

Julius Ebbinghaus

Kant a wiek dwudziesty

Folia Philosophica 31, 27-48

2013

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Julius Ebbinghaus

Kant a wiek dwudziesty*

I

Jeśli porównać światło gwiazdy Kanta na dzisiejszym niebie filozoficznym z mocą, z jaką świeciła, dajmy na to, w roku 1924 — roku dwóchsetlecia jego narodzin — to trudno oprzeć się wrażeniu, że moc ta znacząco osłabła. Minęły czasy, w których wśród filozofów niemieckich, a częściowo także wśród filozofów zagranicznych, polemikę z Kantem postrzegano jako zadanie konieczne, jako wręcz nieodzowny punkt wyjścia własnego filozofowania. W oczach współczesnych filozofia krytyczna to raczej rozdział zamknięty. Więcej nawet, Kant jawi się teraźniejszości — a już zwłaszcza w Niemczech — jako reprezentant poglądów i przekonań, od których uwolnienie się jest wręcz powodem do dumy, a w każdym razie — winno być przedmiotem usilnych starań. Jeśli wcześniej we wszystkich dziedzinach świata kultury zdawał się panować kantyzm, to dzisiaj w każdym z tych obszarów panuje jakby specyficzny antykantyzm. Ów antykantyzm znajduje swą siłę napędową zarówno u Einsteina, jak i u Maxa Schelera, u Diltheya — tak samo jak u Deweya, u papieża — jak u Karla Bartha. A kiedy Martin Heidegger krytykowi czystego rozumu próbował przyznać rolę co najmniej Mojżesza, który z daleka widział ziemię

* J. Ebbinghaus: *Kant und das 20. Jahrhundert*. „Studium Generale” 1954, H. 9, s. 513—524. Przedrukowane w: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Interpretation und Kritik. Schriften zur theoretischen Philosophie und zur Philosophiegeschichte 1924—1972*. Hrsg. von H. Oberer, G. Geismann. Bonn 1990, s. 151—173. Synowi Juliusa Ebbinghause, doktorowi Dieterowi Ebbinghausowi, dziękujemy za wyrażenie zgody na publikację tłumaczenia.

obietaną analizy egzystencjalnej *Dasein*, to należy zapytać, czy oczu Kanta nie zastąpił przy tym własnymi oczami.

Spróbujmy sobie uzmysłowić przyczyny tego narastającego poczucia obcości pomiędzy Kantem a postawami charakterystycznymi dla naszego wieku. Wydaje mi się, że przede wszystkim tkwią one właśnie w tych dążeniach, które w końcu poprzedniego i na początku tego stulecia połączono wspólną nazwą neokantyzmu. Kant tego neokantyzmu nie był ani Kantem rozumianym autentycznie, ani nawet Kantem zastosowanym zgodnie z jego własnymi intencjami i potencjami. Jeśli wziąć pod uwagę przede wszystkim kantyzm Cohena i Natorpa, to w centrum zainteresowań owego kantyzmu znajduje się to, co można nazwać „teorią doświadczenia” Kanta. Ale zapomniano przy tym ochoczo, że słynna „możliwość doświadczenia” w *Krytyce czystego rozumu* wcale nie ma charakteru problemu konstytuującego dzieło. Już raczej należy ona do rozwiązania owego problemu w tym sensie, że zawarta jest w niej odpowiedź na podstawowe pytanie o to, jak są możliwe syntetyczne sądy *a priori*. W rozdziale *Krytyki...* traktującym o najwyższej zasadzie wszelkich sądów syntetycznych czytamy: „Możliwość doświadczenia jest więc tym, co wszystkim naszym poznaniom *a priori* nadaje przedmiotową realność”¹. I w rzeczywistości to było zamysłem dzieła: znaleźć warunek, który sprawia, że pojęcia, jakimi posługiwała się tradycyjna metafizyka, mogą zostać odniesione do czegoś rzeczywistego. Oczywiście, było doprawdy czymś trywialnym, że pojęcia ontologii (jak „ilość”, „jakość”, „substancja”, „przyczyna”, „możliwość”, „rzeczywistość”, „konieczność”) były pojęciami, od których obowiązywania wobec przedmiotów naszego spostrzeżenia zależało samo doświadczenie w swej możliwości. Także sceptyk Hume nigdy nie wątpił, że w świecie, w którym zjawiska nie podlegałyby jakimkolwiek prawom koniecznych powiązań, lecz przebiegałyby chaotycznie, bez reguł, doświadczenia stałyby się obiektywnie niemożliwe. Wątpił jedynie w to, jakoby istniała taka zasada, na której podstawie udałoby się dostrzec konieczność obowiązywalności takich pojęć powiązania (na przykład pojęcia przyczyny) w odniesieniu do przedmiotów naszego spostrzeżenia. I oto tradycyjna ontologia całe owo wątplenie Hume’a po prostu przeskoczyła, przyjmując bez skrupowania założenie, że w przypadku jej pojęć ogólnych chodzi o pojęcia, którymi bez dalszych zbędnych ceregieli można się posługiwać

¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Bd. 1. Warszawa 1957, s. 309 (B 195). [W tłumaczeniu polskim jest błąd, gdyż zamiast „realność” jest „ważność”, co nie znajduje potwierdzenia ani u Ebbinghause, ani też w „Akademie-Ausgabe”. Zob. I. Kant: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*. Berlin 1904, s. 144 — A.J.N.].

jako pojęciami możliwości rzeczy w ogóle, a więc bytu (*Seiende*) jako takiego, w syntetycznych sądach *a priori*. Wszystko, co jest, ma wielkość, wszystko, co jest, ma jakość, wszystko, co jest, jest substancją albo przypadłością substancji, wszystko, co jest, jest możliwe — oto przykłady takiego użycia owych pojęć jako możliwych aktów poznania bytu jako takiego. To taki sposób użycia, który Kant nazywa transcendentalem (w odróżnieniu od empirycznego). Jest przy tym oczywiste, że każdy, kto wymawia owo niebezpieczne słowo „ontologia”, mające następnie służyć wywiedzeniu jakichś twierdzeń — a możliwości ontologii Kant zaprzeczał — właśnie dlatego wraca do uroszczenia prawa do takiegoż użycia tych czy innych pojęć myślenia przedempirycznego.

Jednakże akurat wiek XX zatracił świadomość tego, że roszczenie nauki odnoszącej się do bytu jako takiego jest równoważne z całkowicie arbitralną dyspozycją odnoszenia się myślenia — zgodnie z jego wewnętrzną możliwością — do tego, co w ogóle może istnieć. Zamiast tego wierzył on, że wystarczy odrzucić to, co nazywa się idealistycznym przesądem Kanta, aby utorować drogę rekonstrukcji tego, co w czasach neokantyzmu przedłużyło istnienie wiedzy zapomnianej w podręcznikach XVII i XVIII wieku oraz w kompendiach neoscholastyki, a mianowicie ontologii. Stało się więc bezspornym, że Kantowska krytyka realnego użycia naszego intelektu ograniczyła się do tego, co podpadało pod przyjęte przez niego warunki *a priori* zmysłowości. Chodziło o to, że wszelkie nasze poznanie odnosi się jedynie do zjawisk, a byt autonomiczny pozostaje niepoznawalny. Kant mógł się więc mylić w swym twierdzeniu, ale przede wszystkim na pewno nie jest możliwe nazwanie ujawniającego się tu idealizmu bądź subiektywizmu przesądem, który ustanowił on podstawą badań krytyki. Nicolai Hartmann w swym artykule *Poza idealizmem i realizmem*² pyta tak: „Dlaczego przestrzeń i czas winny być »tylko« formami naczności? Dlaczego nie powinny być ponadto formami rzeczy samych w sobie?”. I odpowiada przekonany, że odpowiada w duchu Kantowskim: „Ponieważ rzeczy same w sobie są niepoznawalne”. Następnie zaś odnosi się do tego krytycznie: „Ale dlaczego byt samoistny został tutaj zrównany z tym, co niepoznawalne? Jest to arbitralne założenie”. W rzeczywistości jednak — przez swoją wielokrotnie powtórzoną grę pytań i odpowiedzi — Hartmann stawia na głowie całą

² N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*. In: *Idem: Kleinere Schriften*. Bd. 2: *Abhandlungen zur Philosophiegeschichte*. Berlin 1957, s. 278—322. [Ebbinghaus cytuje zgodnie z pierwodrukiem zamieszczonym w „Kant-Studien” 1924, Bd. 29 — A.J.N.].

krytykę czystego rozumu. Nie dlatego przestrzeń i czas są jedynie formami naoczności, że nie możemy poznać rzeczy samych w sobie, lecz, według Kanta, nie możemy poznać rzeczy samych w sobie, ponieważ, w jego przekonaniu, czymś zrozumiałym zdaje się to, że przyjęcie odniesienia funkcji naszego myślenia jako takiego do czegoś danego niezależnie od naszego myślenia, wyjąwszy odniesienie do możliwych form *a priori* naszej zmysłowości, byłoby założeniem sprzecznym w sobie. To jednak, że przestrzeń i czas są takimi formami *a priori* naszej zmysłowości, jest wszakże w równie niewielkim stopniu przesadą Kanta, jako że przecież on sam — aż do swojej rozprawy o różnicy kierunków w przestrzeni³ — nie miał żadnego wyobrażenia możliwości takiej teorii. Przecież także on miał racje, które przekonały go o niemożliwości jej uniknięcia, a które przedstawił dokładniej dopiero w dysertacji z 1770 roku⁴, później zaś — w *metafizycznym* i *transcendentalnym* rozważaniu przestrzeni i czasu. Nikt nie będzie twierdzić, że w tych założeniach nie może tkwić błąd. Ale naprawdę nie jest to równoznaczne z przekonaniem, że idealizm jest jedynie przesadą Kanta, polegającym na arbitralnym założeniu.

Jeśli mimo to przyjmiemy, że faktycznie był to błąd, to oczywiście pozostaje nierozstrzygnięte założenie, że przedmioty doświadczenia byłyby rzeczami samymi w sobie. Ale czy dzięki temu mimo wszystko uzyskano by to, co ochoczo wywnioskował z tego ponownie się rozwijający ontologizm, a mianowicie możliwość określenia tej rzeczy w bycie, który przecież powinien poprzedzać wszelkie jej doświadczenia? Właśnie to, że nie możemy wiedzieć, czy jakieś prawo — o którym poucza nas doświadczenie — jest prawem, na którego mocy przedmioty doświadczenia są określone w ich bycie poprzedzającym wszelkie doświadczenie, a więc *a priori*, właśnie to stanowiło obwarowanie, za którego pomocą sceptycyzm od czasów Karneadesa udaremniał wszelkie próby metafizyków, usiłujących przeobrazić swoje ontologie z czystych analiz pojęciowych w nauki rzeczowe. Gdyby mimo to idealizm Kanta chciano uznać za przesadę — mógłby więc dlatego, że zrywając z tym domniemanym przesadą i przedmiotem doświadczenia, proklamował coś, co jest bytem samoistnym, otworzyć jakąś obiecującą

³ Zob. I. Kant: *O pierwszej przyczynie rozróżnienia stron w przestrzeni*. Tłum. T. Kupś. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 1: *Pisma przedkrytyczne*. Red. M. Jan-kowski, T. Kupś. Toruń 2010, s. 801—809.

⁴ Ebbinghausowi chodzi o I. Kant: *O formie i zasadach świata zmysłowego i intelligibilnego*. Tłum. A. Grzeliński. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 1..., s. 811—853.

perspektywę — to czy mógłby posiadać ten byt w poprzedzającym wszelkie możliwe doświadczenie horyzoncie jego bytu?

Teraz jednak okazuje się, że atak ontologizmu naszego stulecia przeciwko idealizmowi Kanta ma swe źródła w tym, czego brakło w dostatecznym kontakcie ze statusem, jaki pytania te zyskały w rozwoju filozofii współczesnej, na które odpowiadając, Kant zaprzął swój idealizm. Gdyby idealizm ten był złudzeniem, *dla krytyki* wynikałoby wówczas, że Kant się mylił, sądząc, iż można podać dowód tego, że pojęcie bycia bytu jako takiego jest pojęciem rzeczowo pustym. *Dla filozofii transcendentalnej* wynika stąd, po drugie, że mylił się on także, mniemając, jakoby dałoby się stworzyć możliwą do udowodnienia teorię dotyczącą możliwości poznania *a priori* przedmiotów naszego doświadczenia jako takich, ponieważ dla tej teorii czymś integralnym jest istnienie warunków *a priori* naszej zmysłowości. Oznacza to jednak — co wprost wynika z rzeczywistego bądź domniemanego rozbitcia idealizmu — że pojęcie jakiegokolwiek horyzontu możliwości tego, co może nas tylko spotkać, zawiera roszczenie, do którego możliwości realizacji w żaden sposób nie jesteśmy uprawnieni. Innymi słowy, wynika stąd, że skoro należy zarzucić Kantowski idealizm, to wszystkie te pojęcia, które dziś obiegają Niemcy — jak wyrażenie ontologicznej różnicy, praobecności (*Vorgängigkeit*), rozumienia bycia, egzystencji — są pojęciami, o których nikt nie może w sposób prawomocny twierdzić, że mają możliwy do określenia przedmiot. Wynika stąd ostatecznie nie tylko to, że w końcu znowu otwarła się droga do ontologii, lecz także to, że nie powiodła się ostatnia próba odrzucenia pozytywizmu, a zatem filozofia nie może mieć żadnego innego zadania niż zniszczenie wyobrażenia, że sama może czymś być.

Jeśli się przyjrzeć temu, co faktycznie czyni owa odradzająca się z ruin neokantyzmu ontologia, to potwierdza się, że nie ma ona żadnego trafnego wyobrażenia, które dotyczy tego, co miałyby czynić zgodnie ze swą idea. Nicolai Hartmann mówi: „Kategorie, o których traktuje nowa ontologia, [...] czerpie się krok za krokiem ze stosunków realnych”⁵. Jest to taki sam pogląd, jaki w odniesieniu do kategorii głosił Hume, który z niezbitą ostrością wywnioskował z niego, że pojęcia tego rodzaju nie mogą być uznane za pojęcia ontologiczne. Choć bowiem przysłuchujemy się temu, co jest, z pewnością nie możemy naszego narządu słuchu przemienić w narząd informujący nas o tym, co zawsze tylko może być. Jeśli więc w myśleniu jako takim nie mamy

⁵ N. Hartmann: *Nowe drogi ontologii*. Tłum. L. Kopciuch, A. Mordka. Toruń 1998, s. 16.

także żadnego związku z samą możliwością bycia, to rozsądnym wydaje się powiedzieć, że wcale nie mamy żadnego związku, a więc także nie możemy wiedzieć, czy *byt w ogóle może podlegać jakiemuś uprzedniemu określeniu*, a zatem *jakiemukolwiek „rozumieniu”*. Ale nowa ontologia pozostaje całkowicie obojętna wobec tego typu rozważań. Tylko dlatego, że chce się uwolnić od wszelkiego podejrzenia o idealizm, czuje się uprawniona do tego, aby na dowolnym poznaniu empirycznym o charakterze zasadniczym — na przykład dotyczącym teorii względności — od ręki odcisnąć piętno poznania ontologicznego, a fizyków obciążyć odpowiedzialnością, która właśnie nikomu nie jest tak obca, jak im samym. Milczeniem pomijamy przy tym tych, którzy wierzą w możliwość nadania mitom religijnym bądź tęsknotom poetyckim tej samej rangi, co idei horyzontu, w którym można spotkać byt jako taki, chociaż nie potrafią podać najmniejszej racji przemawiającej za utrzymywaną koniecznością nakreślenia takiego horyzontu i sprecyzowania jego związku z racjami bytu.

Ontologia ta pozostaje zupełnie obojętna wobec przekonania, że zadanie, jakie wyznaczyła jej historia filozofii współczesnej, jest zadaniem dowiedzenia dającego się określić sensu „pytania o bycie”, a nie — jak przyjmuje Heidegger — znalezienia metody odpowiedzi na to pytanie, *założone* już jako trafne, co ze zdumiewającą jasnością pokazuje miejsce z początku *Bycia i czasu*. Idzie tam o pytanie, jak w ogóle można ująć pojęcie bytu, [pojęcie — A.J.N.] którego się używa, aby także móc przynajmniej zrozumieć pytanie o to pojęcie. Czyż wraz z rozszczeniem takiego pojęcia nie popadamy w błędne koło? Heidegger odpowiada: nie⁶. „Byt może zostać określony w swym byciu, mimo że nie będzie przy tym dostępne wyraźne pojęcie sensu bycia”⁷. A jak tego dowodzi? „Gdyby tak nie było, to nie mogłoby dotąd zaistnieć żadne poznanie ontologiczne, którego faktycznego istnienia nie można przecież kwestionować”⁸. Widać, że w czasach, w których została napisana ta książka, Kant był człowiekiem zapomnianym. Fakt ontologii, do którego odwołuje się tu Heidegger w sensie całkowicie neokantowskim, jeżeli nie ma być faktem wspólnej pracy tomizmu i wolfianizmu, może być tylko faktem pewnej Platońskiej i Arystotelesowskiej spekulacji. Można bardzo łatwo podać w wątpliwość to, że wszystkie owe nauki o bycie zmierzały do tego samego przedmiotu. To, że jednak wszystkie one były faktycznymi urojeniami, próbowała ongiś udowodnić uznana książka. Książka ta została jednak do tego

⁶ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1994, s. 12.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

stopnia zapomniana, że przedstawiciele nowej szkoły mogli zachwalać swoją ontologię jako poznanie, w którego rzeczywiste istnienie w tym sensie nikt nie mógł „dobrze” powątpiewać.

II

Jeśli więc chcemy udzielić pierwszej odpowiedzi na pytanie, w jakiej sytuacji znalazła się filozofia Kanta wraz ze słynnym zwrotem ontologicznym XX wieku, to musi ona brzmieć następująco: ontologizm ten nie oznacza niczego innego niż *zniszczenie każdej możliwej sytuacji, do której w ogóle mogłaby się odnosić Kantowska filozofia*. Naturalnie, nie musiało dojść do tego autokratycznego, i poniekąd impulsywnego, zniszczenia zapytania zachodniej filozofii, gdyby neokantyzm nie rozprzestrzenił głębokiego pesymizmu dotyczącego perspektyw dojścia zgodnie ze wskazówkami Kanta do rozwiązania poruszanej przez niego samej kwestii.

Środkiem, którego sam Kant użył do udowodnienia niewystarczalności naszego intelektu do poznania bytu samego w sobie, było podanie brakującego Hume'owi pryncypium, warunkującego realność powiązania intelektu, a zatem wszelkiego możliwego dla nas poznania *a priori*. Właśnie to pryncypium Kant określa wspomnianym już wyrażeniem możliwości doświadczenia. Teraz jednak należy koniecznie zwrócić uwagę, że wyprowadzone z powodu Hume'a twierdzenie, jakoby istniały przedmioty doświadczenia — i tylko przedmioty doświadczenia, w odniesieniu do których możliwość doświadczenia samych przedmiotów byłaby możliwym dla nas poznaniem *a priori* — to twierdzenie całkowicie nierównoważne ze wspólnym dla Kanta i Hume'a twierdzeniem, że doświadczenie co do swej możliwości zależy od ważności pewnych pojęć powiązania dla przedmiotów naszych spostrzeżeń. To bowiem jest jasne: czysty wgląd w zależność wszelkiego doświadczenia od tamtych pojęć nie może rozstrzygnąć niczego odnośnie do istnienia konieczności możliwości samych tych doświadczeń. Co się tyczy Kanta, to rozdział pierwszej części jego logiki transcendentalnej, poświęcony transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelektu, polega właśnie na próbie udowodnienia, że możliwość doświadczenia byłaby czymś, co w odniesieniu do poznania ludzkiego ma charakter apriorycznej konieczności.

Ale w tym miejscu zatrzymuje się jakby nieświadome dzieło zniszczenia neokantyzmu. Po części dlatego, że nie przeniknął on całego dzieła — po części zaś dlatego, że chciał uniknąć rozmaitych zarzutów pod adresem wypróbowanego przez Kanta dowodu istniejącej *ad hominem* konieczności samej możliwości doświadczenia, uczynił on właśnie to, czego nie powinno się czynić w żadnym wypadku, skoro chciał zachować jedynie ideę filozofii transcendentalnej Kanta: roszczenie dowodu konieczności *a priori* samej możliwości doświadczenia zastąpił prostym roszczeniem dowodu pryncypiów, które stanowią o możliwości powiązania spostrzeżeń z doświadczeniami. O tym, jak całkowicie bezstronny był w swym założeniu, prezentując „metodę transcendentalną” Kanta, świadczy drastycznie uwaga Nicolaia Hartmanna zamieszczona w jego artykule, napisanym jeszcze w jego czasach marburskich⁹. „Bycie warunkiem możliwości doświadczenia jest tu (we wnioskowaniu transcendentalnym) najwyższą godnością, *ultima ratio* przeprowadzenia dowodu. Fakt, czy samo doświadczenie z jego roszczeniem ważności jest słuszne, nie jest przy tym uwzględniony”¹⁰. Jeśli więc nie uwzględni się, jak nadać obiektywną realność możliwości doświadczenia wszelkich naszych poznań *a priori*, to pozostanie ona całkowicie zagadkowa. Kant, tak jak Hume, nie tylko nie chciał jej kwestionować, on nawet nie miał zamiaru jej zakwestionować. Problem filozofii transcendentalnej nie został więc postawiony, a krytykę niejako pozbawiono ostrza. Przecież jest zrozumiałe samo przez się, że jeśli o pewnych pojęciach i zasadach nie mogą powiedzieć nic więcej ponad to, że w związkach przedstawieniowych pełnią one funkcję elementów warunkujących, które ze swej strony pozostają nieuwzględnione w ich roszczeniu ważności, to nie mogą *ani udowodnić* sceptykowi, że wszelkie możliwe przedmioty spostrzeżenia muszą podlegać tym regułom, *ani zaprzeczyć* ontologowi, że ich zasięg musi się rozciągać na wszelkie możliwe przedmioty w ogóle; oznacza to jednak, że tym samym roztrwoniono każdy możliwy efekt Kantowskiego filozofowania. Jeszcze tylko w miejsce założonego faktu doświadczenia należało ustanowić założony „fakt nauki”, aby sprowadzić filozofię do roli dyscypliny zbędnej i wielce niepożądaney nosicielki trenu sukni nauki, a zwłaszcza czystego przyrodoznawstwa. Komu bowiem mogłoby być jeszcze pomocne to, że oprócz tych nauk [stanowiących jedną możliwość — A.J.N.] otwiera się niejako druga możliwość, stawiająca sobie za zadanie znalezienie pryncypiów, które miałyby leżeć

⁹ N. Hartmann: *Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes*. „Kant-Studien” 1919, Bd. 24. [Przedrukowane: I d e m: *Kleinere Schriften*. 3. Bd. *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1957, s. 243—267].

¹⁰ Ibidem, s. 245. [Dopisek w nawiasie pochodzi od Ebbinghausa — A.J.N.].

u podstaw tamtych poznań? Z pewnością nie mogła ona wnieść niczego nowego do samych nauk przyrodniczych, gdyż musiałyby one wiedzieć, na czym opierają się w swych poznaniach. Jednakże tego rodzaju analiza w jeszcze mniejszym stopniu mogłaby rościć sobie pretensję do dumnego miana ugruntowania nauk ścisłych, a tym samym — także do filozoficzno-przyrodniczej ważności. Kto bowiem chce odkryć pryncypia, od których jesteśmy raz na zawsze zależni w możliwości odkrycia matematycznych praw przyrody, ten musi naturalnie dostarczyć dowodu *a priori* tych pryncypiów. Jeśli jednak filozof nie ma żadnego innego dowodu tych pryncypiów poza tym, który leży w faktycznym stanie nauki, to naraża się na uzasadnioną krytykę przyrodnika mówiącego mu, iż nie czyni nic innego ponad to, że zasady, które w rzeczywistości prezentują tylko historycznie uwarunkowany stan przyrodoznawczej metodyki, pod nazwą aprioryczności wkłada do swojego filozoficznego kapelusza z pióropuszem, aby następnie — jeśli faktycznie nauka skreśli na kolejnym skrzyżowaniu — to pożyczone pióro zamienić na inne o analogicznej nie trwałości. I oczywiście w historii filozofii nie brakuje takich ostrzegawczych przykładów zmiany upierzenia.

III

Jeszcze bardziej niszczące niż taka autodestrukcyjna neokantyzmu były jednak ataki, na które przesłanki Kantowskiego idealizmu narażone były ze strony współczesnej matematyki. Jak wiadomo, dowód przestrzeni, jako jedynie obiektywnego warunku naszych zewnętrznych wrażeń, oparł Kant na możliwości poznać geometrycznych. Ale geometria, na którą się powołuje, jest geometrią, z jaką matematyka dziewiętnastego wieku ostatecznie już zerwała, a matematycy dwudziestego wieku w niewielkim stopniu skłonni są do uznania jej za wprawdzie przewycięzoną, ale jednak prawowitą jedynie w granicach jej założeń. Tym, co istotne w Kantowskim pojęciu metody geometrii, jest przyjęcie, że jej twierdzenia swój charakter apodyktycznej pewności mają tylko jako twierdzenia o warunkach, od których zależy przedstawienie przedmiotów tych twierdzeń w naoczności przestrzennej. Taką bezpośrednią oczywistość ma dla niego twierdzenie, że prostą wyznaczają tylko dwa punkty: mogą sobie bezpośrednio

uświadomić niemożliwość przeprowadzenia w naoczności przestrzennej dwóch, dających się od siebie odróżnić, prostych od punktu A do jakiegokolwiek innego punktu B. Aby więc wyrobić sobie prawidłowy obraz tego, co stanowi możliwość przedstawienia przedmiotów geometrycznych w wymagającej naoczności metodzie Kanta, nie można rozumować inaczej niż tak, że przedmioty geometryczne były w jej założeniu dane naocznie w przestrzeni, co pozwalało geometrze badać ich własności jakby na podstawie (wcale nie udowodnionego) spostrzeżenia tych naocznie uprzednio danych przedmiotów. Znamionną dla geometrii Kanta jest raczej okoliczność, że wszystkie te przedmioty tylko o tyle mają charakter apriorycznej możliwości określenia (*Bestimmbarkeit*), o ile ich naoczności w przestrzeni zostają wytworzone działaniem twórczej wyobraźni, wyprowadzonym z pojęć możliwych określeń przestrzeni.

Banałem trąci więc twierdzenie, że gdyby geometria trzymała się w czasach Kanta powszechnie uznawanego postępowania konstruktywnego, nigdy nie mogłaby choćby o krok przybliżyć się do odkrycia geometrii nieeuklidesowych, co uczyniła era geometrii współczesnej. Przeciż właśnie nieufność wobec rzeczywistej bądź domniemanej nośności geometrii naocznej kierowała krokami odkrywców tej nowej geometrii i doprowadziła do zamierzonego skutku. Zrozumiałe jest, że sposób, w jaki należy wprowadzić aksjomaty, jeśli chce się geometrię euklidesową przedstawić jako przypadek szczególny, jeden spośród wielu możliwych przypadków, nie pozostawia nic z apodyktycznej pewności tych aksjomatów ani dla geometrii euklidesowej, ani też dla geometrii nieeuklidesowej. Wymagane alternatywne możliwości geometrii dadzą się raczej urzeczywistnić wtedy, kiedy po prostu zrezygnuje się z pretensji do posiadania wglądu w prawdę założeń, od których zależą twierdzenia każdej z nich. Jest to tego rodzaju postępowanie, jakim nie trudzą się współcześni matematycy. Dla nich wszelka pewność twierdzeń matematyki jest jedynie warunkowa. Mają one ważność przy założeniu określonych supozycji, którym stawia się wprawdzie wymóg wolności od sprzeczności, ale które w dalszej kolejności są traktowane jako dowolne, a ich ważność nie stanowi przedmiotu dyskusji matematycznej.

Nikt nie może zaprzeczyć, że tego rodzaju matematyka leżała całkowicie poza horyzontem zainteresowań Kanta. Ale nie sposób również twierdzić, że dzięki możliwości niezależnej od naoczności i od założeń pewności wolnej konstrukcji geometrii euklidesowej i innych geometrii *udowodniono*, iż w ogóle nie jest dana lub nie może być dana utrzymywana przez Kanta naoczna pewność (oczywistość) geometrii euklidesowej. Innymi słowy, w żaden sposób nie udowodniono,

że to, co Kant rozumiał pod pojęciem geometrii, musi być koniecznie sprzeczne z tym, co pod tym pojęciem rozumieją współcześni matematycy.

Jeśli jednak tak jest, to nie można także powiedzieć, że wniosek Kanta dotyczący czystej subiektywności przedstawienia przestrzeni dlatego jest koniecznie fałszywy, że współczesna geometria dowiodła fałszywości przesłanek, na których się opiera. Naturalnie, nie oznacza to, że wymagana przez Kanta w jego geometrii oczywistość byłaby niewątpliwie *a priori*. Jeśli jednak chce się jej wyjść naprzeciw, to należy uwzględnić, że Kantowskiego usprawiedliwienia jej przyjęcia nie można znaleźć w estetyce transcendentalnej. Ta bowiem postępowanie zmierzające do określenia twierdzeń geometrycznych na podstawie przestrzennej konstrukcji jej pojęć przyjmuje jedynie tymczasowo, jako coś powszechnie uznanego wśród ówczesnych geometrów. Jednakże teorię tego typu postępowania jako takiego, którego możliwość można uczynić zrozumiałą w odniesieniu do przestrzeni i czasu jako form *a priori* naszej naoczności, przynosi dopiero analiza transcendentalna. Teoria ta opiera się na założeniu dedukcji czystych pojęć intelektu — tak, jak samo w sobie jest zrozumiałe, że teoria geometrii jako nauki rzeczowej — a tylko taką zna Kant — wymaga rozstrzygnięcia obiektywnej ważności działań intelektu. Dopiero zależna od tego rozstrzygnięcia Kantowska teoria aksjomatów geometrycznych pozwala zrozumieć, dlaczego ugruntowana w ten sposób geometria jest z konieczności geometrią metryczną, a jej metryka musi być euklidesowa. Zarazem jednak Kantowska teoria pokazuje, że ważność ugruntowanej przez nią aksjomatyki rozciąga się jedynie na przedmioty, które możemy spostrzec w przestrzennie i czasowo określonych granicach. Nie została tym samym naruszona możliwość przyjęcia nieeuklidesowej geometrii świata (*Weltgeometrie*). Naturalnie, nie powinno to znowu znaczyć, że taką możliwość Kant rozważał lub mógł rozważać w konkretny sposób. Ale powinno znaczyć, że pole, w którego obrębie można postawić i faktycznie się stawia pytanie o taką nieeuklidesową geometrię świata, nie leży w obrębie, w którym porusza się Kantowska teoria geometrii.

Pole tej geometrii świata jest raczej określone pojęciem empirycznym, które nie może wystąpić w filozofii transcendentalnej — a mianowicie pojęciem *ruchu*. Warunki, od których zależy zgodność naszych pomiarów ruchu z prawami matematycznymi, są warunkami, do których odnosiły się odkrycia fizyki XX wieku dotyczące pomiarów czasu (okresów) i odległości. Niczym nie jest udowodnione twierdzenie, iż odkrycia te uniemożliwiły tezę, że wszystko, co w ogóle jest odniesione do czasu i przestrzeni, ma charakter czysto subiektywnie

uwarunkowanych zjawisk. Trzeba jednak sobie uświadomić, że wraz z tymi odkryciami *udowodniono*, że chybiona jest nadzieja Kanta, jakoby za pomocą tego idealistycznego wyobrażenia podstawowego zdołał udowodnić konieczność pryncypiów mechaniki klasycznej. Jego *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, które w dziedzinie mechaniki klasycznej zawierają niezwykle interesującą próbę połączenia Newtona teorii absolutności przestrzeni z antyneutronowskim zaprzeczeniem możliwości ruchu absolutnego, w rzeczywistości dwudziestego wieku są książką archaiczną.

Ale odkrycia współczesnej fizyki rzucają cień także na pewne partie *Krytyki czystego rozumu*, a mianowicie na tak ważne dla Kanta transcendentalnej nauki o przyrodzie analogie doświadczenia. Dzięki naszej dzisiejszej wiedzy można udowodnić, że w dedukcjach dwóch z nich, mianowicie pierwszej i trzeciej, musi tkwić błąd. Pierwsza całkiem słusznie jako warunku wszelkiego możliwego empirycznego określenia czasu wymaga jakiegokolwiek zasady zachowania. Kant jednak to, co zostaje zachowane, rozumie jako ilość materii istniejąca niezmiennie w przestrzeni. Później on sam zauważa, że z myślą tą wiąże się niedopuszczalne dla jego własnej nauki przyjęcie fizycznej realności przestrzeni absolutnej. Jednakże jego fizyka nie dostarczyła mu środków, które umożliwiłyby mu kategoryczne rozpoznanie błędu w dedukcji. Ponieważ trzecia analogia przyjmuje to samo pojęcie substancji, przeto także jej los rozstrzygnęła teoria względności. Natomiast nie wierzę, iż ma sens mówienie, że słynna dedukcja aprioryczności prawa przyczynowego w drugiej analogii Kanta w jakikolwiek sposób mogła uciec przed skutkiem odkryć bądź mechaniki kwantowej, bądź też teorii względności. W swoich założeniach bowiem dedukcja ta pozostaje w pełni niezależna od jakichkolwiek warunków możliwości określenia *a priori* istnienia zjawisk w ich czystym odniesieniu do przestrzeni. Jest to jedynie możliwość empirycznego poznania chronologicznego porządku zjawisk jako takich, dla których Kant wymaga przyczynowości jako warunku *a priori*. Tak samo jak przedtem, powinniśmy tu przyjąć, że rzeczywiście posunął się on naprzód, aż do sfery warunków *a priori* wszelkiego naszego możliwego empirycznego spotkania z rzeczami. To zaś — dzięki współczesnym osiągnięciom poznania — postawiło przed filozofią zadanie znalezienia pozostałych twierdzeń, dzięki którym zjawiska mogą być określone w całości wszystkich możliwych doświadczeń *a priori*. Natomiast jeśli zamiast tego nie tylko współczesna fizyka, lecz także powstający w jej następstwie popularnofilozoficzny pozytywizm XX wieku obwieszcza obalenie za pomocą mechaniki kwantowej prawa przyczynowego, podstawę tego stanowi fakt, że ta filozofia popularna nigdy nie zgłębia

rzeczywistej analizy przesłanek Kantowskiej dedukcji. Zamiast tego posługuje się własnymi, niewykazanymi przedstawieniami *aprioryczności* prawa przyczynowego, o których można wówczas trywialnie powiedzieć, że zostały one obalone przez mechanikę kwantową.

W tym miejscu rozważania te winniśmy zamknąć zasadniczą uwagą. Niczemu nie służy żalenie się, że dzisiejszy stan filozofii (zwłaszcza w Niemczech) współczesnym naukom przyrodniczym nie daje żadnej okazji do tego, aby rzeczywiście mogły wywierać należyty wpływ na filozofię, skoro horyzont, w którego obrębie wpływ ten ma być skuteczny, ze swej strony nie jest określony jakimikolwiek pryncypiami możliwej filozoficznej ważności. Właśnie takiego horyzontu brakuje XX wiekowi. Tym, na co powinny wpływać nowe poznania nauk przyrodniczych, jest nieokreślona mnogość poglądów na przyrodę, które ten czy ów filozof zatrzymał z ruin jakiegokolwiek systemu albo pozyskał ze swego przypadkowego filozofowania. Tym, czego brakuje, jest ogólny wgląd w naturę podstaw, które to czy owo stanowisko czynią koniecznym. Dopóki jednak brakuje owego wglądu, nie sposób rozstrzygnąć pytania, czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu którekolwiek z tych stanowisk zostaje pobudzone rzeczywistym postępem nowych badań. I sytuacja ta będzie trwać, aż filozofia XX wieku — tak głęboko niehistoryczna mimo wszelkiej historycznej gadaniny — uwolni się od złudzenia, że nie znając samej idei filozofii w całej rozciągłości jej historycznego rozwoju podnoszonego *status quaestionis*, można zyskać sąd o możliwym filozoficznym znaczeniu jakiegokolwiek odkrycia naukowego bądź to matematyki, fizyki, bądź jakiegokolwiek innej nauki.

IV

Dotychczasowe rozważania umożliwiły nam zatem stwierdzenie, że w rzeczywistych postępkach, jakie w XX wieku osiągnęło poznanie, nie ma żadnego powodu uznania za obaloną nauki Kanta, że w całym obszarze obiektywnej rzeczywistości naszego poznania jesteśmy zdani na zjawiska, a byt jako taki pozostaje dla nas niepoznawalny. Kant przeczuwał, że nauka ta wzbudzi elementarny opór, a przecież zawiera ona klucz do jedyne go pozytywnego rezultatu jego krytyki: do nauki o wolności. Jeśli człowiek, w całym obrębie swego poznania, jest zdany na

zjawiska, to jest niemożliwe, aby kiedykolwiek jakakolwiek nauka mogła przeprowadzić *dowód*, że w ostatecznych podstawach swego istnienia podlega on warunkom przyrody. Dzięki temu uzyskano jednak pierwsze, jakkolwiek tylko negatywne, założenie, na którego podstawie można powiedzieć, że *wola* człowieka jest wolna. Naturalnie, należy rzucić okiem na tę domniemaną potrzebę, aby móc dodać, że dzięki temu uczyniono zarazem pierwszy krok ku zaradzeniu powszechnie odczuwanej potrzebie człowieka. Jeśli wolność rozumiemy jedynie jako niezależność ludzkich samowolnych działań od podniet, którym podlega człowiek wskutek swych popędów, to wolność nie jest żadnym problemem. Doświadczenie bowiem poucza nas, że człowiek — jak mówi poeta — „rozróżnia, wybiera i kieruje”¹¹. Poucza nas ono, a to oznacza, że jesteśmy w stanie postępować według pewnych reguł, które sami sobie ustanawiamy i ze względu na które możemy tłumić w danym momencie narastający apetyt. Jeśli ta siła jest osłabiona albo w ogóle nie funkcjonuje już prawidłowo, to wówczas mówimy o zakłóconej, zmniejszonej lub brakującej człowiekowi zdolności poczytalności.

Twierdzę więc: ta znana nam z doświadczenia wolność, stanowiąca podstawę tego, że w odróżnieniu od zwierząt przypisujemy człowiekowi wolę, wystarcza do zaspokojenia wszystkich potrzeb teoretycznych i praktycznych, jeżeli możemy odczuwać warunki doświadczenia. Nasi prawnicy mogliby sobie oszczędzić wielu filozoficznych kosztów, gdyby się tylko chcieli uwolnić od myśli, że do zapewnienia sprawiedliwości karnej potrzebują zabezpieczenia tej wolności, o którą sprzecząją się filozofowie, a której przyjęcie tylko wtedy może być sensowne, gdy powiedzie się określenie granic samej natury. Wystarcza do tego przekonanie, że człowiek, który podlega jej sądom, jest istotą mającą zdolność uczynienia prawidem czegoś dowolnego *w ramach celów możliwych dla jego natury*. Dopiero tam, gdzie kończy się ta pewność, ustaje ziemską sprawiedliwość karna.

Z tego wyjaśnienia można więc natychmiast wyciągnąć wniosek ważny dla pierwszej części systemu Kantowskiej filozofii moralnej, a mianowicie dla jego prawa natury (*Naturrecht*). Chociaż to prawo natury jest utkane wyłącznie z materii wolności i dlatego jest czymś rewolucyjnym, to przecież nie potrzebuje — jeśli chodzi tu jedynie o obiektywne ustanowienie norm prawnych — żadnych innych założeń dotyczących wolności niż podane. Wolność, której norma (*Gesetz*) jest dla *Kanta* prawem (*Recht*)¹², sprowadza się jedynie do

¹¹ J.W. Goethe: *Das Göttliche*. In: *Goethe's sämtliche Werke in dreißig Bänden*. 2. Aufl. Bd. 2. Stuttgart—Tübingen 1850, s. 76.

¹² Pojawia się tu niemożliwa do uniknięcia trudność, gdyż w zasadzie *Gesetz* i *Recht* oznaczają przede wszystkim to samo: *prawo*, chociaż w dwóch odmiennych

zdolności człowieka do określenia się w swych zewnętrznych wolnych działaniach według jakichś prawideł, które sam sobie uczynił (z jakichś powodów). Sens Kantowskiej nauki jest taki: słusność naszego działania nie zależy od tego, że sam obowiązek jest pobudką i ponadto są możliwe pobudki zewnętrzne. W całym kontekście naszej oceny Kanta oznacza to, że ustanowione przezeń, w możliwej obiektywnej ważności, normy prawa są niezależne od dopuszczalności Kantowskiego przyjęcia możliwości działania człowieka ze względu na warunki czysto inteligibilne. Innymi słowy, oznacza to, że ważność ta będzie zachodzić nawet wówczas, gdy błędne okaże się zagmatwane przez krytykę ograniczenie prawidłowości przyrody do zjawisk.

Co jednak tyczy się tego niejako rewolucyjnego charakteru nauki prawa, uwyrażnia się on wtedy, gdy tylko porówna się go z zastaną przez Kanta zachodnią tradycją prawa natury. Tradycja ta odróżnia się od tego, co Kant nazywa prawem natury tym, że *obiektywny warunek* możliwej słusności naszych decyzji znaleziono w czymś, co jest całkowicie niezależne od woli człowieka. Wszelkie prawo człowieka pomyślano tu najpierw jako zależne od rzekomo przez samą naturę (względnie patrząc po chrześcijańsku: przez „stworzenie”) umożliwionej harmonii potrzeb i zdolności ludzi do realizacji tego wszystkiego, co przez te potrzeby jest konieczne, a przez te zdolności — możliwe. Normą (*Gesetz*) tej harmonii jest przejęte w chrześcijańskim prawie natury od perypatetyków i stoików przez Cyncerona *lex naturalis*. Ostateczny cel, z którym nasze decyzje są zgodne w tym, że poddajemy je tej normie, określa się w filozofii moralnej XVIII wieku albo terminem „powszechna szczęśliwość”, albo „doskonałość kultury” (nie tylko człowieka jako jednostki, lecz także całej ludzkości). To, co odpowiada zainteresowaniom człowieka, jeśli są one uwarunkowane takimi ideami (naturalno)prawnej całości wszelkich możliwych ludzkich celów, jest prawem (natury), co im zaprzecza — jest (naturalną) nieprawością.

Samo ujęcie warunków prawa i nieprawości stanowi kolejną fundamentalną kwestię prawną. Nie można bowiem na jego podstawie bezwarunkowo pojąć, co pozwala żądać od człowieka, że *powinien* się poddać warunkom możliwego pogodzenia swoich naturalnych celów z celami wszystkich innych ludzi. Niezależnie bowiem od tego, jakie motywy tkwią u podstaw ludzkich naturalnych potrzeb czy zdolności,

znaczeniach, a mianowicie *Gesetz* to „prawo stanowione”, *Recht* zaś to „prawo natury”. Dlatego to pierwsze, zgodnie z sugestią Włodzimierza Galewicza, oddaję terminem „norma”. Zob. W. Galewicz: *Wstęp tłumacza*. W: I. Kant: *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*. Tłum. W. Galewicz. Kęty 2005, s. 11—13.

aby celem swych dążeń uczynić powszechną szczęśliwość albo doskonałość kultury ludzkiej, nikt nie może powiedzieć, że takie ustanowienie celu może mieć charakter konieczności dla woli człowieka jako takiego (jeżeli zostaje ona pomyślana jedynie jako zdolność uczynienia celem czegokolwiek). Oznacza to jednak, że *lex naturalis* tradycji nie ma żadnej mocy wiążącej, a zatem wola, której jest ono normą, nie ma żadnej kompetencji do wymagania podporządkowania się jej. A ta brakująca dedukcja mocy wiążącej normy natury nie może zostać uzupełniona przypomnieniem sobie tego, że przecież naturę stworzył Bóg i że zatem Bóg — w domniemanej normotwórczej (*gesetzlichen*) harmonii wszystkich naszych potrzeb i zdolności — w naturalny sposób objawił nam własną wolę. W takim samym stopniu można to uznawać za możliwe do wykazania, jak inne stanowiska — za nieudowodnione i niemożliwe do udowodnienia — tak więc cały ów powrót do boskości nie zmienia niczego w fakcie, że panowanie wywierane za pomocą takiego *lex naturalis* jest zawsze despotyzmem wobec człowieka — teraz zostaje on dodatkowo uzupełniony, tak iż w despotyczny sposób władza wówczas ludźmi sam Bóg, i to bez względu na panujące między nimi prawo.

Całe to zamieszanie dotyczące możliwej mocy wiążącej prawa natury, z którym mimo wielkich starań nie poradził sobie także Francisco Suarez, Kant usunął za jednym zamachem, dokonując fundamentalnej zmiany tradycyjnej idei ludzkości i jej prawa. Zmiana owa polega na tym, że roszczenie zawarte w pojęciu prawa Kant uwalnia od wszelkich naturalnych celów człowieka, to znaczy od wszelkich możliwych, empirycznie uwarunkowanych interesów. Na podstawie normy pogodzenia ludzi w ich naturalnych celach powstaje dla nich norma prawna w postaci normy pogodzenia wszystkich w tej (zewnątrznej) wolności, której potrzebują, jeśli chcą realizować jakiegokolwiek, obojętnie jakie, cele. Ograniczenie wolności do tych warunków, którym podlega ona w możliwej normotwórczej (*gesetzlichen*) zgodności z wolnością każdego, oznacza przecież jedynie tyle: ograniczenie Twojej (naturalnej) wolności do tych warunków, przy których uwzględnieniu Ty sam i wszyscy inni mogą być wolni w sposób powszechnie ważny i konieczny (od wszystkich samowolnych przeszkód zewnętrznego czynu). Jeśli więc takie — i *tylko* takie — jest roszczenie, to rzeczywiście nie można powiedzieć, że nie rozpoznaje się żadnej konieczności tego, że człowiek powinien się poddać tej normie, łączącej go ze wszystkimi innymi w jedność jego jedynej prawodawczej woli. Niemożliwe jest bowiem, że człowiek chce sobie zastrzec wolność w sprzeczności z normą, z którą w zgodności jedynie on sam może być wolny w sposób konieczny i powszechnie ważny. To jednak

oznacza: nikt nie może powiedzieć, że ta norma możliwej woli ludzkości została narzucona jego woli za pomocą bezprawnego (*gesetzloser*) gwałtu. W tym przypadku jednak udowodniono także, że ludzkość — jeżeli jest ukonstytuowana w jedności swojej woli zgodnie z normą pogodzenia wolności wszystkich ludzi według normy — od każdego człowieka może wymagać prawnego poddania się jego woli temu prawu.

Tak więc jest Kant myślicielem, który jako pierwszy wprowadził naukę o prawie ludzkości jako pogodzeniu ich zewnętrznej wolności zgodnie z normą. Nie sposób bez udręki patrzeć na to, jak daremną była ta nauka dla XX wieku. Ponieważ kiedy właśnie po straszliwych doświadczeniach chcemy się zastanowić nad źródłami prawa ludzkiego, jego teoretycy ciągle popadają w stare dylematy między interesami ludzi a ich normotwórczą (*gesetzlichen*) wolnością, związane z tradycyjnym prawem natury. A przecież problem sprawiedliwości na ziemi nie jest, przynajmniej teoretycznie, możliwy do rozwiązania, jeśli nie zdecydują się oni na zbadanie w swych podstawach tych propozycji, które Kant uczynił w tym zakresie, a których podstawę można jedynie znaleźć w jego nauce o prawie.

V

Ale problem wolności *woli* rozpoczyna się dopiero poza nauką prawa, a mianowicie jeśli pytanie o normę, której człowiek mógłby podlegać, jest czymś, co w ogóle należy uczynić podstawą jego działania. Taką normą jest prawo moralne (*Sittengesetz*) Kanta. Rezygnuję tutaj z dowodu, że norma (*Norm*), która winna być normą (*Gesetz*) dla wszystkich możliwych zasad woli, musi koniecznie mieć powszechnie znaną formę imperatywu kategorycznego. Wynika to także z rozszczenia, by taka norma była koniecznie normą prawodawstwa woli *przez siebie samą* albo normą *autonomii* woli w najszerszym znaczeniu tego słowa. Zatem nie może mieć ona żadnej realności w granicach natury. Przyczynowości przyczyny bowiem wśród warunków natury — a wola także jest przyczyną — nie może określać sama przyczyna, lecz do tego określenia potrzebuje czasowo ją poprzedzającej przyczyny. Norma autonomii jest więc normą wolności w rozumieniu pozytywnym, która może się cechować realnością tylko w odniesieniu

do możliwego, inteligibilnego świata. Każdy bezpośrednio widzi, że niczego za lub przeciw takiej autonomii nie sposób zyskać dzięki odkryciu fizyki teoretycznej, czego w sferze atomowej wymaga sam obiekt fizyczny — i stąd zasadnicza niemożliwość określenia przyczynowych stosunków zależności. Ci, którzy poświęcili się iluzji takiej korzyści, nie mają dostatecznego pojęcia wolności woli. Wolna wola nie jest wolą działającą bezprawnie. To wola, która sama określa normotwórczość (*Gesetzlichkeit*) swego działania. Gdyby fizyka chciała coś dodać do możliwości takiej woli, musiałaby odkryć, że cząstki elementarne, których toru ruchu zasadniczo wymykają się normotwórczemu (*gesetzlichen*) określeniu, same sobie nadają normy (*Gesetze*) swych torów. Aby jednak móc to odkryć, musielibyśmy właśnie znać te normy — dokładnie tak samo, jak znamy normę wolnej woli, a jak ona swą wolność ma tylko w odniesieniu do tej normy. Także to można łatwo zauważyć: gdyby wolność woli oznaczała anarchię (*Gesetzlosigkeit*) odnoszącą się do jej możliwych określeń, to wszelkie mówienie o odpowiedzialności byłoby bezsensowne, natomiast miejsce moralnej oceny ludzi musiałaby zająć statystyka notująca, jak oni się rzeczywiście zachowują.

Tę dwudziestowieczną próbę przyjścia z pomocą Kantowskiej filozofii moralnej należy więc uznać za chybioną. Mogło do niej dojść tylko dlatego, że dystans między nią a Kantem stał się tak duży, iż nie dało się wyraźnie odróżnić cech charakterystycznych w historii jego filozofii. Zrozumiałe jest więc także to, że budowniczowie naszych czasów właśnie w jego nauce o autonomii ludzkiej woli znaleźli kamień obrazy. Dzięki tej autonomii filozofia Kantowska stała się dla nich najbardziej gorszącym reprezentantem stulecia, jako że człowieka i jego rozum stawiała ponad wszelkimi ograniczeniami, a tym samym stanowiła zarodek owego wielkiego rozbicia ludzkości, którego skutki musimy dziś ponosić. Zarazem przeoczyli to, że autonomia nie jest niczym, co mogłoby w jakikolwiek sposób skutkować spowodowaniem wszystkich możliwych do pomyślenia celów, do których człowiek może dążyć ze względu na warunki doświadczenia. Dlatego ze swej istoty nie może ona nawet w najmniejszym stopniu wpływać na kształtowanie historycznego losu człowieka, a kto wierzy, że człowiek musiałby ostatecznie zrezygnować z tej iluzji autonomii, aby wejść w korzystny, odpowiedni do prawdziwych warunków jego sytuacji stosunek ze swoim bliźnim, ten nie zrozumiał normy tej autonomii.

Może jednak nie jest tak, że człowiek musi zrezygnować z danej mu przez Kanta iluzji autonomii, aby móc dojść do korzystnego odniesienia do *boskości*? Czyż nie powiedzieliśmy już, że w stosunku do

Boga niemożliwa do pomyślenia jest autonomia człowieka, a czyż właśnie przede wszystkim teologowie nie są niezadowoleni z Kanta? I rzeczywiście wiek dwudziesty dał wyraz swemu teologicznemu zdziwieniu w nędznej namiastce religii, którą — tylko zbyt szczerze — oferował ludzkości w ramach swej autonomii woli. Co powiedziałyby na swoje usprawiedliwienie Kant, gdyby mógł zabrać głos? Myślę, że powiedziałyby tak: „Jeśli proponowanej przeze mnie religii moralnej wiary nie chcecie przyjąć jako warunku każdej możliwej wiary w Boga, łącznie z wiarą w Objawienie, to w ogóle nie będziecie mieli religii. Wszelka wasza wiara w Boga będzie wówczas wiarą w istotę, z której panowaniem nigdy nie będzie się mogła zgodzić wola człowieka, dopóki zachowa jeszcze jakiś szacunek dla cnoty i zasadą nie uczyni zupełnej wobec niej obojętności. Żądacie, aby człowiek w religii musiał »wychodzić od Boga«. Tyle tylko, że jeśli w waszej wierze wyjdziecie od Boga jako istoty wszechmogącej, której jesteście całkowicie poddani, bez uświadomienia sobie, że wiara w istnienie Wszechmogącego jest ze swej strony *ugruntowana* przyjęciem zasady jego woli — to nierozstrzygnięte pozostaje przy waszym wyjściu to, czy wola Boża zgadza się z normą cnoty, czy nie. Wasze poddanie jej będzie więc wówczas poddaniem jego woli — bez względu na to, co ona nakazuje: miłość czy nienawiść do ludzi, sprawiedliwość czy gwałt, szczerłość czy kłamstwo. Możecie powiedzieć: ale to przecież nie wchodzi w rachubę — nie uczymy wszak, że Bóg nakazuje nienawiść do ludzi, gwałt, nieprzyzwoitość albo cokolwiek, co przeczyłoby prawu wolności. Odpowiadam wam na to: czy rzeczywiście nigdy nie nauczaliście, że Bóg nakazuje nienawiść do ludzi albo gwałt — o to nie chcę się z wami sprzeczać. Ale jeśli rzeczywiście uczycie, że Bóg nakazuje sprawiedliwość, miłość i szczerłość, to uczycie tego dlatego, że wierzycie, iż znaleźliście te nakazy w jego Objawieniu. Gdybyście znaleźli w nim coś innego, to nauczalibyście inaczej. Tym jednak, czego ja nauczam was przez moje, tak wśród was pogardzane, ugruntowanie religii w moralności, jest właśnie to, że jedyną wszechmogącą istotą, w której istnieniu każdy człowiek ma podstawy wierzyć, jest właśnie ta, która nie *może* nakazać niczego innego niż miłość, sprawiedliwość i szczerłość. Natomiast jeśli utrzymujecie za konieczne, aby wychodzić od wiary we wszechmogącego, nieuwarunkowanej żadnym względem na prawo moralne, tak iż oczekujecie znajomości jego woli dopiero z jego Objawienia, oznacza to, że wasz stosunek do Boga od początku musi być niewłaściwy (*vergiftetes*). Wiara bowiem tego rodzaju nigdy nie zawiera absolutnego zaufania Bogu, gdyż nie jest niemożliwym, iż może On nakazać coś innego niż to, co jest wam nakazane prawem wolności, całkowicie niezależnym

od jakiegokolwiek wiary. Byłaby to wiara, która powodowałaby, że człowiek, jeśli nie byłby do cna niemoralny, koniecznie musiałby nie-nawidzić Boga i nie mógłby go odróżnić od diabła, jak powiedział wielki Leibniz w podobnym kontekście”.

Daleka więc od tego, że wymagane przez Kanta autonormotwórstwo (*Selbstgesetzgebung*) ludzkiej woli koniecznie napełnia człowieka niestosowną pychą wobec Boga, uczy nas jego filozofia niestosowności pychy tych, którzy chcą wmówić człowiekowi, iż kiedykolwiek musiałby koniecznie wierzyć w istotę wszechmogącą, w odniesieniu do której *przed* wszelkim Objawieniem nie powinien zakładać, że jego wola jest wolą świętą — to znaczy: wola, która zgadza się z tamtym prawem autoprawodawstwa. Jeśli bowiem świętość oznacza tylko urzeczenie, to pozostaje ona słowem bez znaczenia. Takiej pychy i takiego sprzeciwu nie może uprawomocnić żadne Objawienie. Prostą racją tego jest, że niezależnie od założenia jego koniecznej zgodności z tamtą normą, nie da się nigdy wykazać powszechnej konieczności przyjęcia boskości takiego Objawienia.

W rzeczywistości są to tylko sprawy Królestwa Niebieskiego, które zostały poruszone pytaniem zawikłanej przez Kanta ważności normy wolności. Ale sprawy te zostały tutaj rozważone przy założeniu, że ich ważność można wykazać dla każdej istoty rozumnej. Właśnie dla tej kwestii wiek dwudziesty nie ma żadnego zrozumienia. Dzięki pojęciom partii i klas, znanym mu z rozwoju historycznego, obywa się bez tego, co koniecznie może być określane pojęciem istoty rozumnej w ogóle. Norma ta jest normą państwa pruskiego — mówi Oswald Spengler. Norma ta jest normą mieszczańskiej przyzwoitości — mówi Max Scheler. Ta norma jest chrześcijańska — mówi Lenin. Norma ta jest protestancka — mówi papież. Norma ta jest pogańska — mówi Karl Barth. Co jednak państwo pruskie i mieszczańska przyzwoitość mają wspólnego z normą, która w ogóle może zyskiwać realność tylko po uwzględnieniu inteligibilnych warunków? Zatem także chrześcijańskich — albo przynajmniej protestanckich? Czyż w wolności Lutra nie chciano znaleźć uczciwego chrześcijanina? Ale wolność uczciwego chrześcijanina Lutra jest wolnością tych, którzy są zbawieni dzięki swej wierze w Jezusa Chrystusa. A taki warunek nie może być związany z wolnością, która cechuje człowieka przed wszelką możliwością, jako chcącego czegoś określonego.

Musimy więc wywieść stąd wniosek, że owa wolność i jej norma są tym, co pomaga człowiekowi być tym, który może mieć jakąkolwiek wartość. Jeśli linie świata przestrzenno-czasowego kosmosu zawierają warunki wszelkiego możliwego losu człowieka, to i tak jest obojętne, czy pewnego dnia wysadzi się ze swoją ziemią w kosmos, a wszystko,

co przy tym wiązałyby się z krwią i krzykiem bóleści, może wówczas wzbudzić strach, przerażenie i zwątpienie. Nikt jednak nie powinien się na to oburzać moralnie, gdyż moralność bez tej normy staje się słowem bez sensu.

Samo słowo owszem, może być bez sensu; co więcej sam Kant — we wszystkim, co napisał — potrzebuje sprostowania. Czyż tym samym nie byłoby wówczas prawdziwe, że wiek dwudziesty może się obejść bez niego? Nie wierzę w to, a celem wyjaśnienia tego stanowiska chciałbym na koniec przytoczyć słowa Hermanna Cohena z jego przedmowy do pierwszego wydania *Kantowskiej teorii doświadczenia*. Mówi on: „Wprawdzie sam Kant mówił, że w filozofii nie ma żadnych klasycznych autorów, ale takie spostrzeżenie nie przeczy temu, że z dokładnego opracowania historii filozofii wynikają dla niej konieczne korzyści: raz dla orientacji problemowej, a następnie dla narzędzi (*Ausrüstung*) myślenia. Stwierdzenie, że w filozofii każdy musi zaczynać od początku, jest prawdziwe tylko połowicznie”¹³. O to właśnie chodzi: w filozofii nikt ani nie może rozpoczynać od początku, ani też nie może rozpoczynać od dowolnie podchwyczonej filozoficznej pozostałości budowli, której nadają kształt duchowe ruchy każdej epoki kulturowej i tradycje wielu dyscyplin naukowych. Prowadzi to tylko do tego, że filozofię z nieokreślonej dali niezrozumiałych pytań wpędza się w nieokreśloną dal nieudowodnionych odpowiedzi. Każdy czas potrzebuje kompasu, który pozwala mu orientować się w sytuacji filozofii. Taki instrument orientacji nie wymaga bynajmniej, żeby pozostawić go niezmienionym, lecz zawiera przewodnik do zbadania tego, o co w ogóle można zapytać, o co zapytać należy, co pozostało wątpliwe, jakie ujawniły się sprzeczności, co pozostało nieuzasadnione i jakie dowody muszą zostać odkryte, jeśli chce się znaleźć gwarancje dla tego, co wątpliwe. *Filozofia Kanta jest ostatnią, zawierającą możliwość orientacji w tym, co filozofowie na tej podstawie mogą określić, jaki jest historycznie osiągnięty stan pytań, które postawiła im idea filozofii związana z naturą człowieka*. W tym sensie wierzę, że główne życzenie naszych czasów sprowadza się do tego, aby nauczać filozofii Kanta. Nikt nie sądzi, że oznacza to, iż wymagam, aby nauczano kantyzmu. Oznacza to tylko, że także filozofia musi być nauczana przy wykorzystaniu tych narzędzi, za których pomocą może się ona jedynie uczyć. Jestem przy tym pomny słów, które pozostawił zmarły przed 150 laty¹⁴ wielki rewolucjonista (Refleksja

¹³ H. C o h e n: *Kantowska teoria doświadczenia*. Tłum. A. J. N o r a s. Kęty 2012, s. 31.

¹⁴ Chodzi o rok 1954, w którym Ebbinghaus napisał tekst.

2159): „Jeśli chce się być wynalazcą, to pragnie się być pierwszym; jeśli się chce tylko prawdy, to pragnie się poprzedników”¹⁵.

¹⁵ I. K a n t: *Gesammelte Schriften*. Bd. 16: *Kant's handschriftlicher Nachlaß*. Berlin—Leipzig 1924, s. 255.

Przekład: Andrzej J. Noras