

Dwa światy Immanuela Kanta

I

„Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy jej przyczyną jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem — tak oto brzmi hasło oświecenia”¹. Człowiek, który w tych słowach zawarł istotną treść całej samowiedzy swej epoki, sam był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli i współtwórców kultury oświecenia. Ale słowa te, tak jak całe życie i dzieło ich autora, nie są dla nas tylko jakimś odległym echem z głębin XVIII stulecia, czysto historycznym dokumentem przeszłości dawno minionej. Dziś, w wiele lat po śmierci tego wielkiego myśliciela, czytamy je wciąż na nowo i wciąż odnajdujemy w nich prawdę, która także i nas dotyczy.

Immanuel Kant, jeden z najwybitniejszych współtwórców naszej nowożytnej tradycji filozoficznej, urodził się przed dwustu pięćdziesięciu laty, a zmarł sto siedemdziesiąt lat temu. Kim był i czego właściwie dokonał? W jaki sposób swym życiem, a nade wszystko swą myślą dawał świadectwo tej postawie i tym wartościom, o których mówią słowa wyżej przytoczone?

¹ I. Kant: *Co to jest Oświecenie*. W tomie: T. Kroński: *Kant*, seria „Myśli i Ludzie”, Warszawa 1966, s. 164.

Dlaczego dziś, w drugiej połowie XX wieku, wciąż czytamy Kanta i wracamy do pytań, które on pierwszy postawił?

Życie Kanta — spokojne, jednostajne i pracowite — jest jak gdyby odwrotnością uniwersalizmu, bogactwa i wewnętrznego napięcia jego myśli. Urodził się 22 kwietnia 1724 roku w Królewcu, w rodzinie ubogiego rzemieślnika. W mieście tym było mu dane spędzić całe życie. Tam skończył szkołę i studia uniwersyteckie, tam też przebył wszystkie kolejne szczeble swojej akademickiej kariery. Nie była ona zresztą łatwa ani prędką: po uzyskaniu habilitacji przez całe piętnaście lat wykładał Kant jako „docent prywatny”, czekając na nominację profesorską. Dopiero w roku 1770 objął katedrę logiki i metafizyki na uniwersytecie królewieckim. Był już wtedy znaną i uznaną znakomitością niemieckiego życia intelektualnego. Miał za sobą szereg publikacji filozoficznych i naukowych, a także parę całkiem poczytnych esejów. Wraz z Lessingiem, Herderem i Mendelssohnem należał do najpierwszych postaci oświeceniowego ruchu filozoficznego w Niemczech. A przecież wtedy jeszcze daleki był od tych idei, które stanowić będą właściwą „filozofię Kanta”. Jeszcze miał przed sobą radykalny zwrot w swej biografii duchowej, jeszcze czekało go całkowite przewartościowanie wszystkiego, co dotąd wymyślił, uznał i osiągnął.

Rok 1770 zamyka pierwszy, „przedkrytyczny” okres twórczości Kanta. Dopiero w następnym dziesięcioleciu napisał on i opublikował swe dzieła największe, które później tak mocno miały zaciążyć na całym dalszym rozwoju europejskiej kultury filozoficznej. W latach 1781—1790 ukazują się kolejno: *Krytyka czystego rozumu* — fundamentalne dzieło Kantowskie, które rzuca całkowicie nowe światło na naturę nauki i w ogóle wszelkiego teoretycznego poznania rzeczywistości; *Krytyka praktycznego rozumu*, która wyklada podsta-

wy filozofii moralnej Kanta; wreszcie — *Krytyka władzy sądzenia*, rodzaj syntezy dwóch pierwszych *Krytyk*, poświęcona problemom filozofii sztuki oraz zagadnieniu celowości w interpretacji przyrody. Te trzy dzieła składają się na zasadniczy korpus właściwej, „krytycznej” filozofii Kanta. Otwarta przez tę filozofię nowa perspektywa daleko wykracza poza obiegowe horyzonty myślowe oświecenia, zapoczątkowując ruch umysłowy nazwany później „klasyczną filozofią niemiecką” — ruch, który poprzez idealizm Fichtego i Schellinga oraz dialektykę Hegla prowadzi wprost ku bezpośrednim źródłom filozoficznym marksizmu. Ale Kant, inicjator tego ruchu i pierwszy wielki krytyk epoki oświecenia, jednocześnie pozostał zawsze spadkobiercą najlepszych oświeceniowych tradycji, do których nawiązywał także w okresie krytycznym. Prócz głównych dzieł teoretycznych, jakimi były trzy wielkie *Krytyki*, pisywał także bardziej popularne rozprawy i eseje, podejmujące obiegową problematykę epoki i utrzymane w duchu klasycznie oświeceniowego racjonalizmu i humanizmu.

U schyłku stulecia sędziwy już filozof rezygnuje z czynnej działalności akademickiej. W pełni sławy, otoczony licznym gronem uczniów i wyznawców, umiera 12 lutego 1804 roku, w osiemdziesiątym roku życia. Żywot jego może być z pewnością typowym przykładem biografii uczonego i filozofa, w całości wypełnionej trudem twórczym, badawczym i dydaktycznym. Kant prowadził tryb życia nader regularny i mało urozmaicony, głównie z powodu słabego zdrowia. Nie trwonił czasu, jak gdyby przeczuwając, że swe najważniejsze myśli odkryje już w wieku dość zaawansowanym i że niewiele zostanie mu czasu na ich rozwinięcie i spisanie. Ślady takich obaw łatwo odkryje każdy czytelnik którejkolwiek z trzech wielkich *Krytyk*; w dziełach tych znać pośpiech, z jakim były pisane i redagowane. Nig-

dy też nie wyjeżdżał Kant z rodzinnego Królewca, stronił od zgiełku historii i polityki, nie cenił uroków życia salonowo-światowego. Jego systematyczność i punktualność były wręcz przysłowiowe. Powszechnie znana jest anegdota o tym, jak to według porannych spacerów profesora Kanta mieszkańcy Królewca zwykli regulować swe zegarki. Ale nie znaczy to, by życie jego było — jak się czasem sądzi — klasycznym przykładem filisterskiej szarżyzny i pedanterii, owych typowych cech biografii „niemieckiego profesora”. Wręcz przeciwnie, Kant był człowiekiem pogodnym i pełnym humoru, błyskotliwym, o ciętym dowcipie. Miał też rzadki urok osobisty i wielką kulturę współżycia z ludźmi, co zjednywało mu liczne kręgi przyjaciół i wielbicieli. Łączył w sobie najlepsze cechy ludzi oświecenia: otwartość i tolerancję, wszechstronność i zmysł krytyczny, erudycję i żądzę wiedzy, żywą wyobraźnię i rzadką odwagę moralną.

II

Filozofia Kanta, jak każda wielka filozofia, daje się sprowadzić do wysiłku poszukiwania odpowiedzi na pytania proste, nawet najprostsze. „Co mogę wiedzieć? Co winienem czynić? Czego wolno mi się spodziewać?” — tak sformułował sam Kant trzy najważniejsze pytania swojej myśli filozoficznej. Wszystkie one dotyczą więc sfery najbardziej elementarnych doświadczeń ludzkich: samookreślenia człowieka wobec przeżywanego świata, jego potrzeby zasadniczej orientacji w tym świecie, jego poszukiwań sensu własnego istnienia i otaczającej go rzeczywistości.

W pierwszym z tych pytań znajduje wyraz więź Kanta z racjonalistycznym etosem głównego nurtu europejskiej tradycji kulturalnej — tego, który za najwyższą wartość ludzką uznał prawdę, a za drogę do

niej — wiedzę, naukowe poznanie świata. Zgodnie z tą tradycją podstawy filozoficznego poglądu na świat budowało się zawsze przy pomocy badania poznawczych dążeń i osiągnięć człowieka. Kant również zaczyna od takiego właśnie badania. Jego pierwsze pytanie dotyczy źródeł, charakteru i granic ludzkiej wiedzy, zwłaszcza w tej dojrzałej i rozwiniętej postaci, jaką przybrała ona w nowożytnej nauce matematyczno-przyrodniczej. Ale w pytaniu tym nie idzie o „czyste” zagadnienia filozofii nauki, metodologii czy „teorii poznania”, lecz raczej o światopoglądowy status wiedzy naukowej, o jej miejsce i funkcję w ludzkim rozumieniu świata. Idzie o to, by zbadać i określić samą naturę naszej wiedzy oraz zastanowić się, jakiego rodzaju kontakt z rzeczywistością ona umożliwia; idzie także o to, by wyjaśnić, czy ten rodzaj kontaktu w ogóle zdolny jest dostarczyć nam odpowiedzi na pytania o istotny, całościowy sens naszego świata. Problem poznania interesuje więc Kanta przede wszystkim ze względu na problem moralności. Pierwsze z trzech głównych pytań jest bezpośrednio związane z drugim i trzecim. Wiedza — czyli poznawczy porządek prawdy — ma tu znaczenie przede wszystkim o tyle, o ile może być istotna dla realizacji takich wartości ludzkich, jak wolność, dobro moralne czy szczęście, tzn. dla etycznego porządku powinności i związanych z nią naszych oczekiwań.

Taki właśnie jest pierwotny punkt widzenia Kanta — dawny, ale zgoła nieprzestarzały. To prawda, że wiek XIX odzwyczaił nas od takiego spojrzenia na naukę. Dominująca w tym stuleciu ideologia pozytywizmu i „scjentyzmu” ustanowiła po prostu znak równości między naukowym poznaniem prawdy a wartością moralną, wpajając całym pokoleniom to ufne przeświadczenie, że wszelkie problemy, z jakimi człowiek może mieć do czynienia w swym życiu, biorą się jedynie z niedostatku wiedzy, a więc będą automatycznie znikać

wraz z rozwojem samej nauki i z postępem w jej upowszechnianiu. Dziś wiemy już, że jest inaczej. I jeśli co raz częściej zdarza się nam zauważyć, że cała nasza naukowo-techniczna wiedza bynajmniej nie idzie w parze ze wzrostem etyczno-moralnej mądrości ludzkiej — słowem, że nauka sama z siebie jest moralnie obojętna i wcale nie czyni nas „lepszymi” — to zawsze idziemy tu za głosem Kanta, a niepokoje, jakie budzi taka konstatacja, prowadzą nas ku ośrodkowym zagadnieniom całej jego filozofii.

III

Zaczął więc Kant od krytycznej analizy podstaw i zasad działania nowożytnej nauki — tego matematycznego i zarazem eksperymentalnego przyrodoznawstwa, które wywodzi się od Galileusza i Newtona, a które po dziś dzień jest naczelną formułą poznawczą naszego świata. Nie był zresztą wobec samej tej tradycji człowiekiem całkiem postronnym — jak to się filozofom późniejszym zdarzało aż nazbyt często. Nauka i filozofia nie były jeszcze w jego czasach tak wyraźnie wyodrębnione i odgraniczone od siebie, jak w wieku XIX i XX. Sam Kant czynnie uprawiał badania naukowe, i to w różnych dziedzinach wiedzy: począwszy od matematyki, poprzez geografię fizyczną, po rozmaite zagadnienia fizyki teoretycznej i kosmologii. Naukami przyrodniczymi interesował się zwłaszcza w pierwszym, przedkrytycznym okresie swej twórczości. Wtedy to m.in. stworzył, opierając się na przesłankach mechaniki Newtona, oryginalną teorię powstania i ewolucji systemów planetarnych, która zapewniła mu trwałe miejsce w historii nauki jako jednemu z pionierów nowoczesnej kosmologii fizycznej.

„Ciała niebieskie są to masy sferyczne, a więc o kształcie najprostszym, jaki może mieć ciało, którego

pochodzenie chcemy wyjaśnić. Ich ruchy są również proste. Nie są niczym innym, jak swobodną kontynuacją raz nadanego rozpędu, który w połączeniu z przyciąganiem ciała w punkcie środkowym staje się ruchem okrężnym. Dalej, przestrzeń, w której poruszają się ciała niebieskie, jest pusta, a odległości między nimi są niezwykle wielkie, tak że w ich ruchu nie ma żadnego zamieszania i że są tak od siebie oddzielone, iż możemy je doskonale i wyraźnie obserwować. Wydaje się, że w pewnym sensie można tu powiedzieć bez zarozumiałstwa: Dajcie mi materię, a zbuduję wam z niej świat, to znaczy: dajcie mi materię, a pokażę wam, jak ma z niej powstać świat. Albowiem gdy jest już materia obdarzona pewną siłą istotną, mianowicie siłą przyciągania, nie jest trudno określić w ogólnym zarysie przyczyny, które mogły sprawić obecne urządzenie wszechświata”².

Tak pisał Kant w swej *Ogólnej teorii i historii naturalnej nieba* (1755), wykładając obszernie swą koncepcję powstania i rozwoju wszechświata z pierwotnej mgławicy na skutek działania prostych, mechanicznych praw ruchu materii. Koncepcja ta, podjęta i rozbudowana w końcu XVIII wieku przez wielkiego astronoma francuskiego Laplace’a — i dlatego w historii nauki określana mianem „hipotezy Kanta — Laplace’a” — odegrała doniosłą rolę w dalszym rozwoju astronomii i kosmologii. Wysoko oceniali ją później także Marks i Engels — zarówno ze względu na jej materialistyczny charakter, jak i na zawarte w niej zaczątki dynamicznego, ewolucyjnego pojmowania praw ruchu materii. Klasycy marksizmu dostrzegali w tym nowym podejściu Kanta do zagadnień przyrodoznawstwa istotny krok naprzód ku myśleniu dialektycznemu.

² Tamże, s. 67.

Podobne wątki pojawiają się również w innych pracach Kanta z okresu przedkrytycznego — np. w dociekaniach nad pojęciami ruchu i spoczynku w fizyce (1758), w badaniach nad zastosowaniem geometrii do zagadnień fizykalnych (1756), wreszcie w próbie wprowadzenia swoistej kategorii „wielkości negatywnych” do filozoficznych i naukowych badań przyrodniczych (1763). Wszędzie tu myśl Kanta krąży wokół centralnej problematyki filozoficznej przyrodoznawstwa i nauki w ogóle. Ale zasadnicza perspektywa teoretyczna tej myśli jest tu jeszcze wciąż tradycyjna — zgodna z obiegowymi wyobrażeniami XVIII wieku na temat nauki, charakteru jej metod i jej poznawczych możliwości. W okresie przedkrytycznym Kant nie zdołał znaleźć właściwych odpowiedzi, ponieważ nie znalazł jeszcze samego pytania.

IV

Radykalny zwrot w myśli Kanta nastąpił około roku 1770. Pierwszą zapowiedź nowej, krytycznej fazy jego filozofii przynosi łacińska dysertacja inauguracyjna *O formie tudzież zasadach świata zmysłowego oraz intelligibilnego*, ogłoszona w tymże roku w związku z objęciem królewieckiej profesury. Dokonane tu odróżnienie dwóch typów poznania — zmysłowego i czysto umysłowego — oraz odpowiadających im „dwóch światów”, a także nowatorska analiza filozoficzna pojęć czasu i przestrzeni jako form wiedzotwórczych ściśle przyporządkowanych pierwszemu (zmysłowemu) rodzajowi poznania, stanowią już preludium do przyszłych, właściwych koncepcji Kanta.

Ale na ich pełne rozwinięcie trzeba było jeszcze całego dziesięciolecia. Dopiero w roku 1781 ukazuje się *Krytyka czystego rozumu*, w której Kant ostatecznie sformułował swój nowy pogląd na istotę poznania na-

ukowego. Było to możliwe dzięki radykalnemu przekształceniu dotychczasowej perspektywy myślowej i przyjęciu zupełnie nowego punktu widzenia na całość tego zjawiska, które nazywamy poznaniem. Ten nowy punkt widzenia polegał — mówiąc w uproszczeniu — na odkryciu tego, co dziś określamy jako aktywną rolę podmiotu w procesie poznawczym.

Sam Kant doskonale zdawał sobie sprawę z przełomowości swego odkrycia, przyrównując je do „przewrotu kopernikańskiego”. „Dotychczas przyjmowano — pisał w przedmowie do swej pierwszej *Krytyki* — że wszelkie nasze poznanie musi się dostosowywać do przedmiotów (...). Spróbujmyż raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmujemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania (...). Rzecz się ma z tym tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika, który, gdy wyjaśnienie ruchów ciał niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował, czy nie uda się lepiej, jeżeli każe się obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju”³.

Kant właśnie „kazał się obracać widzowi”. Trudno przecenić rewolucyjność jego stanowiska, a przede wszystkim — samego pytania, które zadał. Już w punkcie wyjścia obalił tradycyjne wyobrażenia o poznaniu jako biernej rejestracji czegoś, co umysłowi jest po prostu „dane”, i dowiódł, że wszelka wiedza możliwa jest tylko dzięki temu, iż jej istotę stanowi czynne organizowanie i porządkowanie świata przedmiotowego przez poznający podmiot. Na tym właśnie polega cała tajemnica sukcesów poznawczych nowożytnej nauki: nie jest ona i nigdy nie była tylko „czytaniem” Wiel-

³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. I, Warszawa 1957, s. 30—31.

kiej Księgi Przyrody, lecz zawsze jest co najmniej w tym samym stopniu jej „współpisaniem”. „Intelekt — powiada Kant — nie czerpie swych praw *a priori* z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje”⁴. Nowożytne przyrodoznawstwo matematyczno-eksperymentalne zawsze postępowało w ten właśnie sposób, choć nie zawsze miało jasną świadomość swych własnych procedur.

Oto znamienne słowa, w jakich opisuje Kant znaczenie tej poznawczej aktywności podmiotowej dla powstania i rozwoju całej nowożytnej nauki: „Gdy Galileusz kazał swym kulom spadać po równi pochyłej z wybraną przez siebie prędkością lub gdy Torricelli kazał powietrzu dźwigać ciężar, który sobie z góry pomyślał, jako równy znanemu sobie słupowi wody (...), wtedy wszystkim przyrodnikom rozjaśniło się w głowie. Zrozumeli, że rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu wytwarza, że kierując się stałymi prawami winien z zasadami swych sądów iść na czele i skłonić przyrodę do dania odpowiedzi na jego pytania, nie powinien zaś dać się tylko jakby wodzić przez nią na pasku (...). Rozum musi zwracać się do przyrody, mając w jednej ręce swoje zasady, wedle których jedynie zgadzające się ze sobą zjawiska mogą uchodzić za prawa, z drugiej zaś eksperyment, który wymyślił na podstawie tych zjawisk. Musi to wprawdzie uczynić po to, żeby zostać przez przyrodę pouczonym, lecz nie w roli ucznia, który daje sobie wmówić wszystko, co zechce nauczyciel, lecz w charakterze pełniącego swój urząd sędziego, który zmusza świadków do odpowiadania na pytania, jakie im zadaje”⁵.

⁴ I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszej metafizyki*, Warszawa 1960, s. 107.

⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. I, wyd. cyt., s. 26—28.

Ta prosta i głęboka myśl jest tylko z pozoru szokująca. Dziś, w XX wieku, na nowo odkrywa ją i w pełni potwierdza cała współczesna filozofia nauki i epistemologia — choć oczywiście w nowej postaci, pełniejszej i bardziej konkretnej. Wcześniej jednak, bo już w pierwszej połowie ubiegłego stulecia, kantowską myśl o aktywnym udziale podmiotu w poznaniu podjął za pośrednictwem Hegla Karol Marks i rozwinął w swej dialektycznej nauce o jedności teorii i praktyki. Marksistowska epistemologia nadaje oczywiście tej myśli nowe, materialistyczne podstawy, ugruntowując „przewrót kopernikański” Kanta w realiach społeczno-historycznej praktyki ludzkich zbiorowości. Ale zasadnicza treść kantowskiej idei filozoficznej — owa wspomniana przez Marksa w pierwszej *Tezie o Feuerbachu* „czynna strona”, którą rozwijał idealizm — jest tu zachowana i kontynuowana.

Sam Kant przedstawiał ową czynną rolę podmiotowości w sposób jeszcze dość abstrakcyjny i schematyczny. Mianowicie sądził, iż poznanie polega na tym, że nakładamy jakby na świat pewne gotowe i niezmienne formy, stanowiące swego rodzaju „wrodzone”; niezbywalne wyposażenie ludzkiego (ale w sensie gatunkowym, nie indywidualnym) aparatu poznawczego — a więc formy „aprioryczne”, niezależne od doświadczenia, a nawet umożliwiające dopiero wszelkie doświadczenie. Za najważniejsze z nich uważał czas i przestrzeń, czyli formy naszego zmysłowego postrzegania wszelkiej rzeczywistości przedmiotowej oraz pewne naczelne pojęcia intelektu (nazywał je „kategoriami”), czyli formy naszego myślenia o tej rzeczywistości. Właśnie te formy są rodzajem owej „sieci”, którą rozum ludzki zarzuca na poznawany przez siebie świat. Tworzą one nieodmienny schemat jedności, ładu i racjonalności, w jakim człowiek porządkuje wszelkie dostępne mu zjawiska i organizuje całokształt swego ludzkiego świata.

Aktywna rola poznającego podmiotu wyjaśnia możliwość nauki i w ogóle naszej wiedzy o świecie, ale zarazem pozwala odsłonić nieprzekraczalne jej granice. Właśnie dlatego, że w poznaniu nakładamy na rzeczywistość ową „aprioryczną” siatkę naszych własnych, podmiotowych form — sama rzeczywistość może się nam jawić zawsze i tylko poprzez te formy. Widzimy więc dzięki temu świat nie taki, jakim jest on „sam w sobie” (tzn. niezależnie od tego naszego widzenia i poza nim) — lecz zawsze taki, jakim jest „dla nas”, czyli właśnie przepuszczony już przez ten niezbędny filtr naszego aparatu poznawczego. Ze stwierdzeń tych Kant wyprowadza wniosek bardzo ogólny i daleko idący: iż poznajemy zawsze tylko „zjawiska”, czyli rzeczy „dla nas”; natomiast „rzeczy same w sobie” są z istoty swej niepoznawalne. Można je co najwyżej pomyśleć (dlatego też Kant nazywa je „noumenami”, co oznacza przedmioty czysto myślowe, w odróżnieniu od „fenomenów”, a więc zjawisk, czyli przedmiotów występujących w rzeczywistym doświadczeniu). Nie można ich natomiast poznać — gdyż poznajemy tylko to, co może się pojawić w horyzoncie naszego ludzkiego doświadczenia, a więc właśnie w horyzoncie nakreślonym przez czas, przestrzeń i kategorie, będące apriorycznymi formami tegoż doświadczenia.

„Że czas i przestrzeń są tylko formami zmysłowej naoczności, a więc tylko warunkami istnienia rzeczy jako zjawisk, że nadto pojęcia intelektu, a więc elementy służące do poznania rzeczy mamy tylko o tyle, o ile dane naoczne odpowiadające tym pojęciom mogą się pojawić, i że w następstwie tego możemy mieć poznanie przedmiotu nie jako rzeczy samej w sobie, lecz tylko o tyle, o ile jest on obiektem zmysłowego oglądania, tj. zjawiskiem (...) — z tego płynie naturalne ogranicze-

nie wszelkiego możliwego spekulatywnego poznania rozumu do samych tylko przedmiotów doświadczenia”⁶.

Taka konkluzja oznacza obalenie roszczeń całej tradycyjnej filozofii, o ile była ona metafizyką, tj. o ile chciała być właśnie wiedzą o „rzeczach samych w sobie”. Natomiast wcale nie oznacza — jak czasem sądzi się mylnie — „idealizmu” lub „agnostycyzmu” w ocenie poznawczych aspiracji i możliwości rzetelnej wiedzy naukowej. Przez „zjawiska” rozumie Kant nie złudny pozór, ani nie subiektywne wrażenie idealistów typu Berkeleya, lecz przeciwnie: wszystko to, co jest możliwym przedmiotem doświadczenia — a więc całość materialnych procesów przyrodniczych, dostępnych obserwacji, eksperymentowi i matematycznej analizie. Kantowskie „zjawisko” — to po prostu przedmiot poznawalny metodami naukowymi nowożytnego przyrodoznawstwa. Ograniczając zasięg naszego poznania do obszaru „zjawisk”, Kant w rzeczywistości dał filozoficzne uprawomocnienie tych metod, jako jedynych dostępnych nam dróg osiągnięcia wiedzy rzetelnej. Tym sposobem kantowska „krytyka” nieodwołalnie zamknęła drogę wszelkim spekulatywnym, metafizycznym zapędom takiej filozofii, która chciałaby wypowiadać się o rzeczywistości wbrew nauce lub z pominięciem nauki.

Czym wobec tego jest u Kanta słynna „rzecz sama w sobie”? Mówiąc najprościej: tym wszystkim, od czego nauka w swym spojrzeniu na rzeczywistość abstrahuje, co pomija, czego nie może objąć swym czysto teoretycznym, przyczynowym, instrumentalnym widzeniem świata. Taką „rzeczą samą w sobie” jest choćby cały praktyczno-moralny porządek naszego świata: porządek ludzkich działań i celów, sensów i wartości, porządek wolności człowieka, jego powinności, jego moralnej odpowiedzialności za własne czyny. Kant w swej *Kryty-*

⁶ Tamże, s. 39.

ce wykazał, że porządek ten nie ma żadnego wpływu na nasze naukowe poznanie świata, ale że i sam jest od tego poznania niezależny. Wiedza nie pogłębia ani nie podważa naszej etyczności — ale i prawdziwa etyczność wcale nie potrzebuje teoretycznych, naukowych uzasadnień.

W ten sposób kantowska „krytyka” rozgraniczyła porządki poznania i moralności. Ugruntowując podstawy nowożytnej nauki matematyczno-przyrodniczej, Kant zarazem położył fundamenty pod nowoczesne rozumienie etyki. To u niego po raz pierwszy tak wyraźnie pojawiła się świadomość tego, że są sprawy, o których nauka — właśnie dlatego, że jest nauką, a nie metafizyczną czy teologiczną spekulacją — z istoty swej wypowiadać się nie może. Pytanie: „Co mogę wiedzieć?” — nigdy nie da nam odpowiedzi na pytanie: „Co winienem czynić?” Świat wiedzy i świat wartości moralnej to dwa różne światy o odmiennych zasadach i innej strukturze. Pierwszy z nich był przedmiotem badań w *Krytyce czystego rozumu*. W *Krytyce praktycznego rozumu* — swym drugim głównym dziele, ogłoszonym w roku 1787 — rozwinął Kant teorię drugiego. Teorię wiedzy uzupełniła doktryna etyczna i filozofia moralności.

VI

„Dwie rzeczy napełniają moje serce wciąż nowym i wciąż rosnącym podziwem i szacunkiem, im częściej i trwalej zastanawiam się nad nimi: niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie. Pierwsze zaczyna się od miejsca, które zajmuję w wewnętrznym świecie zmysłów, i rozszerza połączenie tego miejsca, na którym stoję, w niedosiężną dal z światami ponad światami i systemami systemów (...). Druga zaczyna się od mego niewidzialnego ja, mej oso-

bowości, i przedstawia mnie w świecie, który jest prawdziwie nieskończony (...). Ten pierwszy widok, widok niezliczonej mnogości światów, unicestwienia zarazem mają ważność jako istoty zwierzęcej, która po krótkiej chwili, kiedy (nie wiadomo jakim sposobem) była obdarzona siłą żywotną, zwróci planecie (będącej tylko jednym punktem we wszechświecie) materię, z której powstała. Ale ów widok drugi podnosi nieskończenie moją wartość jako inteligencji — dzięki osobowości, w której prawo moralne objawia mi życie niezależne od świata zwierzęcego, a nawet od całego świata zmysłowego”⁷.

W tych znanych, wielokrotnie cytowanych słowach z zakończenia *Krytyki praktycznego rozumu* streścił Kant zwięźle główną myśl swej filozofii. Jest to filozofia „dwóch światów”. Pierwszy z nich — świat „nieba gwiaździstego nade mną” — to przedmiotowa, zmysłowa rzeczywistość przyrody, rzeczywistość faktów, zdarzeń i praw przyczynowych, dostępnych poznaniu i nauce. Ale oto okazuje się, że ten świat „rozumu teoretycznego”, szczegółowo zbadany w kantowskiej analizie poznania, nie jest światem jedynym. Obok niego i ponad nim rozciąga się inny obszar, z istoty swej niedostępny teoretycznemu poznaniu, gdyż nie przyrodniczy, nie faktyczny i nie przedmiotowy. Ten drugi obszar — to kraina nie tego, co jest, lecz tego, co być powinno; a więc wartości i ocen, dążeń i celów, sensów i racji. Człowiek w tym świecie jest osobą, czyli wolnym i odpowiedzialnym podmiotem, i nie poznanie, lecz działanie jest tu najpełniejszym przejawem jego człowieczeństwa. Słowem, jest to niesprowadzalny do świata przyrody świat wolności i wartości moralnej — właśnie ten, który każdemu z nas wskazywany jest przez „prawo moralne we mnie”.

⁷ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, Lwów 1911, s. 222.

Na tym założeniu opiera się cała doktryna etyczna Kanta. W postępowaniu moralnym — i tylko w nim — człowiek przestaje być częścią „zjawiskowej” przyrody, a staje się „rzeczą samą w sobie”: czystą istotą rozumną, wolnym podmiotem, praktycznie realizującym swe najwyższe powołanie. Ale i odwrotnie: prawdziwie moralne jest tylko takie postępowanie, w którym człowiek wolą swą rzeczywiście przekracza własną przyrodniczą naturę i bezwarunkowo podporządkowuje się powszechnemu prawodawstwu czystego rozumu. To zaś możliwe jest tylko o tyle, o ile wola nie kieruje się w działaniu żadnymi pobudkami zewnętrznymi — tak czy inaczej określonymi pod względem treści (np. osobistą korzyścią, miłością własną czy pragnieniem szczęścia), lecz tylko poczuciem obowiązku i poszanowaniem prawa, które taki właśnie obowiązek dyktuje.

„Wartość moralna działania z obowiązku tkwi nie w z a m i a r z e, który przez nie ma być urzeczywistniony, ale w maksymie, według której je postanawiamy, nie zależy więc od rzeczywistości przedmiotu czynu, lecz tylko od z a s a d y w o l i, według której czyn został wykonany (...). Postępowanie z obowiązku ma całkowicie wyłączać wpływ skłonności, a wraz z nią wszelki przedmiot woli: jedyną więc rzeczą, która mogłaby wolę skłaniać, jest: obiektywnie — prawo, a subiektywnie — c z y s t e p o s z a n o w a n i e tego praktycznego prawa, tzn. maksyma, że winienem być mu posłuszny nawet z uszczerbkiem dla wszystkich moich skłonności. Moralna wartość czynu nie leży w skutku, którego się po nim spodziewamy, a więc nie leży też w jakiegokolwiek zasadzie postępowania, która musi czerpać swą pobudkę z tego oczekiwanego skutku”⁸.

Obowiązek przeciw skłonnościom: można by tu do-

⁸ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 20—22.

patrzeć się ascetycznego rysu tej etyki. W istocie, Kantowi nieraz zarzucano taką jednostronność. Zapominano jednak przy tym, że idzie tu nie tyle o konkretne zalecenia normatywno-etyczne, ile raczej o próbę teoretycznego zdefiniowania wartości moralnej jako takiej, a więc również możliwie najbardziej ostrego jej odgraniczenia od wszelkich innych wartości. Kant chciał po prostu znaleźć „czystą istotę” samej sfery moralnej w odróżnieniu od wszystkiego, co moralnością nie jest — i pod tym względem trudno odmówić słuszności jego wywodom.

VII

Nie skutki więc i nie „przedmioty woli” — czyli jakiegokolwiek określone cele — nadają czynom ich etyczny walor, lecz tylko „maksymy”, a więc czyste intencje, jakie tym czynom towarzyszą. Inaczej mówiąc, jedynym źródłem prawdziwej moralności jest to, co w języku potocznym nazywamy dobrą wolą. I taka jest pierwsza, podstawowa teza kantowskiej etyki. „Nigdzie w świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, nie podobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli (...). Dobra wola nie jest dobra ze względu na swoje dzieła i skutki ani ze względu na swą zdatność do osiągnięcia jakiegoś zamierzonego celu, lecz jedynie przez chcenie, tj. sama w sobie (...) Użyteczność lub bezowocność nie może do tej wartości nic dodać ani też nic jej ująć”⁹.

Działać z dobrej woli — to spełniać swój obowiązek, nie kierując się przy tym żadnymi innymi motywami poza czystym poszanowaniem prawa. Jeżeli pojawia się jakakolwiek inna motywacja, mamy już do czynienia z

⁹ Tamże, s. 11—12.

osobistą skłonnością, nie z obowiązkiem, i postępowanie nie może być uznane za moralne, choćby zewnętrznie w niczym nie naruszało przyjętych zasad i praw. O takim postępowaniu powie Kant, że jest ono tylko legalne, a nie moralne — tzn. jest wprawdzie zgodne z obowiązkiem, lecz nie wypływa z poczucia obowiązku i z jego poszanowania. Tak np. uczciwość kupca może wypływać z czystych intencji etycznych, ale może też brać się po prostu z jego dbałości o własny, czysto materialny interes: jak wiadomo, kupiec nieuczciwy rychło straci klientów. Etyka Kanta przywiązuje wielką wagę właśnie do tej różnicy. „Rzeczywiście odpowiada np. wymogom obowiązku, żeby kupiec nie sprzedawał za drogo towaru niedoświadczonemu kupującemu, i tam, gdzie ruch jest ożywiony; nie czyni też tego przezorny kupiec, lecz wobec każdego trzyma się ustalonej, powszechnej ceny, tak że dziecko może u niego kupić równie dobrze jak każdy inny. Znajdziemy więc u niego rzetelną obsługę; atoli to wcale jeszcze nie wystarcza, żeby mniemać, iż kupiec postąpił tak z obowiązku i na podstawie zasad rzetelności; wymagała tego jego korzyść”¹⁰.

Każdy, kto nie narusza obowiązku tylko ze względu na własną korzyść, nie postępuje więc moralnie, gdyż w jego intencjach nie ma „dobrej woli”. Mówiąc inaczej, postępowanie to nie jest dlań celem samym w sobie, lecz tylko środkiem do realizacji innych, pozamoralnych celów. Jeszcze ogólniej wyraża to Kant w ten sposób, że nakaz — czyli „imperatyw” — którym się kieruje taki kupiec, jest jedynie hipotetyczny, tzn. ma zawsze postać formuły warunkowej: jeżeli chcesz osiągnąć taki oto cel, postępuj w taki oto sposób. Jest to więc typowa norma o charakterze instrumentalnym: wskazuje się w niej pewne postępowanie jako środek

¹⁰ Tamże, s. 16—17.

prowadzący zawsze ku czemuś innemu. Natomiast norma moralna ma z istoty swej charakter bezwzględny, jest „imperatywem kategorycznym” — a więc takim, który nakazuje nam jakieś postępowanie bezwarunkowo, tj. nie z uwagi na taki czy inny cel, lecz jedynie dlatego, że tak się czynić powinno.

Oto jak sam Kant przedstawia tę różnicę: „Wszelkie imperatywy nakazują albo hipotetycznie, albo kategorycznie. W pierwszym wypadku przedstawiają praktyczną konieczność możliwego czynu jako środka prowadzącego do czegoś innego, czego chcemy (albo przynajmniej możemy chcieć). Kategorycznym byłby imperatyw, który przedstawiałby czyn jako sam w sobie, bez względu na inny cel, jako obiektywnie konieczny (...). Hipotetyczny imperatyw powiada więc tylko, że czyn nadaje się do osiągnięcia jakiegokolwiek możliwego lub rzeczywistego celu (...). Na koniec istnieje imperatyw, który bezpośrednio nakazuje pewne zachowanie, nie zakładając jako warunku innego celu, który ma się przez to zachowanie uzyskać. Ten imperatyw jest kategoryczny. Nie tyczy się on materii czynu i tego, co z niego ma wynikać, lecz formy i zasady, z której czyn sam wynika, a istotna dobroć tego czynu polega na przekonaniach i usposobieniu, jakikolwiek byłby jego wynik. Ten imperatyw nazwiemy imperatywem moralności”¹¹. Nieco dalej podaje Kant swą klasyczną formułę brzmienia tego imperatywu moralności: „Kategoryczny imperatyw jest więc tylko jeden i brzmi następująco: Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”¹².

Tak więc wola moralna to dla Kanta zawsze i tylko wola „powszechnie prawodawcza” — zgodna z powsze-

¹¹ Tamże, s. 40—43.

¹² Tamże, s. 50.

chnym prawem, ale zarazem stanowiąca to prawo. Imperatyw kategoryczny jest tylko innym sformułowaniem kantowskiej zasady „autonomii woli” — autonomii w źródłowym, greckim sensie tego słowa, oznaczającym posłuszeństwo swemu własnemu, przez siebie stanowionemu prawu. Obydwa te momenty — prawo i jego swobodne stanowienie — są w ujęciu Kanta równie istotnymi momentami etycznej wolności człowieka. Człowiek jako istota moralna jest wolny — ale ta wolność nie jest dowolnością; jest to raczej możliwość — i powinność — podporządkowania się rozumnemu prawu.

VIII

W ten więc sposób „prawo moralne we mnie” odróżnia nas od całej sfery „nieba gwiazdzistego nade mną”: odróżnia świat rozumnej podmiotowości od świata przedmiotów, człowieka od rzeczy. I cała właściwie etyka Kanta jest wysiłkiem uchwycenia i wiernego opisu tej właśnie najważniejszej różnicy. „Twierdzę oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych (...). Wartość wszystkich przedmiotów, jakie dzięki naszym czynnościom mielibyśmy zdobyć, jest zawsze warunkowa. To, co istnieje, a czego istnienie zależy nie od naszej woli, ale od przyrody, ma mimo to — o ile jest czymś pozbawionym rozumu — tylko względną wartość, a to jako środek, i zwie się dlatego rzeczą; natomiast istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie (...). Praktyczny imperatyw brzmić więc

będzie następująco: Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”¹³.

Taką wizję moralności nakreślił w swej filozofii Kant. Jest to wizja „państwa celów” — wspólnoty wolnych i rozumnych podmiotów, które nawzajem szanują swoją godność i respektują swoje człowieczeństwo. Tak wygląda ów drugi świat Kanta — świat wolności, rozciągający się obok świata przyrody i ponad nim. Zapewne granica między tymi dwoma światami, jaką poprowadziła filozofia Kanta, jest nazbyt ostra. Sztywny, rygorystyczny dualizm świata „noumenów” i świata „fenomenów” od początku budził sprzeciwy następców Kanta: Fichtego i Schellinga, a przede wszystkim Hegla i Marksa. Sam Kant zresztą również nie uważał tego dualizmu za ostateczne stanowisko swojej filozofii: w trzeciej *Krytyce* — *Krytyce władzy sądenia* z roku 1790 — podjął próbę ponownego zjednoczenia swej wizji świata, rozdwojonego na wolność i przyrodę. Możliwość takiej syntezy upatrywał przede wszystkim w sferze sztuki i wartości estetycznych, gdzie „zjawiskowa” postać kształtu zmysłowego harmonijnie łączy się z ogólną „noumenalną” ideą. Oczywiście, niejedno można zarzucić i tej syntezie, i jej wyjściowej przesłance: antytezie dwóch światów Kanta. Niepodobna jednak twierdzić, że pytania i niepokoje kantowskiej filozofii nas samych już nie dotyczą. Staroświecki myśliciel z Królewca jest jedną z tych postaci w historii kultury, które wciąż jeszcze nie przestały być „nowoczesne”, mimo ćwierci tysiąca lat, jaka nas dzieli od niego.

1974

¹³ Tamże, s. 60—62.