ I. Kant, *Antropologia...*, s. 281-282.

⁶⁵ Afirmarywny pogląd filozofa na rewolucję francuską obarczony jest jednak zastrzeżeniem, że w zasadzie od momentu zaistnienia terroru realizacja idei rewolucji była dla niego moralnie przegrana (zob. J. Garewicz, *Kant i gilotyna*, [w:] *Dziedzictwo Kanta: materiały z sesji kantowskiej*, red. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1976, s. 106-122; zob. też: W. Gromiec, *Kant a Rewolucja Francuska*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1979, t. 25, s. 39-62).

⁶⁶ I. Kant, *Wznowione pytanie...*, s. 215. Podkreślenie autora.

⁶⁷ Zob. I. Kant, *Antropologia...*, s. 307-308.

⁶⁸ Kantowskie myślenie o siłach moralnych w dziejach inspirowało później m.in. Hegla (który używał określenia *sittliche Mächte*), a także jego ucznia, historyka – Droysena.

moralnych było o tyle rewolucyjne w nowożytnym myśleniu o dziejach ducha ludzkiego, iż stanowiło pewną alternatywę dla pojęcia praktyki będącej następstwem teologicznej i mechanistycznej koncepcji człowieka. Aczkolwiek kiedy Kant śledził dzieje ludzkich praktyk, doszedł zarazem do przekonania, iż w większości faktycznych przypadków ludzie dawali się pobudzać raczej swym instynktom, pragnieniom i partykularnym interesom, które były niekiedy wręcz sprzeczne z moralnością. Filozof dostrzegł to przede wszystkim, zgłębiając dzieje maksym, pisząc iż „historia ta dowodzi, niestety, że owe maksymy wypływają po większej części z zasady najniższej (egoizmu)”⁶⁹. William Galston w swej monografii poświęconej myśli historiozoficznej Kanta napisze jeszcze dosadniej: „Historia jest sekwencją niemoralnych aktów”⁷⁰. Sam filozof sądził jednak, że dzieje człowieka są niemoralne, ponieważ realizowane są niewłaściwe zasady etyczne. U Kanta przyczyną tego stanu było błędne założenie nauki etyki, która w samej historii kierowała się zasadami wywiedzionymi z doświadczenia:

Temu, że do tej pory bieg historii jeszcze nie mógł potwierdzić dobrych efektów nauki o cnocie, jest winne fałszywe założenie, że pobudki, wynikające z idei obowiązku samego w sobie, są zbyt subtelne, by mogły być powszechnie pojęte.⁷¹

W tym punkcie niektórzy autorzy próbowali argumentować, iż gdyby ludzka wola była w pełni rozumna, dzieje jako takie byłyby w ogóle niemożliwe. Na ten osobliwy aspekt wskazywał William Galston w swoim komentarzu: „Bez ludzkiej moralności i niedoskonałości nie byłoby ani historii, ani potrzeby dla jej idei”⁷². Fenomen dziejów konstytuuje więc niedoskonała wolność zmysłowa, jak również doskonała wola rozumna, zresztą nie tylko w dziejach, ale również w samych badaniach historycznych. Na oba te momenty zwrócił uwagę Johann Gustav Droysen w *Zarysie historyki*, powiadając:

Brak nam takiego Kanta, który dokładnie i krytycznie przyjrzałby się nie tyle materiałom historycznym, ile raczej teoretycznym i praktycznym postawom wobec historii i w jej obrębie, wykazując przy tym, niejako w analogii do prawa moralnego, imperatyw kategoryczny historii – żywotne źródło, z którego wypływa historyczne życie ludzkości⁷³.

Rozumienie to nie jest bynajmniej sprzeczne z racji braku możliwości odnalezienia imperatywu kategorycznego w historii, ponieważ historia przedstawia „genezę »postulatu rozumu praktycznego«, którego niepodobna odnaleźć w »czystym rozumie«”⁷⁴.

⁶⁹ I. Kant, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, przeł. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Rozprawy z filozofii historii*, s. 128.

⁷⁰ W. Galston, *op. cit.*, s. 235.

⁷¹ I. Kant, *O porządku...*, s. 128.

⁷² W. Galston, *op. cit.*, s. 230.

⁷³ J. G. Droysen, *Zarys historyki*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2012, s. 107.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 47.

Zakończenie

Dziś dla wielu autorów Kantowski namysł nad historią, wypływający z zasady „jak gdyby” (*als ob*), okazuje się z różnych względów abstrakcyjny. Przede wszystkim krytycy stanowiska Kanta wskazują na fakt, iż filozof przecenił element refleksyjności w ludzkim życiu, przez co jego analizy władzy sążenia wydają się oderwane od zapośredniczenia w elemencie estetycznej ekspresji⁷⁵. Prawdopodobnie jednak najmocniejszym argumentem wskazującym ograniczenia myśli historycznej filozofa była tragedia dwóch wojen światowych, które miały sfalsyfikować zasadność założenia, iż postęp rozumu nie może się załamać. O tym załamaniu się wiary w sensowność poszukiwania rozumności w historii pisał Peter Sloterdijk w swej *Krytyce cynicznego rozumu*, pytając ironicznie: „Kto zdobyłby się na odwagę i pozwolił Kantowi podsumować bieg historii od roku 1795, w którym opublikował on swoje pismo *O wiecznym pokoju*?”⁷⁶.

Zakładając pozytywną możliwość odpowiedzi na pytanie Sloterdijka, można by jednak zauważyć, iż takie podsumowanie ostatnich wieków, ba, odwaga podjęcia się tego zadania, jest nie tylko czymś potrzebnym, ale wręcz koniecznym. Oczywiście, nie chodziłoby tutaj o pojęcie historii w sensie klasycznym, lecz raczej historiozoficznym. W przypadku Kanta takie nastawienie dało się dostrzec, gdy obserwował wydarzającą się na jego oczach rewolucję francuską. Wszak jego wyobrażenie o wypadkach rewolucji było niekiedy mgliste, potrafił jednak dokładnie odnieść się do tego zbiorowego aktu ludzkiej wolności, przepowiadając jego możliwe konsekwencje. Przyjaciele filozofa wręcz niedowierzali, kiedy przewidywał dalszy ruch rewolucyjny z taką precyzją i dokładnością, jak gdyby opisywał ruchy planet. I to właśnie dzięki takiemu myśleniu o historii przyjaciele zapamiętali Kanta jako „wielostronnego historyka”⁷⁷.

Maciej Sawicki

On Historical Thinking in Immanuel Kant's Philosophy

Abstract

Presented essay is an attempt to ascertain the meaning and the place which should be granted for the history in the relation to the main issues of Kantian philosophy. In my considerations I will draw up, on the one hand, the multitude of these threads in Kant's

⁷⁵ Zob. E. Friedlander, *Meaning and Aesthetic Judgment in Kant*, „Philosophical Topics”, 2006, vol. 34, no. 1-2; zob. też *idem*, *Expressions of Judgment: An Essay on Kant's Aesthetics*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2015.

⁷⁶ P. Sloterdijk, *op. cit.*, s. 7.

⁷⁷ Z. Kuderowicz, *op. cit.*, s. 14.

thinking about history, and on the other hand, their very breadth and depth. However, the guiding thread of the text is not only focusing on reconstruction of historiosophical system, because, as far as possible, I will also try to mark some critical moments, which can be seen in historical thinking of Königsberg philosopher.

Keywords: critical philosophy, historiosophy, human being, pain, science, ethics, Immanuel Kant.