

JAKUB NALICHOWSKI
Uniwersytet Wrocławski

Czy filozofia polityki Kanta pozostaje w zgodzie z założeniami jego projektu filozofii krytycznej. O wewnętrznej sprzeczności Kantowskiej teleologii

W odrębnym artykule wskazałem, iż Immanuel Kant w swoim projekcie filozofii krytycznej przyjmuje pewne dogmatyczne założenia dotyczące teoretycznej i praktycznej władzy naszego rozumu¹. Idzie mianowicie o koncepcję formalizmu matematycznego przyrodoznawstwa, którą Kant przyjął za wyznacznik prawomocnego poznania teoretycznego, oraz koncepcję protestanckiego ascetyzmu — wyznacznik jego idei praktycznej wolności. Te niepoddane refleksji, dogmatyczne teoretyczne i teoretyczno-praktyczne założenia sprawiają, iż królewickiemu filozofowi umyka to, że postulowane przezeń rozwiązania praktycznych kwestii podkopują takie, wskazane przez skądinąd bliskiego jego filozofii moralnej Arystotelesa, warunki ludzkiego szczęścia, jak: doznawanie wrażeń, przyjazne stosunki międzyludzkie oraz odczuwanie pragnień i namiętności; nadto podkopują one także warunek w postaci właściwej organizacji społeczno-politycznej, która umożliwi współzycie szczęśliwych ludzi. W miejsce tego królewicki filozof postuluje „ascetykę moralną”, polegającą na „tępieniu przyrodzonych popędów”², oraz organizację społeczno-polityczną, w której posiadający ekonomiczne zasoby obywatele (*citoyens*) rzekomo będą w stanie wznieść się ponad swoje interesy, jakie mają jako mieszcianie (*bourgeois*)³, i stanowić uniwersalne prawa pozwalające społeczeństwu właściwie rozwijać się i stopniowo osiągać powszechną szczęśliwość. Kant wierzył, iż właśnie w ten sposób społeczeństwo będzie czynić stałe postępy ku powszechnej szczęśliwości

¹ Zob. J. Nalichowski, *O praktycznej konsekwencji teoretycznej niekonsekwencji projektu filozofii krytycznej Immanuela Kanta*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 4 (2014).

² Zob. I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa 2005, s. 373–375 (484–485).

³ Zob. I. Kant, *O porządku: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii*, tłum. zbiorowe, Kęty 2005, s. 134.

i realizować moralny cel „nadania formy światu zmysłów jako całości [złożonej z] istot rozumnych”⁴.

W niniejszym artykule chciałbym zająć się tą Kantowską wiarą, i pokazać, jak w związku z nią niemiecki filozof w swojej teleologii musi zaprzeczyć założeniom własnego projektu filozofii krytycznej. Ścisłej biorąc, idzie mi o wskazanie, że wiara ta wiąże się z czynieniem przez Kanta transcendentnego użytku z rozumu i przyjmowaniem przezeń realnego istnienia pewnego boskiego intelektu, który zaprojektował społeczny rozwój i czuwa nad jego pomyślnym przebiegiem. Moim zdaniem dzieje się tak wskutek przyjęcia przez królewieckiego filozofa dogmatycznych założeń, omawianych przeze mnie w przywołanym już artykule, do jakich dochodzi jeszcze dogmatyczna koncepcja funkcjonowania, mającej stanowić połączenie rozumu teoretycznego i praktycznego, władzy sądenia, do której Kant ucieka się, ażeby połączyć owe dogmatyczne założenia w systematyczną całość. Aby to pokazać, wyjdę od omówienia teoretycznych przesłanek tkwiących u podłoża Kantowskiej teleologii jako ucieleśnienia funkcjonowania władzy sądenia. Następnie, na tle Kantowskiego ujęcia tejże władzy dokonanego z perspektywy przesłanek jego filozofii transcendentalnej, ukazę, jak wspomniane dogmatyczne założenia zmuszają omawianego autora do chwycenia się właśnie pewnej dogmatycznej jej wykładni, co sprawia, że wikła się on w wewnętrzną sprzeczność.

I

Wiara Kanta, iż obywatele nie będą się kierowali swoim burżuazyjnym interesem, prowadzi nas do jego koncepcji celowości przyrody. W transcendentalnej dedukcji tego pojęcia autor *Krytyki władzy sądenia* uzasadnia je, odwołując się do pewnego konkretnego, dogmatycznego modelu funkcjonowania jednej z naszych zdolności poznawczych, jaką jest władza sądenia. W ten właśnie sposób chce on wykazać zasadność uniwersalnych roszczeń czystego rozumu w obszarze tejże władzy. Sytuacja jest tu analogiczna z tą, jaką mogliśmy obserwować w przypadku transcendentalnej dedukcji kategorii intelektu i pojęcia dobra najwyższego, stanowiących podstawę teoretycznej i praktycznej władzy naszego rozumu⁵. Tak jak w pierwszej krytyce Kant oparł swoją dedukcję na sposobie myślenia wyrażonym w fizyce Newtona, w drugiej zaś krytyce na sposobie myślenia i postępowania wyrażonym w protestanckiej teologii, to w przypadku interesującej nas trzeciej krytyki opiera się na podejściu do świata zawartego w idei „harmonii wprzód ustanowionej” Gottfrieda Leibniza. To właśnie za pośrednictwem tego, bezkrytycznie przyjętego, podejścia stara się scalić w jedność modele teoretycznego i praktycznego rozumu, przyjęte bezkrytycznie z kolei w pierwszej i drugiej krytyce.

Owa Leibnizjańska idea oparta jest na Kartezjańskim ujęciu świata jako składającego się z dwóch substancji (cielesnej i myślącej), między którymi pośredniczy Bóg, a pośrednictwo to jest oparte na zmatematyzowanych prawach przyrody. Jed-

⁴ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 74 (przekład zmodyfikowany).

⁵ Dedukcje te analizuję w przywoływanym tu artykule.

nak w tym ujęciu nie za wiele było miejsca na wolne działanie. Kartezjusz chciał co prawda rozwinąć na gruncie swojej filozofii systematyczną doktrynę moralną, lecz nigdy tego nie uczynił. Przedstawił on pewien szkic w kwestii zagadnienia szczęścia⁶, zarysował koncepcję namiętności⁷, a także poczynił pewne rozważania nad problemem wolności⁸. Lecz w pierwszym przypadku były to tylko komentarze do rozważań Seneki. W drugim problem był traktowany bardziej w kategoriach mechaniczno-technicznych niż praktycznych. W trzecim zaś jego rozważania były ograniczone problemem pogodzenia wolności z przyjmowanym przez niego zdeterminowaniem świata przez Boga, o którym to pogodzeniu Kartezjusz orzekł, że jest dla nas niepojmowalne. W związku z tym jedyną koncepcją wolności, jaką mógł rozwinąć, była ta związana z możliwością popełniania przez ludzi błędów teoretycznych. Leibniz, prawdopodobnie pobudzony konsekwencjami, jakie z koncepcji Kartezjusza wyciągnął w swojej *Etyce* Spinoza, szukał więcej miejsca na wolność moralną w obrębie zmatematyzowanego świata. Aby to uczynić, dokonał pewnej modyfikacji w matematycznym ujęciu świata. Jak zauważa Cassirer, w miejsce uznawanej przez Kartezjusza i Spinozę zasady analitycznej tożsamości, wprowadził zasadę ciągłości, która oznaczała „jedność w wielości, bycie w stawianiu się, trwałość w zmienności”⁹. W ten sposób, pozostając w ramach Kartezjańskiego schematu, Leibniz stworzył sobie możliwość bardziej wyważonego ujęcia stosunku tego, co jednostkowe, i tego, co ogólne. W miejsce prostej subsumcji pojawiła się idea ich wzajemnego związku, w którym oba nawzajem odbijają się w sobie¹⁰. Dla Leibniza złożoność świata nie daje się już pomieścić w tożsamościowych prawach logiki i matematyki. Dlatego obok zasady sprzeczności (charakteryzującej prawdy rozumowe/konieczne/wieczne) stawia on drugą zasadę, mianowicie zasadę racji dostatecznej (charakterystyczną dla prawd faktycznych/przygodnych). Tutaj matematyczna konieczność zostaje zastąpiona koniecznością hipotetyczną. Ta zaś oznacza konieczny związek między bytami, o ile jest on zrealizowaną możliwością¹¹. Autor *Monadologii* twierdził bowiem, iż nie wszystkie możliwości są zrealizowane w świecie. O tym, które są zrealizowane, rozsądza Bóg na podstawie racji dostatecznej wyboru świata, urzeczywistniającego pewien z możliwych modeli rzeczywistości. Z kolei owa racja dostateczna Boskiego wyboru tkwi w „dostosowaniu, czyli stopniach doskonałości zawartej w tych światach”¹². Tak więc Bóg, który stwarza

⁶ R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 36 i n.

⁷ R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986.

⁸ R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960, s. 9, 25 i n.; *idem*, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1958, t. 1, s. 76–77; *idem*, *Rozmowa z Burmanem*, tłum. I. Dąbska, [w:] *idem*, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 2, s. 260–262.

⁹ E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, tłum. T. Zatorski, Warszawa 2010, s. 26.

¹⁰ Zob. *ibidem*, s. 29.

¹¹ Zob. G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, tłum. S. Cichowicz, [w:] *idem*, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski, oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1969, s. 110–111; *idem*, *List do p. Coste’a w Londynie*, tłum. S. Cichowicz, [w:] *idem*, *Wyznanie wiary filozofa*, s. 269 i n.

¹² G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz, [w:] *idem*, *Wyznanie wiary filozofa*, s. 308.

świat, „działa [przy tym] nie tylko w sposób fizyczny, lecz także w sposób wolny, i [...] tkwi w nim nie tylko sprawcza, ale i celowa przyczyna rzeczy”¹³. W tej perspektywie Kartezjański podział świata na ciało i ducha stał się podziałem na dwa rodzaje przyczynowości, albowiem zdaniem Leibniza w stworzonym przez Boga świecie mamy to, co odpowiada jego działalności fizycznej — ciało — oraz to, co odpowiada jego działalności wolnej — duszę.

W ten sposób niemiecki filozof wykrawa z matematycznej rzeczywistości Kartezjańskiego świata przestrzeń dla moralności. Wraz z nią świat przestaje być tylko statyczną iteracją mechanicznych procesów, lecz staje się dynamicznym procesem postępu: „Dla tym większego piękna i powszechnej doskonałości dzieł Bożych przyjąć trzeba jakiś swobodny postęp całego wszechświata, dzięki któremu ma on zmierzać ku coraz wyższym formom”¹⁴. Cała matematycznie zmechanizowana przyroda, zdaniem Leibniza, ma służyć właśnie temu praktycznemu celowi¹⁵. W jej ramach

dzięki doborowi odpowiednich przedmiotów uwagi i przyzwyczajaniu się do odpowiednich sposobów myślenia [...] możemy się przyzwyczaić do stawiania większego oporu wrażeniom i do robienia lepszego użytku z rozumu, wreszcie możemy się przyzwyczaić do wzbudzania w sobie chęci na to, co jest godziwe¹⁶.

Wszechświat jest więc, według Leibniza, pewną celową jednością, rozwijającą się ku doskonałości, dzięki postępowi moralnemu człowieka. Jednak nie może się to odbywać jedynie przez to, co dzielący z Leibnizem zasady ascetycznego etosu protestanckiego Kant określi później „ascetyką moralną”. Dlatego Leibniz próbuje też ukazać pozytywne oddziaływanie ducha i materii. W tym jednak przypadku jego zasada ciągłości okazuje się pewną przeszkodą. Zgodnie z nią Leibniz przyjmuje, że „każda cząstka materii nie tylko jest nieskończenie podzielna [...], lecz jeszcze poddana aktualnemu podziałowi bez kresu, każda część także na części i to obdarzone własnym ruchem”¹⁷. Wiąże się z tym to, iż „Istnieje nieskończenie wiele kształtów i ruchów teraźniejszych i minionych, które składają się na przyczynę sprawczą obecnego [naszego działania], istnieje także nieskończenie wiele drobnych skłonności i usposobień [naszej duszy], teraźniejszych i minionych, które składają się na przyczynę celową”¹⁸. W tych warunkach z perspektywy człowieka niemożliwym jawi się świadome działanie. Aby zaradzić temu problemowi, Leibniz przyjmuje, że tak naprawdę nasze działania dokonują się wyłącznie w nas samych, jako „monadach bez okien”, według programu nazwanego przezeń „harmonią wprzód ustanowioną”, w którym z góry określone są stosunek ciała i ducha, materii i dusz, jednostki do innej jednostki, a także dalszy rozwój dziejów. Rolę programisty gra Bóg, o którym w tym kontekście Leibniz stwierdza, że tylko jemu jako temu, „który ogarnia nieskończoność jednym aktem intuicji, znana jest pewność i doskonała

¹³ G.W. Leibniz, *O ostatecznym źródle rzeczy*, tłum. J. Domański, [w:] *idem*, *Wyznanie wiary filozofa*, s. 237.

¹⁴ *Ibidem*, s. 241.

¹⁵ Zob. G.W. Leibniz, *Nowy system natury i wzajemnej łączności substancyj, jak również związku istniejącego między duszą i ciałem*, tłum. S. Cichowicz, [w:] *idem*, *Wyznanie wiary filozofa*, s. 182.

¹⁶ G.W. Leibniz, *List do p. Coste'a w Londynie*, s. 273.

¹⁷ G.W. Leibniz, *Zasady filozofii*, par. 65.

¹⁸ *Ibidem*, par. 36.

racja prawd przygodnych”¹⁹. Bóg ten, porównując byty, znajduje w każdym z nich „racje zniewalające go do przystosowania jednego z nich do drugiego” i tak, na zasadzie „dostosowania, czyli stopni doskonałości” zawartej we wszystkich takich porównaniach, stwarza najlepszy z możliwych światów²⁰. W świecie tym mamy do czynienia z hierarchią bytów, w której jedno stworzenie stoi wyżej od drugiego, „kiedy znajduje się w nim coś, co służy do uzasadnienia *a priori* tego, co się dzieje w tym drugim”²¹. W ramach tej hierarchii każdy organizm rozwija się zgodnie z celowo ułożonym programem zapisanym w jego pierwiastku duchowym, czyli monadzie²² (którą w przypadku organizmów prostych Leibniz określa za Arystotelesem entelechią, w przypadku zaś ludzi duszą²³). Zgodnie z owym programem organizm rozwija się i uczestniczy w najdoskonalszej z możliwych sieci wzajemnych oddziaływań z innymi organizmami. Celem zaś tej hierarchicznej sieci jest „aby największe zadowolenie sprawiła istocie rozumnej. Niczym innym jest bowiem przyjemność u istoty rozumnej, jak postrzeganiem piękna, ładu i doskonałości”²⁴. W przypadku ludzi w tym programie zapisane jest także ich postępowanie moralne²⁵, a razem z nim całe zło w świecie, które ma służyć większemu dobru²⁶, oraz cierpienie, które „zrazu złe, okazuje się dobre w skutkach, ponieważ stanowi krótszą drogę do doskonałości”²⁷.

Taką koncepcję celowo ułożonej harmonii w świecie przejmuje w swojej teleologii Kant. Przy czym u niego ulega ona pewnym dalszym modyfikacjom, które mają na celu radykalizację praktycznego wymiaru reinterpretacji Kartezjańskiego schematu świata jako składającego się z dwóch substancji²⁸. Po pierwsze, Kant radykalizuje zamierzoną przez Leibniza pluralizację świata, wprowadzając ją nie jak tamten dopiero na poziomie pojęć, lecz wiążąc ją z przestrzenią i czasem, które w sposób bardziej bezpośredni łączą się z tym, co zmysłowe, czyli z tym, co różnorodne własnie²⁹. Po drugie, Kant harmonię celowo ułożonego świata ujmuje nie ontologicznie,

¹⁹ G.W. Leibniz, *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, [w:] *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, t. 7, Berlin 1890, s. 309.

²⁰ Zob. G.W. Leibniz, *Zasady filozofii*, par. 52, 54 (przekład zmodyfikowany).

²¹ *Ibidem*, par. 50.

²² „Bóg od razu tak stworzył duszę lub jakąś inną rzeczywistą jednostkę, że wszystko musi zrobić się we właściwej jej głębi, mocą doskonałej jej spontaniczności, a przecież w doskonałej zgodności z rzeczami zewnętrznymi” — G.W. Leibniz, *Nowy system natury*, s. 180.

²³ Zob. G.W. Leibniz, *Zasady filozofii*, par. 18–19.

²⁴ G.W. Leibniz, *O zasadach istnienia*, tłum. J. Domański, [w:] *idem*, *Wyznanie wiary filozofa*, par. 17–18.

²⁵ Jak to ujmuje omawiany filozof, „wszystko, co ma się przydarzyć danej osobie, jest już zawarte wirtualnie w jej naturze lub pojęciu, podobnie jak właściwości koła zawarte są w jego definicji” — G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, s. 110.

²⁶ G.W. Leibniz, *O zasadach istnienia*, par. 24.

²⁷ G.W. Leibniz, *O ostatecznym źródle rzeczy*, s. 240. Szerzej kwestię zła i cierpienia w świecie Leibniz omawia w *Teodycei: o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001.

²⁸ Kant oczywiście poddał myśl Leibniza modyfikacji również w innych aspektach, lecz te nas tutaj nie interesują.

²⁹ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 271/B 327–A 272/B 328, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986. Dla Kanta jako formy zmysłowości czas i przestrzeń są pierwszymi instancjami, przez które świat

lecz epistemologicznie. Według niego to nie świat sam w sobie tak istnieje, lecz w ten sposób my go postrzegamy. Ponieważ zaś cała konstrukcja zostaje w ten sposób pozbawiona ontologicznego *fundamentum in re*, postęp moralny staje się u niego czymś, co dopiero musi się dokonać, a nie czymś, co jest z góry przesądzone. Taką praktyczną reinterpretację wzmacnia także i to, że, po trzecie, Kant za Davidem Hume'em chce zerwać wszelkie więzi między moralnością a przyrodą, normami a faktami. U Leibniza boska wola w ostatniej instancji musi z konieczności stosować się do prawd wiecznych³⁰. Dla pewnych niemieckich kontynuatorów Leibniza oznaczało to, że zasada racji dostatecznej schodzi się z zasadą sprzeczności. Jak wskazuje Cassirer, tak właśnie interpretował koncepcję Leibniza Christian Wolff³¹. Jak możemy wnioskować z odpowiednich fragmentów w *Krytyce czystego rozumu*, również Kant interpretował myśli Leibniza przez pryzmat tej Wolffiańskiej wykładni³². W płaszczyźnie moralnej taka interpretacja myśli autora *Monadologii* musiałaby prowadzić do ujęcia wolności człowieka w sposób nie tak bardzo odbiegający od tego, jak ją ujmował Kartezjusz, mianowicie jako czegoś wynikającego z niewiedzy: skończony rozum ludzki nie dysponuje intuicją ogarniającą wszystkie determinanty danego postępowania, i dopiero z tej jego ograniczonej perspektywy postępowanie to nie jest konieczne, mimo że zostało już wcześniej przesądzone przez Boga³³. Ale wówczas cała moralność redukuje się do „Bożej matematyki”. I rzeczywiście wiele u Leibniza przemawia za taką interpretacją. Wszak twierdzi on, iż człowiek w swoim postępowaniu powinien wybierać „to, co jest znane jako najlepsze”³⁴. Dobroć zaś najwyższa wiąże się u niego z „największą przyjemnością” czerpaną z „największej doskonałości w rzeczach”³⁵, czyli, jak to gdzie indziej twierdzi, z „ogólnej ekonomii świata i składu praw natury”, tj. z tego, że „[świat] jest najprostszy w założeniach, a najbogatszy w skutkach”³⁶, że „istnieje to, czego najwięcej może pomieścić się w czasie i miejscu (czyli w możliwym porządku istnienia)”³⁷. W takiej konstrukcji myślowej cel moralności — szczęście — zostaje ostatecznie sprowadzony do radości z matematycznej struktury wszechświata³⁸. Jako takie wiąże się ono z biernym postrzeganiem, a nie działaniem. I o tyle też postęp moralny dokonuje się przez samą matematycznie zaprogramowaną naturę:

zewewnętrzny jest nam dany. Królewiecki filozof staje tu w połowie drogi między empiryzmem brytyjskim a racjonalizmem Leibniza. Przyjmuje on za tym drugim, wbrew Newtonowi, iż czas i przestrzeń nie są czymś zewnętrznym wobec człowieka. Jednak z drugiej strony, trzyma się przy tym, z kolei wbrew Leibnizowi, empirycznej wykładni postrzegania jako czegoś wynikającego z pobudzenia przez pewien zewnętrzny obiekt.

³⁰ Zob. w tej kwestii G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, s. 99; *idem*, *Teodycea*, s. 137, 451.

³¹ Zob. E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, s. 30.

³² Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 260/B 316–A 290/B 346, zwł. A 270/B 326–A 281/B 337.

³³ Ku takiej interpretacji skłaniają następujące miejsca z pism Leibniza: *Rozprawa metafizyczna*, s. 139; *List do p. Coste'a w Londynie*.

³⁴ G.W. Leibniz, *List do p. Coste'a w Londynie*, s. 271.

³⁵ G.W. Leibniz, *O zasadach istnienia*, par. 23.

³⁶ G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, s. 123, 103.

³⁷ G.W. Leibniz, *O ostatecznym źródle rzeczy*, s. 234.

³⁸ Zob. *ibidem*, s. 237.

Harmonia [wśród ustanowiona] sprawia, że wszystko prowadzi do łaski drogami natury [...], że więc grzechy muszą pociągać za sobą karę zgodnie z porządkiem *natury* i to właśnie na mocy *mechanicznej* budowy rzeczy, oraz że tak samo piękne uczynki pociągną za sobą nagrodę drogą *mechaniczną* przez odniesienie do ciał³⁹.

Z kolei podmiot moralności — człowiek — swój indywidualny charakter zawdzięcza, zdaniem autora *Nowego systemu*, swojej „naturze przedstawiającej (zdolnej do wyrażania bytów poza nią się znajdujących w odniesieniu do jej narządów), którą został obdarzony przy stworzeniu”, zaś jako taki jest pewnym „*automatem* duchowym”⁴⁰. Ostatecznie Leibniz konkluduje, że to „doskonałość fizyczna jest dla duchów [...] doskonałością moralną”⁴¹. Moralność staje się matematyczną funkcją, na podstawie której Boska intuicja, ogarniająca naraz całość ciągu racji dostatecznych, z miejsca w hierarchii bytów dedukuje (a wyrażając się językiem protestanckiej teologii: predestynuje) los danej duszy. I tak świat fizyczny i moralny zlewają się ostatecznie u Leibniza w harmonii, w której

wszystko zdąża do doskonałości właściwej nie tylko wszechświatu w ogólności, lecz także [poszczególnym] stworzeniom, którym *przeznaczony* jest taki stopień szczęścia, w jakim wszechświat jest zainteresowany mocą dobroci Boskiej, która każdemu zostaje udzielona w tej mierze, w jakiej pozwala na to dobroć najwyższa⁴².

Ostatecznie musieliśmy przyznać, iż Leibnizowi nie tak bardzo udało się znaleźć miejsce na moralną wolność w ramach Kartezjańskiego zmatematyzowanego świata, sprowadza on bowiem moralność do wprzóddeterminowanej fizycznej/przyrodniczej faktyczności. Toteż Kant nie zgodził się na takie matematyczno-mechanistyczne pojęcie wolności, moralności oraz postępu świata, i moralność oraz postęp świata oparł na pojęciu wolności transcendentalnej, tj. „zdolności rozpoczęcia w sposób bezwzględny pewnego stanu, a tym samym także szeregu jego następstw”⁴³. Przy czym, ponieważ i on tkwił w koncepcji formalizmu matematycznego przyrodoznawstwa, więc sam mógł tę wolność ująć w sposób niemniej problematyczny (nawet jeśli w punkcie wyjścia przyjmował Hume’owskie radykalne oddzielenie moralności i przyrody).

³⁹ G.W. Leibniz, *Zasady filozofii*, par. 88–89 [wyr. — J.N.]; por. *idem*, *Nowy system natury*, s. 174.

⁴⁰ G.W. Leibniz, *Nowy system natury*, s. 180, 181 [wyr. — J.N.].

⁴¹ Taką konkluzję, na gruncie założeń swojej filozofii, musi ostatecznie przyjąć Leibniz, nawet jeśli kilka wersów wcześniej przestrzega przed tym, aby nie mieszać „doskonałości moralnej, czyli dobroci, z doskonałością metafizyczną, czyli wielkością” — zob. G.W. Leibniz, *O ostatecznym źródle rzeczy*, s. 237.

⁴² G.W. Leibniz, *Nowy system natury*, s. 176 [wyr. — J.N.]. Aczkolwiek z perspektywy ludzkiej tę „Boską matematykę” musimy rozumieć trochę inaczej: „Nic zaś nie może stanowić lepszej miary niż samo prawo sprawiedliwości nakazujące, aby każdy miał udział w doskonałości wszechświata i we własnej szczęśliwości wedle miary własnej cnoty i woli powszechnego dobra jaką wykazuje” — *idem*, *O ostatecznym źródle rzeczy*, s. 240 [wyr. — J.N.].

⁴³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 445/B 473 (przekład zmodyfikowany). Oprócz Hume’a na kształtowanie się Kantowskiego pojęcia wolności miał wpływ także niemiecki filozof i teolog tamtego okresu, Christian August Crusius, który krytykował Leibnizjańską koncepcję wolności (wedle której za każdym postępowaniem istnieje pewna racja dostateczna jako bezpośrednio determinujący je człon szeregu przyczyn, którego początkiem jest Boski intelekt), przeciwstawiając jej wolną wolę.

Dla Kanta „prawo moralne [...] determinuje naszą wolę do nadania formy światu zmysłów jako całości [złożonej z] istot rozumnych”. W zakresie zagadnień regulowanych prawem etycznym, Kant może przedstawić takie wolne działanie jedynie jako „tępienie” przyrodzonych popędów w dziedzinie wolności wewnętrznej oraz równające się egoizmowi postępowanie wobec innych w dziedzinie wolności zewnętrznej⁴⁴. Żadne z nich nie może być traktowane jako wypełnianie postulatu nadania formy światu zmysłów. W pierwszym przypadku nasza wolność jest tylko negatywna, tj. nie nadajemy tu światu formy, lecz od niego stronimy. W drugim instrumentalizujemy innych do realizacji naszego celu, i nawet jeśli jest nim doskonałość moralna, to przecież właśnie w dziedzinie moralnej tych innych mamy traktować jako cele, a nie środki. Kant jednak może przymknąć na to oko, wszystko to wpisuje bowiem w pewien szerszy plan, jakim jest jego teleologia. W planie tym moralność musi być całkowicie (a nie tylko dla nas jako umysłów skończonych, jak to było u Leibniza) przeciwstawiona przyrodzie. Kant przypisuje im w obrębie rozumu dwie odrębne władze — rozum w węższym znaczeniu, mianowicie jako władzę pożądania, przypisuje on moralności; intelekt zaś przyrodzie. Aby przy takim rozdziale skonceptualizować na gruncie formalizmu przejętego z matematycznego przyrodoznawstwa prawo moralne jako wyraz autonomii woli, Kant musi obok świata ludzi jako ludzi postawić świat ludzi jako noumenów, w którym ta autonomia może się realizować. Przy czym, ponieważ w punkcie wyjścia zainteresowanie jego filozofii jest praktyczne, ten stanowiący kontynuację Leibnizjańskiej interpretacji Kartezjańskiego świata schemat „królestwa przyczyn sprawczych i przyczyn celowych”⁴⁵ odwraca on: idzie teraz nie o sprowadzenie moralności do przyrody, lecz przyrody do moralności. O tyle też Kant sam nie może być do końca usatysfakcjonowany rezultatami swoich rozważań z obszaru zagadnień etycznych. Ich negatywny charakter dałby się jednak jego zdaniem obronić, jeśli udałoby się pokazać, że w regulowanej prawem jurydycznym sferze wolności zewnętrznej, tj. w ramach stanu obywatelskiego, ludzie „nadają formę światu zmysłów jako całości [złożonej z] istot rozumnych”, i w ten sposób przybliżają się do realizacji najwyższego dobra. Mielibyśmy tu bowiem do czynienia z następującym podziałem pracy w ramach moralności: dziedzina prawa etycznego służyłaby wykształcaniu i utrwalaniu w sobie moralnego punktu widzenia, dziedzina zaś prawa jurydycznego służyłaby urzeczywistnianiu go w rzeczywistym świecie, rekompensując tym samym partykularyzm etyki w dziedzinie wolności wewnętrznej (ujarzmienie przyrody w nas byłoby przesłanką etosu pracy pozwalającego ujarzmić przez nią przyrodę zewnętrzną) i zewnętrznej (dzięki temu ujarzmieniu stworzone byłyby materialne warunki wydostania się każdego z „zawinionej niepełnoletności” i włączenia się w proces samorządu za pośrednictwem publicznego użytku z rozumu — egoizm etyki w stosunkach międzyludzkich rozplątałby się w symetrycznych relacjach, w których każdy jako istota w pełni moralna traktowałby innego, będącego też istotą w pełni moralną, jako cel, a nigdy jako środek). W ramach tego podziału pracy w łonie moralności dobro najwyższe urzeczywistniałoby się jako przekształ-

⁴⁴ Zob. J. Nalichowski, *O praktycznej konsekwencji teoretycznej niekonsekwencji*, s. 134 i n.

⁴⁵ G.W. Leibniz, *Zasady filozofii*, par. 79.

canie się „patologicznie wymuszonego” ładu ziemskiego państwa (w ramach którego zorganizowany jest proces społecznego oddziaływania na przyrodę przez pracę) w oparty na autonomii ład państwa celów. Innymi słowy, światu zmysłów nadawana byłaby forma całości złożonej z istot rozumnych.

W taki sposób urzeczywistnianie tego procesu moralnego ukierunkowywania przyrody Kant zarysowuje w swojej teleologii, wydatnie poszerzając (przy jednoczesnym odwróceniu zależności) rozważania Leibniza nad harmonią moralności i zmatematyzowanej przyrody. W miejsce ontologicznej koncepcji nieskończonej mnogości praw faktycznych (łączonych zasadą racji dostatecznej, a ostatecznie prawami matematyki, za którymi stoi zasada sprzeczności, wskutek czego powstaje organizacja świata jako całości opartej w ostatniej instancji na zasadzie matematycznie wykalkulowanego dostosowania według stopni doskonałości, w której to organizacji zakłada się ciągłość między przyrodą i moralnością) Kant kładzie epistemologiczną koncepcję władzy sądenia, która pośredniczy między intelektem a rozumem w węższym znaczeniu (między teorią i praktyką/przyrodą i moralnością) i przez którą ten związek ich obu ma się dopiero rozwijać. W Kantowskiej definicji celu jako „pojęcia pewnego przedmiotu, o ile zawiera ono zarazem rację tego przedmiotu”, celowości jako „zgodności pewnej rzeczy z tą przysługującą rzeczą właściwością [tj. właściwością zawierania w pojęciu przedmiotu jego racji]”, i celowości przyrody jako przedstawienia przyrody w taki sposób w pojęciu, „jak gdyby jakiś intelekt zawierał podstawę jedności tego, co w jej prawach empirycznych jest różnorodne”⁴⁶, słyszymy echo Leibnizjańskiej zasady dostosowania. Lecz ponieważ dzięki krytycznej refleksji rozumiemy, że to my sami nakładamy te pojęcia na przyrodę, rozkosz, która dzięki nim nam się udziela, nie może być Leibnizjańską „największą przyjemnością” czerpaną w kontemplacji z „Bożej matematyki”, tylko czynnikiem wzmagającym naszą determinację do poszukiwania dalszych powiązań pośród bytów w świecie, aby w ten sposób uchwycić jego „oparty na prawidłach porządek” i celowość dla naszego moralnego powołania, którym jest nadanie rozumnej formy światu zmysłów⁴⁷. Podobnie w Kantowskim *intellectus archetypus* słyszymy echo Leibnizjańskiego intelektu intuicyjnego. Lecz ponieważ dzięki krytycznej refleksji rozumiemy, że intelekt ten jest tylko naszym założeniem, jego działalność w kierowaniu światem nie może być pewnikiem ontologicznym, tylko zadaniem dla nas samych jako „jedynych istot, które umieją stworzyć sobie pojęcie celów i dzięki swemu rozumowi zbudować z agregatu celowo ukształtowanych rzeczy system celów”⁴⁸. Toteż Kant tam, gdzie Leibniz zadawał się logicznym zdeterminowaniem działania podług praw przyczyn celowych, stara się doszukać kierującej światem działalności w postępowaniu samych ludzi, traktowanym już nie jako aktywność realizująca dany z góry cel, lecz, po arystotelesowsku, jako cel sam w sobie.

Tu jednak ujawniają się zgubne skutki niekonsekwentnie przeprowadzonej krytyki, tj. bezkrytycznego przyjęcia przez Kanta pewnych założeń co do rozumu (koncepcja formalizmu matematycznego przyrodoznawstwa). Jak zobaczymy, to

⁴⁶ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, s. 26 (XXVIII).

⁴⁷ Zob. *ibidem*, s. 222 (170–171).

⁴⁸ *Ibidem*, s. 417 (383).

właśnie one sprawiają, iż królewiecki filozof musi w końcu, popadając w sprzeczność z założeniami swojego systemu, sam nadać ontologiczny status *intellectus archetypus* jako pewnej pozaludzkiej instancji, która zharmonizowała antagonistyczny i antynomiczny bieg ludzkich dziejów. Dalej pokażę to, wpisując Kantowską teleologię w koncepcję władzy sądenia ujętą z perspektywy założeń jego filozofii krytycznej.

II

Celowość wiąże Kant z refleksyjną władzą sądenia. Władzę tę dzieli na estetyczną i teleologiczną, przy czym na podstawie obu orzekamy celowość przedmiotu, o którym wydajemy sąd⁴⁹. Teleologiczna władza sądenia ukazuje nam przyrodę jako system celów. Zdaniem Kanta każdy element przyrody ukazuje się nam jako pewna funkcjonalnie uorganizowana całość, jaka nie mogła powstać wyłącznie wskutek ślepego oddziaływania mechanicznych przyczyn, lecz dopiero wskutek oddziaływania pewnej przyczyny, która tę organizację celowo zaplanowała⁵⁰. To, iż takie „uorganizowanie materii” odnajdujemy w poszczególnych elementach przyrody, prowadzi nas „koniecznie do idei całej przyrody jako systemu podług prawidła celów”, mówiącej, że „wszystko na świecie służy do czegoś, nic na tym świecie nie jest daremne; i [że] dzięki przykładowi, jaki daje przyroda w swych tworach organicznych, mamy prawo, a nawet powinność nie oczekiwać od niej i jej praw niczego jak tylko tego, co w całości jest celowe”⁵¹. W ten sposób, twierdzi Kant, przyroda jawi nam się jako pewna technika, „której zasad nie znajdujemy w całej naszej władzy intelektualnej”, wobec czego o jej zjawiskach musimy wydawać sądy „nie tylko jako o należących do przyrody w jej pozbawionym celu mechanizmie, ale też jako o czymś, co jest analogiczne ze sztuką”⁵². Tym samym przyroda jako system celów odsyła nas do swojego nadzmysłowego substratu, do sfery inteligibilnej, w której „obydwa sposoby przedstawiania sobie możliwości przyrody dałyby się ze sobą zupełnie dobrze pogodzić”⁵³, przy czym to połączenie odbywałoby się pod dyktando praktycznego prawa rozumu⁵⁴. Z jednej strony, królewiecki filozof za Leibnizem to połączenie wiąże z pewnym „pra intelektem jako przyczyną świata”⁵⁵. Ten *intellectus archetypus* w przeciwieństwie do naszego intelektu miałby być nie dyskursywny, lecz intuitywny, a więc „nie przechodziłby [...] za pomocą pojęć [...] od tego, co ogólne, do tego, co szczegółowe, a stąd do tego, co jednostkowe”, i ujmowałby naraz całość świata w jego różnorodności, dzięki czemu mógłby harmonizować wolność i przyrodę⁵⁶. Jednak z drugiej strony, na gruncie swojego krytycyzmu Kant nie może przyjąć tego intelektu jako czegoś realnego. Pozostaje

⁴⁹ Zob. *ibidem*, s. 46 i n. (XLVIII i n.).

⁵⁰ Zob. *ibidem*, s. 326–327 (284–285).

⁵¹ *Ibidem*, s. 340, 341.

⁵² Zob. *ibidem*, s. 133 (77).

⁵³ *Ibidem*, s. 421 (387).

⁵⁴ Zob. *ibidem*, s. 53–54 (LV–LVI).

⁵⁵ Zob. *ibidem*, s. 391 (354), 399 (362).

⁵⁶ Zob. *ibidem*, s. 385 i n. (347 i n.) (przekład zmodyfikowany).

mu więc przedstawić to połączenie obu sposobów pojmowania przyrody w działalności ludzi, zmierzającej do „nadania formy światu zmysłów jako całości [złożonej z] istot rozumnych”, w której człowiek staje się ostatecznym celem przyrody. Ta zaś działalność dokonuje się przez kulturę.

Mianem kultury Kant określa „wyrabianie zdatności istoty rozumnej do dowolnych celów w ogóle”⁵⁷. Kształtowanie się tak pojętej kultury wymaga spełnienia pewnych warunków. Wstępnym warunkiem jest odpowiednia kultura zręczności, albowiem, mimo że ta kultura zręczności „nie wystarcza [...] do tego, by pomóc woli w określaniu i wyborze jej celów”, to właśnie zręczność jest „najgłówniejszym subiektywnym warunkiem zdatności do realizacji celów w ogóle”⁵⁸. Drugim warunkiem jest kultura dyscypliny. Jest to warunek negatywny, polegający na „uwolnieniu woli od despotyzmu żądz”⁵⁹. Jeśli idzie o drugi warunek, to według Kanta będzie on realizowany w miarę postępu sztuki pięknej i nauki, które „dzięki powszechnie udzielającej się rozkoszy oraz dzięki oglądzie i kulturze towarzyskiej czynią człowieka, jeśli nie etycznie lepszym, to przecież cywilizowanym”⁶⁰. Postęp ten jest spontaniczny i dokonuje się powoli⁶¹, nadto wymaga pogodzenia się z przewagą „ujemnych następstw, jakie subtelność smaku dochodząca do jego idealizacji, a nawet luksus na polu nauki jako coś, co stanowi pożywkę dla próżności, sprowadzają na nas, wskutek wytwarzanego przez nie a niedającego się zaspokoić mnóstwa skłonności”⁶². Z kolei zręczność, zdaniem królewieckiego filozofa

nie może odpowiednio rozwinąć się w rodzaju ludzkim inaczej, aniżeli dzięki nierówności między ludźmi; przeważająca bowiem liczba ludzi stara się o to, co konieczne jest dla życia, niejako mechanicznie, nie potrzebując do tego żadnej specjalnej sztuki, [a czyni to] dla wygody i spokoju innych, którzy uprawia-

⁵⁷ Zob. *ibidem*, s. 424 (391).

⁵⁸ *Ibidem*, s. 425 (392).

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 427–428 (395); por. I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska, [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 187.

⁶¹ Sztuki piękne, twierdzi Kant z kolei w swoich rozważaniach nad estetyczną władzą sądenia, są dziełem genialności, ta zaś jest darem przyrody (*idem*, *Krytyka władzy sądenia*, s. 231 (181)), który nie może być przekazany innym i ginie wraz z tym, kto został nim obdarzony, „dopóki przyroda kiedyś tak samo nie uzdolni znowu kogoś innego” (*ibidem*, s. 235 (185)). Rozwój kultury jest więc u Kanta zależny od kaprysów przyrody i jako taki musi odbywać się powoli. Z kolei w przypadku nauki jej powolny postęp Kant wiąże z tym, że rozum „nie działa [...] spontanicznie, jak instynkt, lecz potrzebuje prób, ćwiczenia i nauki, ażeby stopniowo postępować od jednego szczebla poznania do następnego”, wobec czego „każdy poszczególny człowiek musiałby żyć nieskończenie długo, żeby się nauczyć, jak ma w pełni korzystać ze wszystkich swoich zadatków przyrodzonych — *idem*, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej*, s. 176 (przekład zmodyfikowany). Na gruncie Kantowskiej koncepcji rozumu, która mimo iż jest koncepcją rozumu dyskursywnego, to jednak dyskursywność ta jest rozumiana monologicznie, proces ten musi być o tyle dłuższy, że naukę Kant rozumie jako pewien przyrodzony zadatek, który może się rozwijać tylko u obdarzonych nim jednostek. W związku z tym rozwój nauki jest spowalniany tym oto faktem, że „Uczonego, który osiągnął taki stopień kultury, by samemu przyczynić się do jej rozwoju, zabiera śmierć, a jego miejsce zajmuje uczeń na poziomie abecadła, który krótko przed końcem własnego życia, po tym jak sam posunął się o krok, znowu zostawia swe miejsce innemu” — *idem*, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005, s. 301.

⁶² I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, s. 427 (395).

ją mniej konieczne dziedziny [takie jak] kultura, nauka i sztuka i przez których [ta przeważająca liczba] utrzymywana jest w stanie ucisku, żmudnej pracy i skąpych możliwości używania⁶³.

Zarówno więc materialny, jak i duchowy rozwój ludzkości zawisły jest tutaj od zantagonizowania naturalnych popędów („naturalnych skłonności”) ludzkich w społecznym rozwoju. Mamy tu odwrócenie tego, o czym Kant mówił w swojej koncepcji etyki. Tam postulował on „tępienie naturalnych skłonności” wobec siebie i innych, tu postuluje rozpasanie najbardziej niskich z tych skłonności: „dzięki niechaj będą przyrodzie za niezgodę, za zawistną rywalizację próżności, za nigdy niezaspokojoną żądzę posiadania, a nawet władzy! Bez tych przywar wszystkie znakomite zadatki wrodzone ludzkości pozostałyby na zawsze nierozwinięte”⁶⁴. Kant oczywiście mógłby się bronić tym, iż zgodnie z przedstawioną tu swoją koncepcją sfery wolności zewnętrznej regulowanej przez prawo jurydyczne skłonności te są podporządkowane idei państwa celów. Jednak Karol Marks swoimi analizami procesu akumulacji empirycznie pokazał, że w rzeczywistości działa się coś przeciwnego⁶⁵. Ale problem tkwi głębiej niż ten empiryczny kontrargument. W istocie problem tkwi już w samej koncepcji rozwoju społecznego autora *Krytyki władzy sądzienia*. Wszak próżność, chciwość, żądza władzy *etc.* podlegają przyczynowości przyrodniczej i jako takie wciągają człowieka w wir, jak to on sam określa, „wewnętrznego nienasyceńca”⁶⁶. W takich okolicznościach abstrakcyjne, czysto formalne prawo czystego rozumu w postaci powszechnych ustaw, ustanawianych przez wąską grupę „obywateli” w imieniu całego ludu, nie służy przewyciężeniu „patologicznej” egzystencji ludzkiej, ale właśnie ją podnosi do niebotycznych rozmiarów. Teraz ten, kto z rzeczywistego procesu kształtowania się stosunków własnościowych sposobami, których czysty rozum nie może omawiać, posiadał więcej ziemi tudzież innego bogactwa, „aniżeli jest w stanie obrobić własnymi rękoma”⁶⁷, dzięki inteligibilnej sankcji, jaką całości tego procesu przyznaje tenże czysty rozum, może — ba, nawet musi! — chcieć wyzyskiwać tego, któremu w trakcie tego procesu „przyszło do tego, że aby żyć, musi być użyty do tego, by służyć innym”⁶⁸. Może — albowiem powszechne prawo, które ustanawia jako obywatel (*citoyen*), nakazując mu abstrahować od wszystkiego, co empiryczne, pozwala mu zarówno pobłażać swojej chciwości, jak i być niewrażliwym na nędzę tego drugiego. Musi — bowiem stosunki własności, w których uczestniczy jako mieszczanin (*bourgeois*), są częścią „antagonizmu w społeczeństwie”⁶⁹, przez który za sprawą „wewnętrznie sprzecznego zła” ludzkość w sposób niezamierzony pracuje nad wydaniem na świat dobra⁷⁰.

⁶³ *Ibidem*, s. 425 (392–393). Trzeba zaznaczyć, że w okresie wcześniejszym Kant prezentował bardziej radykalne poglądy na edukację. W tekście z 1777 roku, zatytułowanym *Aufsätze, das Philanthropin betreffend* ([w:] *Kant's gesammelte Schriften*, t. 2, Berlin 1912, s. 445–452), domagał się on rewolucji w edukacji, która w krótkim czasie pozwoliłaby objąć całą ludzkość procesem kształcenia.

⁶⁴ I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej*, s. 180.

⁶⁵ Zob. K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, tłum. zbiorowe, Warszawa 1951, s. 282 i n., 792 i n.

⁶⁶ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, s. 426 (393).

⁶⁷ Zob. I. Kant, *O porzeczadłe*, s. 135.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej*, s. 178.

⁷⁰ Zob. I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, s. 304.

Mimo to Kant uważa, iż tak zaprojektowany rozwój doprowadzi jednak do urzeczywistnienia państwa celów, w swojej teleologii projektuje bowiem ideę historiozofii, w której ta działalność przyrody przez nasze skłonności jest pewną „maszyną Opatrzności”⁷¹. Przy czym praktyczne oddziaływanie tej historiozofii nie służy już tylko do wzmagania „podatności umysłu na uczucie moralne”⁷². Ona także teoretycznie usprawiedliwia realną organizację społeczeństwa, wzmagając „podatność umysłu” do stosowania się w praktyce do tejże organizacji jako realizacji powszechnego interesu. To jednak znaczy, iż Kant wychodzi w przypadku tej kwestii poza możliwe doświadczenie i przyjmuje realność celowego urzędzenia świata przez *intellectus archetypus* na zasadzie pewnej harmonii wprzód ustanowionej. W tym właśnie miejscu projekt filozofii krytycznej Kanta pęka wskutek niekonsekwentnie refleksyjnego uprawomocnienia. Twierząc, iż regulowanie realnych stosunków społecznych (tj. stosunków między empirycznymi podmiotami) stanowiącymi przez nielicznych ogólnymi prawami wyprowadzi poza „patologiczne” relacje społeczne (które te prawa w empirii właśnie tylko wzmocniają) ku urzeczywistnieniu samorządzącej się wspólnoty, w jakiej każdy będzie podlegał prawom ustanawianym przez siebie, Kant posługuje się determinującą władzą sądenia w odniesieniu do dziedziny, w której zgodnie z przyjętymi założeniami może stosować wyłącznie refleksyjną władzę sądenia. Innymi słowy, popełnia on tutaj ganiony przez siebie błąd *ignava ratio* i czyni transcendentny użytek z idei rozumu.

Do tej sprzeczności z samym sobą prowadzi Kanta dogmatycznie przyjęta koncepcja formalizmu matematycznego przyrodoznawstwa, która każe mu tak okroić pojęcie wolności, iż jej realne oddziaływanie może przedstawić jedynie jako zawisłe od puszczonych samopas najniższych ludzkich skłonności⁷³. Formalizm ten, każąc rozrwać związek działania ze szczęściem, który pod jego kuratelą zachowany może być już jedyne jako urzeczywistniający się dopiero w zaświatach, destrukcyjnie, obiektywnie i społeczne warunki realnego urzeczywistnienia przez ludzi państwa celów, w którym, jak się Kant sam wyraża, mając jednak na myśli tylko jego abstrakcyjną, zaświatową formę Leibnizjańskiego „państwa łaski”, „oczekuje nas wszelka szczęśliwość”⁷⁴. Widoczne to staje się, kiedy porównamy koncepcję działania Kanta z koncepcją Arystotelesa. Abstrahowanie od tego, co zmysłowe w koncepcji wolności transcendentalnej, sprawia, że stajemy się ślepi na doznawane wrażenia, które, jak wskazywał Arystoteles, są źródłem pragnienia, stanowiącego konstytutywny element działania prowadzącego do szczęścia. W miejsce takiego abstrahowania, które ostatecznie prowadzi, z jednej strony, do frustracji ludzkich popędów (w sferze regulowanej przez prawo etyczne), a z drugiej — do rekompensacji tej frustracji przez puszczenie samopas najniższych skłonności (w sferze regulowanej przez prawo jurydyczne),

⁷¹ *Ibidem*, s. 307.

⁷² W sprawie istoty tej kwestii w Kantowskim projekcie filozofii krytycznej zob. J. Nalichowski, *O praktycznej konsekwencji teoretycznej niekonsekwencji*, s. 129–130.

⁷³ Zaznaczmy tutaj, iż mimo założenia radykalnego rozdziału moralności i przyrody, koncepcja owego formalizmu ostatecznie wiedzie Kanta na pozycję wcale nie tak odległą od Leibnizjańskiego sprowadzenia moralności do kwestii przyrodniczych. (szerzej zob. przyp. 77).

⁷⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 812/B 840.

winniśmy ukierunkowywać doznawane wrażenia i rodzące się w nas pragnienia⁷⁵, *scilicet* winniśmy nadać im (a nie naszej bezprzedmiotowej idei o szczęściu w zaświatach!) trwałą formę bez ich represyjnego przy tym desublimowania (tym jest właśnie idea szczęścia w zaświatach, do którego wiedzie „ascetyka moralna”). Ujmując to słowami Fryderyka Nietzschego, powinniśmy je uduchowić. Dalej, przypisywanie Bogu funkcji *intellectus archetypus*, postulowanie abstrahowania w prawie od stosunku do rzeczy oraz dogmatyczne interpretowanie teorii, które „wkładamy” w rzeczy, aby następnie je z nich „wyciągnąć”⁷⁶, wyklucza społeczne przezwyciężenie zależności człowieka od natury przez konsekwentnie racjonalny podział pracy w nauce i działalności ekonomicznej oraz przekształcenie tej natury podług praktycznych celów, czego domagał się Marks⁷⁷. Wreszcie, przenoszenie państwa celów w zaświaty uniemożliwia stworze-

⁷⁵ Prawdopodobnie mając na uwadze Platońską metaforę jeźdźca powożącego dwukonnym zaprzęgiem (Platon, *Fajdros*, 246 i n., tłum. W. Witwicki, Kęty 2002), sam Kant wskazuje, że „więzy popędów” powinniśmy „ściągać lub popuszczać, przedłużać albo skracać, zależnie od tego, czego wymagają cele rozumu” — *idem*, *Krytyka władzy sądzenia*, s. 425 (392). Ponieważ jednak restrykcyjnie oddziela on rozum od zmysłów, więc owo „ściągnięcie” należy rozumieć jako zastrzeżone dla sfery regulowanej ascetycznym prawem etycznym, „popuszczanie” zaś jako zastrzeżone dla sfery regulowanej abstrakcyjno-formalnym prawem jurystycznym. W ten sposób powiela on podział swojego idealistycznego poprzednika — podział, jaki Platon wyłożył w *Państwie*, na wstrzemięźliwy etos obyczajowy, którym powinni się kierować królowie i strażnicy oraz niewstrzemięźliwe zasady kierujące życiem obyczajowym rzemieślników — a praktyczny problem społecznego współdziałania na styku rozumu i zmysłowości pozostaje u niego dogmatycznie zasłonięty.

⁷⁶ Ten problem projektu filozofii krytycznej Kanta omawiam w artykule *O praktycznej konsekwencji teoretycznej niekonsekwencji* (s. 130–133).

⁷⁷ Takiej możliwości z kolei nie rozważał w ogóle Arystoteles, który w ramach ścisłego rozdziału *theoria, praxis i techné* nie brał pod uwagę możliwości przekształcania natury (*physis*) przez człowieka, lecz odwrrotnie — przyjmował, że ktoś może z natury być niewolnikiem i jako taki być predestynowany do wykonywania pracy fizycznej podług dyktatu niezmiennych i koniecznych praw natury w imię wolności swoich panów. Kant rozwija swoją myśl w epoce, w której „badania przyrodnicze poczynają uprawiać teorię ze stanowiska technicznego”, a więc w epoce, w której „nowym kryterium prawdziwości teorii (obok logicznej konkluzyjności) staje się [...] pewność technika: *poznajemy* jakiś przedmiot, o ile umiemy go *wytworzyć*” (J. Habermas, *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] *idem*, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 87). Innymi słowy, rozwija on ją w horyzoncie ideowym, który pozwala mówić o przekształcaniu natury przez człowieka do swoich celów. Jak wskazywaliśmy, stara się on przezwyciężyć skrzywienia koncepcji praktyki tworzonej w ramach idei wiedzy przejętej z matematycznego przyrodoznawstwa, w której wynikająca z technicyzacji teorii skuteczność ludzkiego działania w odniesieniu do przyrody po prostu kopiowana jest w sferze praktyki, co — jak widzieliśmy u Leibniza — prowadzi do jej mechanizacji i sprowadzenia szczęścia ludzkiego i działania do matematycznych wielkości. Ponieważ jednak ze względu na niekonsekwentne ugruntoowanie praktyki sam trzyma się dogmatu poznania według wzoru matematycznego przyrodoznawstwa, nie chcąc przy tym sprowadzić praktyki do mechaniki, może osiągnąć tylko tyle, że sprowadza ją do techniki. Różnica polega na tym, iż podczas gdy mechanizacja praktyki, o jakiej mówił Leibniz, ukazuje praktykę jako sferę z góry zaplanowaną, to technicyzacja praktyki, jaką odnajdujemy u Kanta, ma być dokonywana przez nas samych, jakkolwiek mamy się przy tym kierować technicznie wykorzystywanymi prawami mechaniki, a nie praktyczną mądrością (rozsądkiem), o jakiej mówił Arystoteles (przy czym, jak wskazywaliśmy, ostatecznie okazuje się, że i Kant przyjmuje istnienie sfery praktyki według boskiego, z góry ustalonego, planu). W perspektywie takiej technicyzowanej praktyki niewolnik przechodzi w robotnika najemnego, który z natury jest już co prawda traktowany jako wolny, co jednak może tu oznaczać tylko tyle, że „jak gdyby” sam może w powszechnym prawodawstwie, w którym uczestniczy noumenalnie, sankcjonować swój fenomenalny ekonomiczny wyzysk i zniewolenie. Tym samym przez

nie realnych ram do uzgodnienia tych celów. Kant chciałby zrekompensować ten brak konkretnego ukierunkowania naszego działania, odwołując się do pewnych wskazówek wylaniających się w spontanicznym rozwoju, traktowanej przezeń jako coś niedyskursywnego, sztuki. W swoich analizach z zakresu estetycznej władzy sądu wskazuje, że przyroda, przez geniusza, właśnie bezpojęciowo ukazuje swój cel; piękno jest dla królewieckiego filozofa symbolem dobra⁷⁸. Ale niepojęciowe symbolizowanie dobra jest też według Kanta kresem rozwoju sztuki. Tymczasem w XX wieku autorzy tacy jak Walter Benjamin czy Bertolt Brecht wskazali, że sztuka może dokonać krok naprzód. W swoich ideach „literackiego montażu” i „twórcy jako wytwórcy” (Benjamin) czy „teatru epickiego” (Brecht) obaj pokazują, że sztuka w sposób konkretniejszy i dyskursywny może ukazywać drogę do urzeczywistnienia dobrego społeczeństwa⁷⁹. Destruując, ze względu na bezkrytycznie przyjętą koncepcję formalizmu matematycznego przyrodoznawstwa, subiektywne, obiektywne i społeczne warunki realnego urzeczywistnienia przez ludzi autonomicznej wspólnoty (państwa celów), Kant nie może dostrzec tych możliwości. Bez nich jego myśl musi pozostać abstrakcyjna. W swojej przejętej od matematycznego przyrodoznawstwa abstrakcyjnej koncepcji wiedzy Kant rozбивa człowieka na oderwany od realnych stosunków *noumenon*, kierujący się etyką „ascetyki moralnej”, oraz przykuty do najniższych skłonności *phaenomenon*, kierujący się teleologią „społecznego antagonizmu”. W efekcie bujająca w noumenalnych obłokach jego myśl pozostaje ślepa na to, że w realnym świecie wzajemnie się depreczemy.

* * *

Niemiecki idealizm starał się poddać krytyce formalizm Kantowskiej filozofii, problematyzując działalność *intellectus archetypus*. Jednak jego przedstawiciele, niedoceniając wagi problemu szukającej uzasadnienia w sobie samej krytyki, spro-

swój dogmatyzm Kant dochodzi do sytuacji, w której w miejsce takiej organizacji wymiany materii między społeczeństwem a naturą, aby ludzkość w całości mogła przez autentycznie praktyczne ukierunkowanie swoich technicznych możliwości uwolnić się od jej wyroków i żyć we wspólnocie, w jakiej każdy mógłby czynić użytek z tego, co wyróżnia człowieka jako człowieka (mianowicie z tego, że, jak zauważa Arystoteles, jest on *zoon logon echon*), Kant w dobroduszej wierze w „maszynierię Opatrzności” afirmuje wydanie tych technicznych możliwości na pastwę najniższych ludzkich skłonności, te zaś jak pokaże historia, doprowadzą do społecznych katastrof dużo większych niż te, na jakie kiedykolwiek wobec ludzkości powazyła się natura. Kiedy zaś ujawniają się ich pierwsze symptomy, *scil.* w okresie „rządów terroru” rewolucji francuskiej, brnie on w dogmatyzm jeszcze bardziej i w swoim dziele *Religia w obrębie samego rozumu* hipostazuje chrześcijański dogmat wrodzonego zła ludzkiego do rangi transcendentalnego „radykalnego zła” (zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 39–67; o traktowaniu przez Kanta tej koncepcji jako czegoś transcendentalnego zob. S.R. Palmquist, *Introduction*, [w:] I. Kant, *Religion within the Bounds of Bare Reason*, tłum. W.S. Pluhar, Indianapolis 2009, s. XXIV–XXVII), na które praktyczną odpowiedzią ma być organizacja wspólnoty ludzkiej jako „ludu podległego boskim nakazom, tj. ludu bożego” (I. Kant, *Religia*, s. 127). W ten sposób nie osiąga nic więcej ponad to, że jeszcze bardziej maskuje społeczne przyczyny tych katastrof.

⁷⁸ Zdaniem Kanta przez geniusza przyroda bezpojęciowo ukazuje swój cel. Ukazywać ma go właśnie w postaci piękna, które jest symbolem dobra; *idem*, *Krytyka władzy sądu*, s. 298–304, zvl. 302–304.

⁷⁹ Jakkolwiek u Benjaminą kwestia ta jest trochę mniej wyrazista, ze względu na silne oddziaływanie na jego myśl, pochodzącej z żydowskiej mistyki, koncepcji idealnego języka, którym mówili ludzie w raj.

blematyzowali tę działalność w sposób dogmatyczny — przyjmując realne istnienie owego boskiego intelektu. Ostatecznie w historiozofii kreślonej przez ten nurt konkretne ludzkie działanie zostało całkowicie pochłonięte przez logikę Absolutu, nie inaczej niż w Kantowskiej „maszynie Opatrzności”. Ciążących nad koncepcją praktyki niedostatków, wynikających z utrwalonej przez Kanta koncepcji formalizmu, nie przewyciężył też materializm Ludwiga Feuerbacha i Marksa. Również oni, nie doceniwszy wagi problemu samouzasadniającej się krytyki, konkretne działanie poświęcili na ołtarzu globalnej logiki dziejów, z tą różnicą, że jej prawa dyktować miał już nie Absolut, lecz nauki empiryczne. Wszystkie te koncepcje, dążąc do unaukowania praktyki na modłę nowożytnego przyrodoznawstwa, w którym dokonano się połączenie *theoria* i *techne*, musiały zapłacić cenę w postaci zapoznania konkretnego człowieka i konkretnego działania na rzecz historycznego procesu, dokonującego się za plecami konkretnych ludzi niczym pewna druga natura. Ale tylko u Kanta, który zapytuje o prawomocność krytyki w sposób dogłębny, widzimy, gdzie leży istota problemu. Otóż jest nią znalezienie kategorii umożliwiających jednoczesne przeprowadzenie ściśle refleksyjnego uzasadnienia krytyki i zarysowanie koncepcji rozwoju społecznego, którego podmiotem byłoby konkretni ludzie. Wydaje się, iż dopiero koncepcja racjonalności komunikacyjnej Jürgena Habermasa i Karla-Otto Apla pozwala wypracować ujęcie formalizmu, umożliwiającego dokonanie tego. Dopiero też ta koncepcja formalizmu daje więc możliwość konsekwentnej realizacji Kantowskiego projektu filozofii krytycznej.

Does Kant’s political philosophy agree with the assumptions of his project of critical philosophy? On the internal contradiction of Kantian teleology

Summary

The paper discusses Immanuel Kant’s political philosophy. This philosophy postulates a social organization in which propertied *citoyens* are supposed to be able to rise above their particular interest, which they have as *bourgeois*, in order to lay down universal laws that will enable the society to develop properly. Kant believed that this will be the right way for humankind to make advancements towards common happiness. In my paper I show that with this belief the German philosopher fell into a self-contradiction with assumptions of his own critical philosophy. To demonstrate this, I start with a discussion of the theoretical rationale underlying Kant’s teleology. Then I put this teleology in Kantian concept of Judgment and, on the canvas of this concept, I show how the German philosopher falls into the mentioned self-contradiction.