

Niedialogiczne podłoże filozofii krytycznej Immanuela Kanta

KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI

Prawda, o którą daremnie ubiegali się najwięksi mistrzowie ludzkiego poznania, przedstawiła się najpierw w moim umyśle. (Immanuel Kant)¹

Cóż to za prostak, który – tak nachalnie / Stukając – naszą nachodzi dumalnię? / Argument nowy przez ciebie-m uronił. (Arystofanes)²

WSTĘP

Spostrzeżenie Nikołaja Bierdajewa³, że kantyzm – jako filozofia *zabijająca sam byt*, a w konsekwencji zamknięta w sobie i zamykająca na dialog ze światem i człowiekiem tych, którzy są nią *zainfekowani* – jest czymś więcej niż tylko refleksją filozoficzną, stało się inspiracją dla niniejszego artykułu. Niezwykle interesujące jest bowiem zbadanie tego, co właściwie odzwierciedla w sobie filozofia I. Kanta, a ściślej biorąc, jakie pozafilozoficzne czynniki złożyły się na powstanie tego rodzaju niedialogicznej filozofii.

Problemem podejmowanym w niniejszym artykule nie będzie jedynie samo wskazywanie na przejawy niedialogiczności w Kantowskiej filozofii, ale przede wszystkim odkrycie i zbadanie szeregu pozafilozoficznych uwarunkowań stanowiących o niedialogicznym charakterze filozofii Kanta. Pytamy zatem: jakie poza-

¹ *Die Wahrheit um die sich die größten Meister der menschlichen Erkenntnis vergeblich beworben haben, hat sich in meinem Verstande zuerst dargestellt. I. Kant, Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, [w:] Kants Werke. Akademie-Tausausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Bd. 1, Vorkritische Schriften I, 1747-1756, Berlin 1968, s. 10.*

² *Arystofanes, Chmury*, tłum. A. Sandauer, Warszawa 1964, s. 18.

³ *Por. N. Bierdajew, Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczak, Białystok 1995.

filozoficzne uwarunkowania złożyły się na niedialogiczną postać późniejszej *filozofii krytycznej* I. Kanta? Rzecz jasna, badanie wspomnianych uwarunkowań będzie rozpatrywane w związku z konkretnymi przejawami niedialogiczności w filozofii Kanta, ale te ostatnie nie są tu problemem; problemem jest to, w czym były one (przejawy) ufundowane, czym były uwarunkowane.

Pole badawcze ograniczamy do wczesnego okresu filozofii Kanta, czyli do tzw. *okresu przedkrytycznego*. Zamierzając bowiem uchwycić różnorodne pozafilozoficzne uwarunkowania niedialogicznego charakteru *filozofii krytycznej* musimy wiedzieć *skąd* i *dłaczego* Kant myśli. Dojrzała postać filozofii Kanta ma przecież swoją własną *przedkrytyczną* przeszłość. Przyjmujemy, że górną granicą *okresu przedkrytycznego* jest rok 1770⁴ (w tym roku Kant uzyskał tytuł profesora zwyczajnego logiki i metafizyki na Universitas Albertina; miał wtedy 46 lat). Filozofia Kanta wyrosła na gruncie sporu z metafizyką klasyczną, stąd też w badaniu niedialogicznego podłoża Kantowskiej filozofii będziemy odwoływali się także do tego tematu, który, jak wiadomo, nie był jedynie domeną *filozofii krytycznej*, ale wyrył głęboką bruzdę na całym duchowym (a nie tylko intelektualnym) obliczu Oświecenia.

I. POJĘCIE NIEDIALOGICZNEGO PODŁOŻA FILOZOFII IMMANUELA KANTA

Chcąc dokładniej sprecyzować cel niniejszego artykułu należałoby wyjaśnić znaczenie dwóch słów: *niedialogiczność* i *podłoże*.

Najpierw słowo *podłoże*. Poddać eksploracji podłoże *filozofii przedkrytycznej*, z którego, jak z *substancji*, wyrosła później tzw. *filozofia krytyczna*, oznacza tu odkrycie i zbadanie szeroko pojętego zespołu czynników i uwarunkowań, bądź sprzyjających, bądź wręcz predestynujących Kanta do określonego (niedialogicznego) stylu filozofowania. Już teraz możemy stwierdzić, że uwarunkowania

⁴ To ustalenie przyjmuje szereg interpretatorów filozofii Kanta, np.: H. Heimsöet, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, „Kantstudien” 29 (1924), s. 139; J. Schmucker, *Die Gottesbeweise beim vorkritischen Kant*, „Kantstudien” 54 (1963), Heft 4, s. 445; R. Schmid, *Immanuel Kant. Die drei Kritiken*, Stuttgart 1975, s. 9; F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Łoziński, t. 6, Warszawa 1996, s. 199; H. E. Allison, *Kant Immanuel*, [w:] *Encyklopedia filozofii*, T. Honderich (red.), t. 1, tłum. J. Łoziński, Poznań 1998, s. 421. Oprócz wyżej wymienionych istnieje także grono autorów nie uznających podziału filozofii Kanta na okres *przedkrytyczny* i *krytyczny*. Zalicza się do nich: O. Liebmann, F. Paulsen, J. Volckelt, M. Wundt, E. Adickesa (por. B. Trochimska-Kubacka, *Neokantyzm*, Wrocław 1997, s. 17). Gdy chodzi o F. Paulsen, to wprawdzie wyróżnia on w filozofii Kanta okres *przedkrytyczny* i *krytyczny* – powołując się przy tym na stwierdzenie samego Kanta (por. F. Paulsen, *Immanuel Kant i jego nauka*, z 3-go wyd. niem. tłum. J. W. Dawid, Warszawa 1902, s. 74) – ale nie na płaszczyźnie metafizycznej, lecz teoriopoznawczej.

współtworzące *podłoże* wczesnej filozofii Kanta we wspomnianym aspekcie (niedialogiczności), będą miały charakter pozafilozoficzny (czynniki osobowościowe, inspiracje religijne itp.) i filozoficzny (intelektualne środowisko Królewca, typ umysłowości Kanta, jego indywidualne preferencje intelektualne itp.).

Słowo *niedialogiczne*, w odniesieniu do słowa *podłoże*, oznacza, że będzie się tu poszukiwało takich uwarunkowań wczesnej filozofii Kanta, które wyznaczyły specyfikę jego filozofii określoną tu jako niedialogiczną. Jak rozumieć *niedialogiczność* w odniesieniu do filozofii Kanta? Spróbujemy ją określić wstępnie w sposób negatywny. Jeśli za kryteria szeroko pojętego dialogu przyjmiemy: 1) coś różnego od krytyki i próby bezpośredniego jednostronnego nawrócenia⁵, 2) wzajemne otwarcie się obydwu stron na siebie w zamiarze nauczenia się czegoś⁶, 3) budowanie własnej tożsamości poprzez dostrzeganie i akceptację drugich i tego, co inne, unikając przy tym próby absolutyzacji podmiotu i pozbawiania go jego konkretności,⁷ 4) unikanie subiektywizmu, wyrażającego się w przekonaniu, że poza rozumem prawda się nie konstytuuje⁸ – to zaprzeczenie tych kryteriów będziemy określali mianem niedialogiczności.

II. NIEDIALOGICZNOŚĆ FILOZOFII IMMANUELA KANTA JAKO ZAGROŻENIE DLA WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

We współczesnej kulturze coraz częściej dochodzi do głosu przekonanie, że sensu rzeczy nie sposób oddzielić od naszego otwarcia się na realnie istniejący świat i na drugiego człowieka. Wraz z takim przekonaniem ujawnia się, do tej pory niedostrzegana lub pomijana, sensotwórcza funkcja kultury, odstaniająca jednocześnie jej dialogiczny fundament. W tym kontekście wyraźnie zdajemy sobie sprawę z tego, iż sens rzeczy nie jest dany człowiekowi pogrążonemu w izolacji, ale staje się dostępny jedynie w dialogu z innymi i z tym, co Inne⁹. To, że subiektywistyczny model filozofowania został wyparty przez tzw. filozofię dialogu w XX wieku, było spowodowane nie tylko wewnętrznym kryzysem nowożytnego rozumu, ale również i tym, że wraz z wystąpieniem filozofii świadomości dostrzeżono poważne zagrożenia dla kultury¹⁰.

⁵ Por. K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r, *Dialog*, [w:] *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 82.

⁶ Por. tamże.

⁷ Por. M. S z u l a k i e w i c z, *Filozofia jako dialog. Nadzieje i złudzenia nowego myślenia*, [w:] *Człowiek z przelotu wieków w refleksji filozofii dialogu*, J. Baniak (red.), Poznań 2002, s. 32, 37.

⁸ Por. tamże, s. 31.

⁹ Por. M. S z u l a k i e w i c z, art. cyt., s. 21.

¹⁰ Por. tamże, s. 31.

Wśród szeregu niebezpieczeństw szczególnie obawiano się tego, że wraz z krytyką metafizyki zostanie zachwiany naturalny związek człowieka ze światem, że ludzkie poznanie zostanie ograniczone do zjawisk, a człowiek pograży się w samotności własnego rozumu. Taki właśnie niepokój o kulturę wyraził na początku XX wieku Nikołaj Bierdiajew. W jego przekonaniu realne zagrożenie dla współczesnej filozofii i kultury przychodzi zwłaszcza ze strony filozofii Immanuela Kanta. *Ktoś zatruty kantyżmem* – ostrzegwał Bierdiajew – *nie może mieć żywych, realistycznych związków z bytem, jego odczuwanie świata jest zachwiane. (...) Kantyżm zabija nie metafizykę, nie naukę o byciu, byłaby to niewielka strata, on zabija sam byt, ściślej, on wyraża, odzwierciedla w życiu zaistniałe zgaśnięcie bytu, jego oddalenie się od porzuconego człowieka*¹¹. Zdaniem Bierdiajewa, idealizm transcendentálny to nie tylko sama filozofia, ale to także obraz życia i kultury człowieka epoki nowożytnej. Autorem takiej filozofii, jaką zbudował Kant, mógł być jedynie człowiek osamotniony, porzucony i odizolowany od świata.

III. STRUKTURA NIEDIALOGICZNEGO PODŁOŻA FILOZOFII IMMANUELA KANTA

Niełatwo byłoby wskazać na takiego filozofa, u którego przebieg intelektualnego rozwoju skupiałby w sobie tak ogromny i różnorodny zespół wpływów i uwarunkowań, a także byłby równie trudny do ustalenia, jak w przypadku filozofii Kanta. Całą XVIII-wieczną filozofię, nie tylko niemiecką ale i zagraniczną, prądy nowożytnego przyrodoznawstwa i nurty religijne – to wszystko Kant pochłaniał i przerabiał¹². Stąd też niedialogiczne podłoże, z którego wyrosła filozofia Kanta, a zwłaszcza jego krytyka metafizyki, można prześledzić tylko poprzez analizę ówczesnych okoliczności czasu, panujących wówczas kierunków i tendencji oraz samej osobowości Kanta, która była w stanie wytworzyć tego rodzaju filozofię.

OSOBOWOŚĆ IMMANUELA KANTA – INDYWIDUALIZM I SUBIEKTYWIZM

Na początku XX wieku K. Oesterreich pisał jeszcze, że dopiero od niedawna przyjęło się przekonanie, iż filozofii Kanta nie da się pojąć w izolacji od próby zrozumienia jego osobowości. Dotychczasowy brak komplementarnego spojrzenia na Kanta i jego dzieło, był – zdaniem Oesterreicha – przyczyną wielu błędnych interpretacji¹³. Wobec powyższego pytamy: W jakim stopniu wymienione wyżej cechy

¹¹ N. B i e r d i a j e w, dz. cyt., s. 19.

¹² Por. B. P o p p e, *Alexander Gottlieb Baumgarten, seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant*, Borna/Leipzig 1907, s. 51.

¹³ Por. K. O e s t e r r e i c h, *Kant und die Metaphysik*, Berlin 1906, s. 3.

osobowości Kanta współtworzyły niedialogiczną *substancję*, z której wyrosła *filozofia krytyczna*? Odpowiedź przedstawimy w postaci następujących tez.

A. Przekonanie Kanta, że prawda rzeczy odsłoniła się najpierw w jego własnym umyśle

Tę tezę stawiamy w pierwszej kolejności nie tylko dlatego, że Kant ogłosił ją w swojej pierwszej publikacji, ale także dlatego, że, jak się zdaje, stanowi ona nośną podstawę dla wielości i różnorodności czynników współtworzących niedialogiczne podłoże filozofii Kanta.

Wymaganie, by dowiedziona prawda znaczyła więcej niż przesąd i osobisty autorytet, jest oczywiście tak samo, jak oczywiście jest to, że zwykle dzieje się na odwrót. Tymczasem w przypadku Kanta znamienne jest to, że już z góry *patos ponadosobowego rozumu* (*das Pathos der überpersönlichen Ratio*) Kant niezwykle odważnie łączy ze swoją własną zdolnością pojmowania¹⁴. Już w swojej pierwszej publikacji, a więc u progu okresu *przedkrytycznego*, Kant stwierdził: *prawda, o którą daremnie ubiegali się najwięksi mistrzowie ludzkiego poznania, przedstawiła się najpierw w moim umyśle*¹⁵.

Niedialogiczność postawy przyjmowanej przez Kanta polega nie tylko na subiektywistycznym redukcjonizmie, który pozwala filozofować w przekonaniu, że prawda leży zawsze po *mojej* stronie, ale uderza w sam rdzeń kultury dialogu, w jego sensotwórczą dynamikę. Dynamika ta sprawia, iż prawda rzeczy, jej *nie-skrytość* (M. Heidegger), ukazuje swoje pełniejsze *oblicze* dopiero w dialogu z innymi. Tego rodzaju poznawcza dynamika zostaje w filozofii Kanta nie tylko zachwiana, ale wprost zastąpiona przez subiektywistycznie ugruntowaną statyczność myśli. Przejawia się ona szczególnie w nieustannie słabnącej zdolności Kanta do obiektywnej oceny i recepcji cudzych poglądów filozoficznych oraz wzmagającym się żądaniem uznania osiągniętych przez niego samego rezultatów poznawczych, jako jedynie słusznych i powszechnie obowiązujących. Intelktualnej statyczności Kanta towarzyszyła zwykle skłonność do traktowania dotychczasowej tradycji filozoficznej jako niebyłej.

Osobiste przekonanie, co do zdolności i przenikliwości własnego umysłu, a także poczucie absolutnej słuszności w kwestii obranej już z góry drogi filozofowania (krytycyzmu) sprawiły, że już u progu okresu *przedkrytycznego* Kant położył niedialogiczny fundament pod swoją przyszłą filozofię. – *Na tym się opieram. Już wytyczyłem sobie drogę, której chcę się trzymać. Rozpocznę swój bieg i nic nie może mi przeszkodzić w jego kontynuacji*¹⁶.

¹⁴ Por. K. H i l d e b r a n d t, *Kant und Leibnitz. Kritizismus und Metaphysik*, Meisenheim a. G. 1955, s. 8.

¹⁵ I. K a n t, *Gedanken...*, dz. cyt., s. 10.

¹⁶ *Hierauf gründe ich mich. Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen.* Tamże.

B. Kant jako filozof *panujący innym*

Jeśli przyjmiemy, że jednym z kryteriów dialogu jest zamiar budowania własnej tożsamości poprzez dostrzeganie i akceptację drugich i tego, co inne, unikając przy tym próby absolutyzacji podmiotu, to w wypadku Kanta mamy do czynienia z czymś radykalnie przeciwnym.

Znamienną cechą osobowości Kanta było występowanie w charakterze *panującego innym*¹⁷, co z pewnością miało swój udział w wytworzeniu niedialogicznego podłoża dla jego przyszłej *krytycznej* filozofii. Kanta cechowała bowiem niezwykle silna inklinacja do wprost nieubłaganego naginania cudzych poglądów do swoich własnych, czego doświadczyli na sobie Leibniz i Wolff, nie mniej niż Hume czy Berkeley. Celem studiowania cudzych poglądów był dla Kanta przede wszystkim zamiar ich odparcia. Nie starał się on wniknąć w wątpliwości i zarzuty swoich przeciwników, nie był zdolny do wysłuchania i zrozumienia innych, odczuwał jedynie przeczenie, ostro je odpierał i wykladał swoje twierdzenia jako jedynie i bezwarunkowo prawdziwe. Nie potrafił nawet zrozumieć tego, że jego twierdzenia mogą być dla kogoś nie dość jasne i przekonujące, dlatego nie trudno u niego o zarzut, że ktoś umyślnie nie chce go zrozumieć i deformuje jego myśli. Wobec swoich poglądów Kant wymaga uległości i ich bezwarunkowego przyjęcia¹⁸.

Niezwykle frapujące jest także to, że Kant nie rozumiał podstawowych zamiarów tych autorów, którym sam poświęcał więcej uwagi i zainteresowania. Nie wykluczone, że przyczyną tego stanu był jego indywidualizm, który sprawiał, iż przywiązanie do własnego sposobu myślenia utrudniało mu recepcję myśli innych¹⁹. Proces ten zdecydowanie pogłębił się w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku. Kant daje temu wyraz w licznych listach z tego okresu. Na przykład w liście do swojego przyjaciela Marcusa Herza, z dnia 15 października 1790 roku, Kant przyznaje, że w miarę przybywania lat, jest mu coraz trudniej korzystać z dorobku innych myślicieli w sferze spekulatywnej. Uważa, że jest zdany jedynie na własny sposób myślenia, który w ciągu lat przybrał już określoną formę²⁰.

¹⁷ Por. F. P a u l s e n, *Immanuel Kant i jego nauka*, dz. cyt., s. 67.

¹⁸ Por. tamże, s. 67-68.

¹⁹ Por. E. V. H a r t m a n n, *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung*, Leipzig 1894, s. 1-2.

²⁰ *Indessen scheint es mir überhaupt, vornehmlich in zunehmenden Jahren, mit der Benutzung fremder Gedanken in bloß spekulativen Felde nicht gut gelingen zu wollen, sondern ich muß mich schon meinem eigenen Gedankengänge, der in einer Reihe von Jahren sich schon in ein gewisses Gleis hinein gearbeitet hat, überlassen. Immanuel Kant. Briefwechsel. Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer. Mit einer Einleitung von Rudolf Malter und Joachim Kopper und einem Nachtrag, „Philosophische Bibliothek“ Bd. 52 a/b, Hamburg 1972, s. 491.*

C. Unikanie przez Kanta dyskusji filozoficznych i krytyka interpretatorów jego filozofii

Kant nie potrafił dostrzegać wartości cudzych myśli, dlatego też nie odczuwał potrzeby dialogu na tematy filozoficzne. W prywatnych rozmowach nie lubił poruszać kwestii filozoficznych, jak gdyby czuł, że nie umie słuchać, ale jedynie nauczać. Na szacunek filozofa z Królewca zasługiwali jedynie ci, którzy ograniczali się do zrozumienia i propagowania jego systemu, i to jedynie w takiej formie, w jakiej on sam go przedstawił. Natomiast wszelkie próby odmiennej interpretacji, bądź dalszego samodzielnego rozwijania filozoficznych pomysłów Kanta spotykały się z jego stanowczą dezaprobatą²¹.

W takim sprzecznie Kanta wobec nowych prób wykładni jego filozofii porbzmiewa skrajny indywidualizm. Tego typu dezaprobatą sprawia wrażenie, jakby Kant uważał siebie samego za wyłącznego i jedynie poprawnego interpretatora *perspektywy transcendentalnej* w filozofii. Postępując w ten sposób podważał on także nieuchronne *dialogiczne zjawisko*, jakim jest fakt, że w momencie publikacji dzieło filozofa rozpoczyna swoje *własne życie*. Nie oznacza to jedynie możliwości dezinterpretacji, ale otwiera drogę do powstawania nowych idei. Dzięki temu, że Kant, publikując swe prace, nie mógł zatrzymać tego dialogicznego procesu perspektywa *badań transcendentalnych* stała się inspiracją dla szeregu nowych nurtów w filozofii, jak chociażby dla niezwykle interesującego (nie przebadanego dogłębnie w polskiej literaturze filozoficznej) zjawiska zwanego *tomizmem transcendentalnym*.

D. Odkrycie podmiotowości a pogląd Kanta na metafizykę

W przeciwieństwie do starożytnych Greków i ludzi średniowiecza, dla których celem życia była kontemplacja obiektywnego porządku kosmosu i miejsca w nim człowieka, od czasów Kanta człowiek poprzez refleksję filozoficzną odkrył powołanie do samodzielnego porządkowania świata za pomocą apriorycznych struktur poznawczych²². Takie powołanie wiązało się z odkryciem podmiotowości, co niosło ze sobą realne niebezpieczeństwo subiektywizmu, któremu Kant wyraźnie uległ.

Subiektywizm Kanta, w odniesieniu do problemu metafizyki, ujawnia się w przekonaniu, że jedyną metafizyką, która może wystąpić jako nauka, jest metafizyka doświadczenia (metafizyka immanentna), a nie metafizyka bytu (metafizyka transcendentna). Jakkolwiek takie stanowisko należy już do dojrzałej postaci Kantowskiej krytyki metafizyki, to jednak jest ono genetycznie związane z tendencjami krytyki metafizyki, jakie można odkryć u Kanta już w okresie *przedkrytycznym* – zwłaszcza we wstępnym projekcie metafizyki jako nauki o granicach

²¹ Por. F. P a u l s e n, *Immanuel Kant i jego nauka*, dz. cyt., s. 67-68.

²² Por. A. B r o n k, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 49.

ludzkiego poznania. W swojej *przedkrytycznej* pracy pt. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik* (1766)²³ Kant podkreśla z naciskiem, że zadania, jakie stawia się każdej nauce – a więc i metafizyce, o ile będzie się ją uważało za naukową – mogą zostać podjęte i zrealizowane tylko w granicach wyznaczonych przez ludzkie możliwości poznawcze. Ponieważ jednak w metafizyce te właśnie granice zostały przekroczone – przez co filozofowie angażują się w to, co niewykonalne – stąd też wszelki wysiłek na tym polu w ogóle nie zasługuje na miano nauki. Według Kanta, dla stwierdzenia rzeczywistego istnienia rzeczy i jej własności, podstawy rozumowe nie mają żadnego znaczenia, *możemy więc tylko doświadczeniu przyznać prawo decydowania*²⁴ o tym, czy coś istnieje rzeczywiście, czy też jest tylko możliwe²⁵. Występując przeciwko metafizyce z pozycji *sensualistycznej wersji intuicjonizmu* (G. B. Sala), Kant wyraźnie sprowadza zadania filozofii (a więc i metafizyki) do analizy zjawisk. Czym wobec tego dysponuje rozum? Jedyne logicznymi prawidłami, takimi jak zasada tożsamości i sprzeczności, za pomocą których porównuje on dane zmysłowe. Rozum nie tworzy przedmiotu doświadczenia, lecz tylko przerabia i łączy to, co stanowi jedyny czynnik pośredniczący między podmiotem a rzeczywistością – realne dane zmysłowe, dostępne w zmysłowym oglądzie. Zadaniem rozumu w procesie poznania jest jedynie *odtwórcza obróbka* danych zmysłowych. Z tą *obróbką* związane jest także stwierdzenie istnienia, które nie jest niczym innym jak sądzeniem, tj. myślowym łączeniem danych zmysłowych. Po ograniczeniu sfery poznania wyłącznie do zjawisk Kant przyjmuje, że metafizyka jest nauką, ale nie o przedmiotach ponadzmysłowych: *metafizyka jest nauką o granicach ludzkiego rozumu*²⁶.

Subiektywizm Kanta, objawiający się w ograniczeniu metafizyki do badania sfery zjawiskowej, nie był jedynie własną cechą jego filozoficznej umysłowości. Stefan Swieżawski, analizując przyczyny kryzysu metafizyki, postrzega Kanta jako duchowego spadkobiercę R. Descartes'a. Brzemienną w skutki częścią tego dziedzictwa okazała się niechęć Descartes'a do wszystkiego, co jawi się jako tajemnica. Korzenie umysłowości kartezjańskiej – zdaniem Swieżawskiego – tkwią w głębokim subiektywizmie, który żywi nienawiść do wszystkiego, co pozostaje

²³ I. K a n t, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik. Unter Verwendung des Textes von Karl Vorländer mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Reich, „Philosophische Bibliothek“ Bd. 286, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1975, s. 1-70* – tłumaczenie polskie: *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, tłum. W. M. Kozłowski, oprac. M. Żelazny, [w:] *Immanuel Kant. Pisma przedkrytyczne*, J. Rolewski, M. Żelazny (red.), Toruń 1999, s. 83-138.

²⁴ I. K a n t, *Marzenia jasnowidzącego...*, dz. cyt., s. 136.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Tamże, s. 132.

zakryte i niedostępne dla poznającego podmiotu. Ze stanowiska teoriopoznawczego zajmowanego przez Descartes'a Kant wyciągnął jedynie nieubłagane konsekwencje. Idealizm kartezjańskiego *cogito* w połączeniu z dążeniem do matematyzacji doszły u Kanta do swego szczytu. Metafizyka nie mówi już o realnie istniejącej rzeczywistości, ale wyznacza jedynie granice ludzkiego poznania. Tak oto w filozofii Descartes'a i Kanta odchodzimy od obiektywistycznej atmosfery starożytności i średniowiecza²⁷. Odejście to manifestuje się w samej specyfice Kantowskiej metafizyki, która jest w istocie analizą subiektywnych warunków doświadczenia.

Zniesienie bytu w filozofii Kanta pociągnęło za sobą niedialogiczną postawę, jaką przyjmował on także w swojej działalności dydaktycznej. Wyraźnie wyczuwali to słuchacze jego wykładów z metafizyki, np. J. G. Herder (uczeń Kanta w latach 1762-1764). Jakkolwiek we wspomnieniach o Kancie nie zabrakło Herderowi wyrazów wdzięczności²⁸, to jednak w opinii Herdera metafizyka Kanta przybierała postać *subtelnej dialektycznej sieci słownej*, która niosła ze sobą groźbę pozbawienia słuchacza samodzielnego myślenia²⁹. To nakazywało Herderowi uciekać się w kwestiach metafizycznych do lektury dzieł Platona, Bacona, Shaftesbury'ego i Leibniza³⁰.

E. Fizjologiczne źródła kantowskiego indywidualizmu?

Indywidualizm Kanta, rozumiany jako skłonność do polegania jedynie na własnym sposobie myślenia, mógł mieć także swoje fizjologiczne źródło w jego hipochondrycznych skłonnościach, przesadnym zainteresowaniu własnym ciałem i rejestrowaniu najmniejszych zmian w organizmie. Kant wyznał: *Z powodu mojej płaskiej i wąskiej klatki piersiowej, która pozostawiała ruchom serca i płuc mało swobody, mam naturalną skłonność do hipochondrii, która we wczesnych latach graniczyła ze wstrętem do życia*³¹. Wydaje się, że dla nowocze-

²⁷ Por. S. S w i e z a w s k i, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999³, s. 42-46.

²⁸ Por. J. G. H e r d e r, *Briefe zu Beförderung der Humanität. Herausgegeben von Hans Dietrich Irmscher, [w:] Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Herausgegeben von Martin Bollacher u. a.* Bd. 7, *Bibliothek deutscher Klassiker*, Bd. 63, Frankfurt a. M., 1991, s. 424-425.

²⁹ Por. *Herders sämtliche Werke, herausgegeben von Bernhard Suphan, C. Redlich, R. Steig u. a.*, Berlin 1877-1913 (cyfry rzymskie oznaczają tom), XXII, s. 12 – podają za: E. A d l e r, *Herder i Kant. Wielka XVIII-wieczna polemika filozoficzna*, „*Studia Filozoficzne*” 34-35 (1963) nr 3-4, s. 117.

³⁰ Por. E. A d l e r, *Herder i Kant...*, art. cyt., s. 117.

³¹ *Ich habe wegen meiner flachen und engen Brust, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum läßt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Überdruß des Lebens grenzte.* I. K a n t, *Streit der Fakultäten. Auf Grund des Textes der Berliner Akademie-Ausgabe mit einer Einleitung und Registern neu herausgegeben von Klaus Reich*; „*Philosophische Bibliothek*” Bd. 252, Hamburg 1959, s. 103.

snej psychologii, w której podejmuje się badania nad fizjologicznymi uwarunkowaniami procesów poznawczych, w wypadku osobowości Kanta – mając na uwadze chociażby jego asteniczną budowę ciała i związany z tym cały szereg konsekwencji – zapewne nie zabrakłoby interesującego materiału badawczego.

INSPIRACJE RELIGIJNE

Osiemnastowieczne Niemcy stanowiły wyjątkowy przykład twórczego współistnienia między religią a filozofią. W świadomości ludzi niemieckiego Oświecenia nastąpiło zetknięcie się XVIII-wiecznych tendencji filozoficznych z nowymi formami życia religijnego, które powstawały w wyniku starcia się tradycyjnej protestanckiej pobożności z rodzącą się nowożytną koncepcją człowieka i świata³².

Podobnie działo się w Królewcu. Na kształtowanie się intelektualnego klimatu miasta z czasów młodości Kanta ogromny wpływ wywarł pietyzm³³. Ojczyzną pietyzmu były Anglia i Holandia. Dzięki Philippowi Jacobowi Spenerowi (1635-1705) u schyłku XVII wieku pietyzm – wyrosły na gruncie kalwinizmu, po częściowym dogmatycznym przeorientowaniu – stopniowo przenikał wraz z racjonalizmem do luteranckich Niemiec³⁴. Kant wychowywał się w duchu pietyzmu królewieckiego (*Königsberger Pietismus*), który do 1733 roku rozwijał się pod wpływem pietyzmu P. J. Spenera, a następnie pietyzmu Augusta Hermanna Franckego (1663-1727)³⁵. Ten młody i dynamiczny nurt pobożnościowy silnie oddziaływał na metody i cele nauczania w szkolnictwie podstawowym i średnim. Również na uniwersytecie w Królewcu pietyzm miał grono swoich zagorzałych zwolenników, wśród których na pierwszym miejscu należy wymienić mistrzów Kanta Franza Alberta Schultza, a także jego ucznia Martina Knutzena.

W naszych dociekaniach nie mamy miejsca na szczegółowe badanie realnego oddziaływania ówczesnych nurtów religijnych na życie Kanta, ani tym bardziej jego osobistej pobożności³⁶. Wystarczy, że w tym względzie za trafne uznamy

³² Por. T. Namowicz, *Antropologizacja Boga*, [w:] T. Namowicz, K. Sauerland, M. J. Siemek (red.) *Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1973, s. 30.

³³ W sprawie historii, założeń teologicznych i literatury na temat pietyzmu, por. T. Namowicz, *Antropologizacja Boga, Pietyzm*, dz. cyt., s. 29-39; Chr. Peters, G. Sauer, *Pietismus* [w:] W. Kasper u. A. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 8, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1999³, kol. 291-294; A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, Bd. 1-3, Bonn 1880, 1884, 1886; W. Rapp, *Francke, August Hermann* [w:] W. Kasper u. A. (hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1995³, kol. 2-3.

³⁴ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994, s. 78.

³⁵ Por. G. Hollmann, *Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants*, „Altpreussische Monatsschrift”, Bd. 36, Königsberg 1899, s. 8.

³⁶ Szerzej na ten temat por. np. G. Hollmann, art. cyt., s. 1-73; D. Nolen, *Les maîtres de Kant*, „Revue philosophique” 14 (1879) t. 7, s. 481-503.

stwierdzenie, które sformułował Pierre Chaunu: *Kant do końca życia oscylował pomiędzy liberalnym i uniwersalistycznym protestantyzmem a the light within pietyzmu swojego dzieciństwa*³⁷. Wobec powyższego stawiamy pytanie: które z pietystycznych i luterzańskich idei mogły współtworzyć niedialogiczne podłoże filozofii Kanta? Próbę odpowiedzi przedstawimy w formie następujących tez.

A. Ideowe dążenia pietystów przyczyną kryzysu metafizyki i odrzucenia tradycji filozoficznej

Zwolennicy pietyzmu wysuwali szereg ideowych postulatów, także pod adresem współczesnej im filozofii. Okazały się one destrukcyjne wobec arystotelizmu, zwłaszcza wobec metafizyki, która dotąd odnajdywała swoją wartość w teoretycznej refleksji nad rzeczywistością, a która teraz miała być oceniona pod względem jej przydatności w szeroko rozumianej praktyce życia. Dążenia pietystów można więc traktować jako przejaw kryzysu metafizyki w ogóle, a metafizyki Arystotelesa w szczególności.

Poglądy prekursorów pietyzmu nie dały się pogodzić ani z niewolniczym powoływaniem się scholastyków na autorytet Arystotelesa, ani z jego niepewną i bezużyteczną – w przekonaniu pietystów – metafizyką³⁸, ani tym bardziej z niebezpiecznymi dla wiary próbami wyjaśniania treści chrześcijańskiego Objawienia, podejmowanymi na drodze scholastycznej filozofii, w której najczęściej odwoływano się do przesłanek rozumowych i autorytetu³⁹.

O tym, że pietyzm musiał wywierać realny wpływ na sposób uprawiania filozofii w czasach Kanta może świadczyć postulat wysunięty przez ojca luterńskiego pietyzmu P. J. Spenera: *zawsze jednak życzyłem sobie i życzę, aby Bóg zbudził mężów, którzy by stawili wreszcie przed oczy prawdziwą filozofię, w której by nie liczono się z autorytetem żadnego człowieka, lecz tylko ze zdrowym rozumem bez nauczyciela*⁴⁰. Apel Spenera uderzał w fundamentalny dla arystotelików szacunek dla autorytetu Stagiryty. Filozofia była teraz skutecznie odwodzona od intelektualnej kontemplacji bytu na korzyść zagadnień związanych z praktyką życia. Odrzucając zwłaszcza wszelką systematyczną refleksję nad naturą Boga, zarówno refleksję teologiczną (Hamman, Jacobi, Lavater) jak i filozoficzną (Thomasius, oponenci racjonalizmu Wolffa – zwłaszcza pietystyczni teologowie luterkańscy), pietyzm skłaniał filozofię do tego, by jej docelowym punk-

³⁷ P. Chaunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1989, s. 244.

³⁸ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Łoziński, t. 6, Warszawa 1996, s. 120.

³⁹ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994, s. 125.

⁴⁰ P. J. Spener, *Cons. Theol. II, 5 nr 2* – cyt. za: M. Weber, dz. cyt., s. 125-126, przyp. nr 133.

tem były zawsze cele podporządkowane praktyce życiowej⁴¹. W przekonaniu Spenera, należało ludzi przekonać i ich do tego przyzwyczaić, iż w chrześcijaństwie wiedza bynajmniej nie o wszystkim stanowi, lecz iż chrześcijaństwo polega przede wszystkim na praktyce⁴². Pietyzm przyczynił się do dokładnego odwrócenia w filozofii zasady sformułowanej przez Arystotelesa⁴³: o mądrości nie świadczy już teoretyczna wiedza o pierwszych przyczynach i zasadach, ale praktyczna umiejętność wykorzystania wiedzy w życiu.

Pragmatyczne kryterium postawione filozofii przez pietystów sprawiło, że początkowa faza Oświecenia w Niemczech charakteryzowała się poszukiwaniem nowego typu filozofii, który miał służyć celom praktycznym i stać się narzędziem intelektualizacji narodu niemieckiego⁴⁴. Ówczesna koncepcja filozofii, rozumianej jako narzędzie ładu społeczno-prawnego, odseparowana od metafizyki i teologii naturalnej, była wynikiem oddziaływania pietyzmu, choć pewną rolę odegrał tu również empiryzm, silnie powiązany z racjonalizmem⁴⁵. U podstaw swobodnej działalności naukowej stanęła teraz wolność od wszelkiego autorytetu i tradycji. Przekonanie o konieczności takiego indywidualizmu dla rozwoju nauki i prawdziwej pobożności wyrosło zarówno na gruncie pietyzmu, jak i sprzymierzonego z naukami nowożytnymi (kosmologią i fizyką związanych ściśle z matematyką) osiemnastowiecznego racjonalizmu, któremu pietyzm początkowo sprzyjał.

Wreszcie warto zaznaczyć, że w strukturach swych heterogeniczny pietyzm posiadał rodzaj ideowego spoiwa w postaci interioryzacji uczucia religijnego i w konsekwencji nastawienia na bardzo osobiste przeżywanie religii (takim też osobistym przejściem się religią cechowali się rodzice Kanta, zwłaszcza matka). Postulat indywidualizmu – jako najistotniejsze założenie pietyzmu – pozwalał zarówno na osłabienie instytucjonalnych więzów kościelnych (na korzyść powszechnego kapłaństwa), jak i odsunięcie na dalszy plan teologicznie rozumianego zbioru dogmatów na rzecz czynnego chrześcijaństwa⁴⁶.

⁴¹ Por. T. Namowicz, *Antropologizacja Boga, Pietyzm*, dz. cyt., s. 35.

⁴² P. J. Spener, *Pia desideria*, tłum. we fragmentach E. Namowicz, [w:] T. Namowicz, *Philip Jacob Spener*, [w:] Namowicz T., Sauerland K., Siemek M. J. (red.), *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, dz. cyt., s. 220.

⁴³ *Spośród nauk zaś ta, która jest bardziej pożądana ze względu na nią samą i przez wzgląd na poznanie, jest w większym stopniu mądrością niż ta, która jest pożądana ze względu na jej wyniki.* Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, I, 982 a 5.

⁴⁴ Por. E. Ader, *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, „Studia Filozoficzne” 52 (1968) nr 1, s. 79.

⁴⁵ Por. F. Coppleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. 6, s. 117.

⁴⁶ Por. T. Namowicz, *Antropologizacja Boga, Pietyzm*, dz. cyt., s. 34.

B. Luterński postulat rozdzielenia rozumu i wiary

F. Paulsen napisał książkę pod znamienym tytułem *Kant der Philosoph des Protestantismus*. Już na samym początku tej pracy czytamy, że protestantyzm nie ma żadnego powodu, dla którego miałby się wstydzić Kantowskiej filozofii jako swego *autentycznego owocu*, jak i z drugiej strony Kant zapewne nie chciałby się wyprzeć swej więzi z Lutrem⁴⁷.

Jak zauważa Paulsen, uzasadnienie wiary przez rozum spekulatywny jest jedną z podstawowych form racjonalistycznego dogmatyzmu. Protestantyzm natomiast jest w swojej istocie irracjonalistyczny, co oznacza, że rozum nie może poznać sam z siebie *przedmiotów*, na które wskazuje religijna wiara. Jedynym źródłem wiary jest słowo Boże, a zadanie rozumu wobec Pisma Świętego jest czysto formalne i polega na ustaleniu prawdziwego sensu pisma. Zatem, teologia jest filologiczną egzegezą, a racjonalne, filozoficzne uzasadnienie świętych prawd nie jest ani możliwe, ani konieczne. Rozum, oddając się sobie samemu, prowadzi do naturalistycznego systemu świata, natomiast to, co ponadnaturalne leży poza granicami jego możliwości ujmowania. A zatem zachodzi rozdzielenie pomiędzy rozumem a wiarą. Rozum nie angażuje się w wyjaśnianie świętych prawd, bowiem w tej sferze może wprowadzać jedynie zamęt, a z kolei wiara nie troszczy się o fizykę i kosmologię, bowiem rzeczy naturalne dają się wyjaśnić na podstawie ich własnych reguł. Tak rozumiał rozdzielenie rozumu i wiary Luter. Odrzucił on wszelkie filozoficzno-teologiczne systemy z ich spekulacjami o istnieniu i istocie Boga, i jego stosunku do świata. Wszystkie te systemy jedynie przeszkadzają w rozwoju wiary w Boże Objawienie w osobie Jezusa Chrystusa. Wszystko to, czego potrzebuje wiara, streszcza się w pewności, że w Jezusie rzeczywiście objawił się łaskawy i miłosierny Bóg, który wzywa nas do swojego wiecznego królestwa. Zatem, w wyniku reformacji nastąpiło uwolnienie wiary religijnej od filozoficzno-teologicznych spekulacji⁴⁸.

Paulsen jest zdania, iż Kant, nie odrzucając religijnego wymiaru swego filozofowania, mógł się łatwo przekonać, że dogmatyzm, który w jego przekonaniu wykorzenił władczą metafizykę Wolffa, był jedynie zwyrodniałym pędem scholastycznej, tj. średniowieczno-katolickiej filozofii szkolnej. Pożywką zarówno dla metafizyki Wolffa, jak i scholastycznej filozofii było wymaganie, aby połączyć wiarę i wiedzę w jeden jednolity system, albo podstawowe zasady kościelnego systemu szkolnego wywieść z rozumu⁴⁹ (wyrazem tych dążeń była między innymi idea *concordia rationis cum fide*, rozwijana przez mistrzów Kanta: F. A. Schultza i M. Knutzena). Według Paulsena, Kant wykazał, że świat nie jest jasnym

⁴⁷ F. Paulsen, *Kant der Philosoph des Protestantismus*, Berlin 1889, s. 5.

⁴⁸ Por. tamże, s. 10-11.

⁴⁹ Por. tamże, s. 6.

i prostym tworem myśli, jak przyjmowała to Wolffiańska metafizyka. Rzeczywistość w ogóle nie może się pomieścić w naszej myśli, stąd dla naszego poznania jest ona bezwarunkowo transcendentna. Dlatego jasnym stało się dla Kanta to, że religii, jak chce Oświecenie, nie można sprowadzać do rozumu lub uzasadniać rozumem. Jej źródła leżą głębiej, leżą w woli⁵⁰.

Ponieważ czym innym jest wiara, a czym innym nauka, Kant obalił scholastyczną filozofię, która mieszając te dwa porządki dawała prymat rozumowi, opierając wiarę na dowodach naukowych. W pewnym sensie Kant dokończył dzieła, które rozpoczął Luter. Dla Lutra bowiem istotną sprawą było zapewnić wierze niezależność od nauki i sumienia, jako od zewnętrznych autorytetów. W pomieszaniu wiary z nauką, co miało miejsce w filozofii scholastycznej, Luter doszukiwał się źródła wszelkiego zła⁵¹. Z podobnego rozróżnienia wychodził pietyzm, w którym dążono do przywrócenia w chrześcijaństwie osobistej relacji do Boga, przy jednoczesnym odwróceniu uwagi od intelektualnych sporów teologów.

Przez odróżnienie świata zjawisk od świata religii Kant poddał krytyce dawną teologię naturalną, która w stary sposób zamierzała godzić wiarę i wiedzę za pomocą *dowodów naukowych*, przez co narażała wiarę na jej odrzucenie w imię nauki. W ten sposób Kant przyczynił się także do rozładowania niebezpiecznego napięcia duchowo-intelektualnego, jakie powstało w Niemczech w drugiej połowie XVIII wieku. Z jednej bowiem strony nauka zdawała się wymagać wyrzeczenia się wiary religijnej, z drugiej strony religia – dzięki pietyzmowi – została oczyszczona, ugruntowana i spotkała się z żywym przyjęciem. W takim kontekście pojawiło się rozwiązanie Kanta: skoro czym innym jest świat zjawisk, który bada nauka, a czym innym wiara oceniająca życie i świat z punktu widzenia wartości – to nic nie stoi na przeszkodzie, aby być jednocześnie krytycznie myślącym i głęboko wierzącym człowiekiem⁵². Znamiennym tego wyrazem jest zdanie kończące rozprawę *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763): *Jest absolutnie konieczne, by się przekonać o istnieniu Boga, nie jest jednak konieczne, by je wykazać*⁵³.

Wydaje się, że w kwestii oddziaływania nauki Lutra na filozofię Kanta można mówić nie tyle o zdecydowanym i bezpośrednim wpływie, co raczej o wyraźnej zbieżności celów. Podobnie jak Luter, Kant zamierzał uwolnić religię, a zwłaszcza obraz Boga, z okowów racjonalizmu, ale w przeciwieństwie do Lutra, nie uważał

⁵⁰ Por. t e n ż e, *Immanuel Kant i jego nauka*, dz. cyt., s. 23.

⁵¹ Por. tamże, s. 13.

⁵² Por. tamże, s. 12.

⁵³ *Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere*. I. K a n t, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Auf Grund des Textes der Berliner Akademie-Ausgabe mit einer Einleitung und Registern neu herausgegeben von Klaus Reich; „Philosophische Bibliothek“ Bd. 47/2, Hamburg 1963, s. 116.*

on wszelkiej metafizyki za zło. Krytykując metafizykę Wolffa Kant, już w okresie *przedkrytycznym*, zamierzał zbudować metafizykę, która o swoich transfizycznych przedmiotach miała traktować już nie na płaszczyźnie rozumu spekulatywnego, ale jedynie na płaszczyźnie moralności, rozpatrywanej przez Kanta w kategoriach wolności. Zapowiedź tego pomysłu, rozwiniętego w pełni w okresie *krytycznym*, można już zaobserwować w cytowanym wyżej *przedkrytycznym* stwierdzeniu Kanta, że w kwestii dotyczącej Boga konieczne, a zarazem wystarczające, jest samo osobiste (subiektywne) przekonanie o Jego istnieniu, nie zaś próba wykazania przedmiotowej ważności twierdzenia *Bóg istnieje*.

Jeśli poszukujemy elementów niedialogicznej podstawy filozofii krytycznej, to w powyższym stwierdzeniu Kanta dotyczącym sposobu dochodzenia do przekonania o istnieniu Boga, niedialogiczność ta ujawnia się z całą ostrością, którą Bierdiajew nazwał *utrata realistycznych związków z bytem*. Wprawdzie Kant już w okresie *przedkrytycznym* poddał wyraźnej i słusznej krytyce sposób racjonalnego uzasadniania istnienia Boga w ramach spekulatywnej metafizyki Wolffa, ale jednocześnie w wysuniętej przez siebie w okresie krytycyzmu teorii *wiary moralnej*, a mówiąc szerzej w nauce o postulatach rozumu praktycznego, pozbawił byty transfizyczne ich właściwego realizmu. Postulat oznacza bowiem dla Kanta *wiarę moralną* będącą specyficznym rodzajem poznania, różnym od teoretycznego. Ten rodzaj wiary nie jest wiedzą, która – według Kanta – dochodzi do skutku jedynie w ramach doświadczenia zmysłowego. W przekonaniu Kanta, nie wiemy nic o rzeczywistości moralnie postulowanych przedmiotów, choć są one rzeczywiste. Przyjęcie istnienia Boga jest zatem *moralną koniecznością*, subiektywnym wymogiem praktycznego rozumu⁵⁴. Przekonanie o istnieniu Boga, czy też przyszłego życia, nie jest oparte na logicznej pewności, lecz ma za swoje podstawy jedynie subiektywne przesłanki moralne⁵⁵. Kant postuluje, by człowiek działał w przekonaniu, jak gdyby Bóg rzeczywiście istniał, jak gdyby przedmioty transfizyczne istniały naprawdę – choć będzie to jedynie subiektywnie ugruntowana pewność moralna. Niedialogiczność teorii postulatów rozumu praktycznego wyraża się przede wszystkim w agnostycznym *zawieszeniu Bytu*, w wytworzeniu fikcyjnej metafizyki, która zasiewa w człowieku niepewność dającą się wyrazić w pytaniach: czy Bóg, do którego zwraca się człowiek istnieje naprawdę, czy jest On jedynie wymogiem ludzkiego rozumu, czy wysiłki moralne i praktyki religijne mają dla człowieka jakiś zbawczy sens, czy też ostatecznie trafiają w próżnię? Warto w tym miejscu wspomnieć o Martinie Buberze, który upomniał się o realizm w dziedzinie moralności. Według Bubera, kategorię moralnego postulatów nie daje się wyprowadzić z subiektywnych odczuć – jak chciał Kant – ale ze

⁵⁴ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałeczki, Warszawa 1984, s. 200 nn.

⁵⁵ Por. I. Kant *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 2, Warszawa 1986, s. 573 (A 829).

związku postulatu z realnością ontologiczną. Jeżeli postulat ten ma nas do czegoś zobowiązywać, to jedynie w spotkaniu z tym, który nas zobowiązuje⁵⁶.

Skutki niedialogiczności na polu religii, a szczególnie rozumienia relacji człowiek – Bóg, dają się łatwo zaobserwować w osobistym stosunku Kanta do religii, a zwłaszcza w jego specyficznej pobożności. Współcześni filozofowie biografowie zgodnie podkreślają, że dla Kanta, z powodu jego własnej interpretacji religii, *którą nazwał moralną*, modlitwa do Boga wydawała mu się służbą fetyszom i pewną niegodną czynnością, której, gdyby zostało się przy niej zauważonym, należałoby się wstydzić⁵⁷. Osobista relacja Kanta do Innego – do Boskiego Ty, została przez biografów określona, jako odrzucony przez Kanta *zewewnętrzny środek ożywiania moralności*. Dialogiczną więź z Boskim Ty zastąpiła w życiu Kanta – jak określili to jego biografowie – *wewnętrzna moralność*, którą Kant odnalazł dzięki swojej filozofii. Moralność ta polegała na uzależnieniu własnej woli od nakazu obowiązku swego rozumu, przez co Kant miał wykształcić w sobie prawdziwie obowiązkowego i prawnego człowieka⁵⁸. Dlatego też zwykł on mawiać: *im większa moralna cnota, tym mniejszy pożytek z modlitwy*⁵⁹.

C. Protestancka filozofia uczucia J. J. Rousseau

Niewątpliwy wpływ na niedialogiczne podłoże filozofii Kanta, zwłaszcza w dziedzinie krytyki metafizyki klasycznej w okresie *przedkrytycznym*, wywarł silny religijno-moralny impuls, którym była filozofia uczucia, uprawiana przez protestanckiego filozofa J. J. Rousseau (1712-1778)⁶⁰, z którego pracami Kant po raz pierwszy zetknął się w roku 1760⁶¹.

Rousseau przywiązywał dużą wagę do intuicji i wewnętrznego poczucia, co było wyraźnym sprzeciwem wobec suchego racjonalizmu, który panował powszechnie w drugiej połowie XVIII wieku. Przemiana, jaka pod wpływem Rousseau dokonała się w umyśle Kanta, ma swoje konkretne przełożenie w etycznym kierunku krytyki metafizyki klasycznej. Kantowski postulat oddzielenia moralności od spekulatywnej metafizyki właśnie tu odnajduje swoje korzenie. Według

⁵⁶ J. D o k t ó r, *Wstęp*, [w:] Martin Buber, *Ja i Ty*, Warszawa 1992, s. 31.

⁵⁷ Por. L. E. B o r o w s k i, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*, [w:] L. E. Borowski, R. B. Jachmann, C. A. Ch. Wasianski, *Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen, zweite Auflage mit einem Vor- und Schlußwort enthaltend das Wichtigste aus Kant's Lehre von Hermann Schwarz*, Halle 1907, s. 96-98.

⁵⁸ Por. R. B. J a c h m a n n, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, [w:] L. E. Borowski, R. B. Jachmann, C. A. Ch. Wasianski, *Immanuel Kant*, dz. cyt., s. 135.

⁵⁹ F. C o p l e s t o n, *Historia filozofii*, tłum. J. Łoziński, t. 6, Warszawa 1996, s. 202.

⁶⁰ W kwestii wpływu poglądów Rousseau na filozofię Kanta por. np.: K. Dietrich, *Kant und Rousseau*, Tübingen 1878; P. Łuków, *Wolność i autorytet rozumu. Racjonalność w filozofii moralnej Kanta*, Warszawa 1997.

⁶¹ Por. K. D i e t r i c h, *Kant und Rousseau*, dz. cyt., s. 7.

R. Schmidta, Kant nauczył się od Rousseau wielkiej prawdy, że moralna wartość człowieka jest czymś źródłowym, co wypływa z głębi jego istoty i jest całkowicie niezależne od intelektu, jego wykształcenia i wyrafinowania. Adagium Rousseau: *więcej znaczy uczucie, aniżeli rozum (le sentiment est plus que la raison)* – stało się niewidocznym fundamentem wszystkich filozoficznych poszukiwań Kanta⁶². Jak stwierdza R. Schmidt, wywyższenie piękna i godności ludzkiej natury w *przedkrytycznych* pracach Kanta, a także wyższość tego, co moralne nad tym, co intelektualne – to spuścizna po Rousseau. Jednakże tym, co przede wszystkim Rousseau ofiarował młodemu Kantowi, to fundament, na którym Kant budował pewność swoich poglądów na temat przedmiotów metafizyki (Boga, wolności i nieśmiertelności). Nie oglądając się na konsekwencje powziętej przez siebie krytyki, Kant wyprowadził z tego fundamentu wszystkie krytyczne uwagi pod adresem metafizyki klasycznej, w kwestii racjonalistycznego poznania Boga⁶³.

Jedną z konsekwencji Kantowskiej krytyki było wygaśnięcie w jego filozofii obiektywności Bytu Absolutnego na rzecz subiektywnej *moralnej pewności* jego istnienia. Należy jednak przy tym zauważyć, że Kant, podobnie jak współczesna mu nauka, dysponował jedynie modelem doświadczenia zmysłowego, a zatem w krytyce dowodów na istnienie Boga nie mógł jeszcze uwzględnić doświadczenia transcendentального, w którym nieskończona tajemnica sama się nam manifestuje, choć znajduje się ona poza możliwością obiektywizacji bytu.

IV. PRZESŁANIE DLA WSPÓŁCZESNOŚCI – O OTWARTOŚĆ MYŚLENIA I WOLI

Zadaniem niniejszego artykułu było zbadanie pozafilozoficznych czynników, które ukształtowały (współ z czynnikami ściśle filozoficznymi) niedialogiczne podłoże filozofii Immanuela Kanta. Chodziło zatem o odkrycie i wyraźne wskazanie we wczesnej *przedkrytycznej* filozofii Kanta na *coś więcej*, niż tylko na refleksję filozoficzną.

Struktura niedialogicznego podłoża filozofii Kanta pozwala zauważyć, że odkrywanie sensu rzeczy nie jest jedynie sprawą poznania, lecz także decyzją woli. Słusznie zauważył Heraklit, że ci, *którzy czuwają, mają jeden wspólny świat, a każdy kto zasypia, odwraca się ku własnemu*⁶⁴. Nie chodzi przy tym o utopijne zunifikowanie wszystkich idei i poglądów poprzez dialog, ale o taką postawę woli, która otwiera człowieka na współbycie-w-świecie. Takie *wspólne czwanie* ludzi poszukujących prawdy potrafi uchronić człowieka od zapadania się w głębinę subiektywizmu i uwikłania się w abstrakcyjny świat samotnego ja.

⁶² Por. R. S c h m i d t, *Immanuel Kant. Die drei Kritiken*, Stuttgart 1975, s. 17.

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Heraklit, fragment 89 – cyt. za T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków, 1995, s. 7.

Przykład Kanta pokazuje, że to ostatecznie sam człowiek decyduje o tym, czy chce poznawać i odkrywać świat wraz innymi, czy też woli *zasnąć* w swoich własnych poznawczych schematach. Taka *drzemka* jednak drogo kosztuje, bowiem ci, którzy pozostają sami ze sobą na dłuższy czas w końcu przekonują się, jak bardzo zubożeli pod wieloma względami. Dostrzegł to także Kant pod wieczór swego życia. Ten, który nie krył zadowolenia z wyrwania się z *dogmatycznej drzemki* sam w końcu zastygł w koleinach własnego myślenia. Z powodu zamknięcia się na dialog Kant uległ całkowicie dziecinnej naiwności, z jaką ontologia Wolffa posługiwała się wszystkimi kategoriami ontologicznymi. W tej naiwności był głęboko pogrążony aż do wieku dojrzałego. W niej też w zasadzie wytrwał i wprowadził ją do swego systemu opracowując wykaz form poznania rozumowego. Tę naiwną ufność wyrzucano mu często jako brak krytyki. Dla Kanta bowiem dialog był rzeczą wtórną, on jedynie komunikował swoją myśl, a nie rozważał jej we *wspólnym czuwaniu*.

Jakie przesłanie dla współczesnej filozofii i kultury niesie ze sobą przykład Kanta? W niedialogicznej filozofii myśliciela z Królewca wyraźnie dochodzi do głosu prawda o tym, że wyniki, do jakich dochodzi się na drodze filozoficznego namysłu, są niewątpliwie zakorzenione w splocie poznania i woli. Istnieje silny związek między procesem poznawczym a szeroko rozumianą postawą intelektualną. Postulowana dziś konieczność dialogu przekłada się w praktyce na umiejętność łączenia myślenia (poznania) z głęboko obiektywistyczną postawą. Od takiej umiejętności zależy w dużej mierze przyszłość kultury i współczesnej filozofii. Na ile bowiem myślenie i wola są otwarte na realnie istniejący świat i człowieka, na tyle też mamy szansę na wzajemne porozumienie, na wspólne *czuwanie* i odkrywanie Tajemnicy, która zawsze jest czymś więcej niż to, co można pomyśleć samemu.