

stosowanej do toczących się współcześnie debat terminologii. Filozofia z pewnością nie skończyła się na Kancie, tym niemniej jego myśl z całą pewnością będzie stanowić źródło inspiracji, a zarazem wskazywać kierunek poszukiwań jeszcze wielu kolejnym pokoleniom myślicieli.

Mikołaj Gołombiowski
Uniwersytet Warszawski

Powrót do Kanta

200 lat z filozofią Kanta, red. M. Potępa i Z. Zwoliński, Wydawnictwo Genesis, Warszawa 2006, s. 639.

W 2006 roku ukazał się tom upamiętniający przypadającą na rok 2004 dwusetną rocznicę śmierci jednego z najwybitniejszych filozofów — Immanuela Kanta. O rozmiarach przedsięwzięcia, jakiego podjęli się Maciej Potępa oraz Zbigniew Zwoliński, świadczy nie tylko wielkość książki (639 stron), ale też jej zawartość i liczba instytucji i osób prywatnych, którym praca ta zawdzięcza swe istnienie. Na książkę składają się teksty 27 autorów zarówno z Polski, jak i z zagranicy, dwa przekłady fragmentów prac samego Kanta (*Pojęcie filozofii w ogóle* z *Wykładów z logiki* oraz fragment *Metafizycznych podstaw prawoznawstwa*), fotokopie ważniejszych dokumentów związanych z karierą naukową królewieckiego filozofa: dyplomu magisterskiego i dyplomu mianowania na stanowisko rektora oraz tablica synoptyczna przedstawiająca Kanta na tle niemieckiego idealizmu.

Artykuły podzielono na pięć części zatytułowanych: *Filozofia teoretyczna*, *Filozofia praktyczna*, *Filozofia religii*, *Kant a idealizm niemiecki*, *Kant a filozofia współczesna*.

Redaktorzy tomu, czemu dali wyraz we wprowadzeniu, poczytują sobie (zasłużenie) za sukces to, że udało im się zgromadzić eseje zarówno filozofów należących do tzw. kontynentalnej szkoły filozoficznej, charakteryzującej się syntetycznym sposobem prezentowania zagadnień, jak i tych zaliczanych do tzw. szkoły anglosaskiej, preferujących podejście analityczne. Różnorodność stylów uprawiania filozofii, jaka cechuje autorów prezentowanych tekstów, sprawia, że poza wartościami poznawczymi, lektura tomu daje czytelnikowi sposobność do wyrobienia sobie zdania o tym, który ze sposobów filozofowania bardziej odpowiada jego gustom.

Pomimo podzielenia jej na pięć części tematycznych, książce jako całości brak jasnego zamysłu. Wydaje się, że redaktorzy mieli trudności ze zdecydowaniem się, czy i w jakiej mierze zbiór ten ma popularyzować myśl osiemnastowiecznego pruskiego filozofa, a w jakiej odzwierciedlać aktualny stan badań i sporów dotyczących recepcji dzieł Kanta. Niejasność w tym względzie sprawia, że niektórzy czytelnicy (do tego grona zalicza się autorka niniejszej recenzji) traktujący poważnie zapowiedź z *Wprowadzenia*, iż będą mieli do czynienia z materiałami odzwierciedlającymi stan współczesnych badań nad filozofią Kanta, zadają sobie pytanie, czemu ma służyć zamieszczenie tekstów o raczej podręcznikowym charakterze, stanowiących mniej lub bardziej udaną egzegezę myśli Kanta (zob. np. *Etyka Kanta. Wprowadzenie*), czy długich streszczeń poglądów Kanta na konkretne zagadnienia (np. liczący 51 stron tekst poświęcony miejscu religii w filozofii Kanta) obok bez wątpienia autorskich i oryginalnych efektów samodzielnych prac badawczych nad konkretnymi problemami (por. np. teksty G. Seela, P. Łukowa czy G. F. Munzel). Mając w pamięci obietnice redaktorów dotyczące „prezentacji [...] dominujących współcześnie podejść badawczych do filozofii królewieckiego mędrca” (s. 24) wątpliwości budzi również celowość zamieszczenia fragmentów pism Kanta,

zwłaszcza że są one dostępne w pełnym polskim przekładzie, czy skądinąd wartego przekładu tekstu Fichtego *O podstawie naszej wiary w boskie rządy nad światem*.

Z uwagi na profil *Etyki*, zajmę się tylko tą częścią książki, która dotyczy Kantowskiej filozofii praktycznej. Również i do tej części mają zastosowanie powyższe krytyczne uwagi o zamysle i doborze tekstów. Na blok „filozofii praktycznej” składa się dziewięć tekstów, przy czym jeden z nich to fragment *Metafizycznych podstaw prawoznawstwa* Kanta w tłumaczeniu Z. Zwolińskiego.

Swoje komentarze ograniczę do siedmiu tekstów. Ze zrozumiałych względów pomiję tekst Kanta, którego przekład nie budzi zastrzeżeń merytorycznych. Nie odniosę się również do artykułu wspomnianego Geoga Mohra *Etyka Kanta. Wprowadzenie*, ponieważ, jak sam tytuł wskazuje, stanowi on skondensowany wykład głównych idei etyki Kanta poparty odpowiednimi cytatami.

Zacznę od artykułu Klaus Korhardta *Kant a odkryte dziś na nowo pytanie o „dobre życie”*. Autor czyta teksty etyczne Kanta przez pryzmat poszukiwań odpowiedzi na wydawałoby się nie-kantowskie pytanie o „dobre życie”. Próby teleologicznej interpretacji pism moralnych Kanta w filozofii współczesnej nie są niczym nowym, czego dowodzi rozwijający się prężnie cały nurt, w którym Kanta traktuje się jako filozofa, w którego systemie poczesne miejsce zajmują dobro i cnota. Artykuł Korhardta nie wyróżniałby się na wspomnianym tle, gdyby nie to, że pytanie o „dobre życie” na gruncie filozofii Kanta stanowi dla komentatora, z jednej strony, pretekst do refleksji nad przyczynami braku zainteresowania tym naczelnym wątkiem etyki greckiej w powojennej filozofii niemieckiej (jako powód wskazuje zapoczątkowany przez oświecenie trend unaukowania filozofii i zajmowanie się tzw. „twardą” filozofią), a z drugiej, gdyby nie wnioski, do jakich dochodzi: Kantowskie ujęcie problemu „dobrego życia” uważa za wyznaczające nowożytny paradygmat myślenia o tym, jakie życie warto wieść. Zdaniem Korhardta (choć nie wypowiada tego *explicitie*) *novum* Kantowskiego podejścia do kwestii, czym jest udane życie, polega przede wszystkim na tym, że nie formułuje on wprost takiego pytania, ponieważ jest ono uwikłane w kontekst nie tylko moralny, ale też poznawczy i religijny. „Dobre życie”, tak jak zdaniem Korhardta pojmuje je Kant, nie polega na realizacji określonych wytycznych moralnych, lecz jest konsekwencją zrozumienia tego, kim się jest jako *animal rationale*. Osiągnięciu rozeznania w tej sprawie służy antropologia transcendentálna. Dopiero znajomość własnych możliwości, potrzeb, tęsknot czy nadziei idąca w parze ze świadomością wyzwań, jakie człowiekowi stawia jego rozumność, uzasadnia podjęcie pytania o „dobre życie”. Korhardt nie proponuje żadnej wykładni „dobrego życia” w rozumieniu Kanta i znajduje po temu dobre uzasadnienie, tłumacząc, że ugruntowana w Kantowskiej antropologii idea „dobrego życia” jako produkt racjonalnej samowiedzy jest uwarunkowana historycznie. W tym sensie pytanie o to, co to znaczy dobrze żyć nie ma jednej ponadczasowo ważnej odpowiedzi. Mankamentem tekstu Korhardta utrudniającym lekturę jest to, że to w znacznej mierze na czytelnika spada trud wyłowienia głównego zamysłu artykułu, gdyż uwaga autora rozprasza się na zbyt wiele wątków pobocznych.

Kolejny tekst, Christoph Horna *Człowieczeństwo jako cel obiektywny. Kantowska formuła imperatywu kategorycznego jako celu samego w sobie* zapowiada analizę jednej z najbardziej tajemniczych filozoficznie (co Horn zresztą sam przyznaje), a zarazem najbardziej trafiającej w potoczne intuicje moralne formuł imperatywu kategorycznego. Analizy tej autor jednak w sposób zadowolający nie przeprowadza. Powodem jest, jak sądzę, wybór pytań, które tworzą strukturę artykułu, a które (poza w zasadzie pytaniem drugim) chyba niezbyt trafnie lokalizują sedno problemu związanego z interpretacją zasady celu samego w sobie. Te pytania to: (1) „jakim sposobem cel, tzn. coś materialnego, w ogóle może odgrywać rolę w formalnej etyce Kanta”; (2) jak należy rozumieć „człowieczeństwo tak w tej osobie, jako też w osobie każdego innego”; (3) rozwinięcie pytania (1): „w jakim sensie może w ogóle istnieć obiektywny, powszechnie wiążący cel”.

Pytania (1) i (3), jakkolwiek istotne, gdy chodzi o całościową egzegezę etyki Kanta, w tym przypadku dość okreśną drogą doprowadzają autora do konkluzji, do których prowadzi chociażby analiza fragmentów z *Metafizycznych podstaw nauki cnoty czy Uzasadnienia metafizyki moralności*, z któ-

rych wynika, że dla Kanta wyznacznikiem człowieczeństwa jest zdolność posiadania osobowości moralnej.

O ile tekst Horna zaskakuje z uwagi na strategię interpretacyjną, o tyle tekst Wolfganga Hinrichsa zatytułowany *Charakter i obowiązek — zachowanie i etyczne przysposobienie u Kanta i Schleiermachersa w kwestii modelu obyczajowo-pedagogicznego* zdumiewa tak ilością merytorycznych błędów w przedstawieniu głównych idei teorii etycznej filozofa z Królewca, jak kompletnym niezrozumieniem źródeł Kantowskiej filozofii moralnej. Wyjaśniając znaczenie pojęcia woli w etyce Kanta Hinrichs twierdzi na przykład, że „dopiero wielkie tło historyczne Kantowskiej filozofii krytycznej zdaje się nadawać do snucia domysłów na temat powodów — niezrozumiałych na gruncie krytycznego zamysłu Kanta — dla których to właśnie wola [sic!] ma według niego zawierać potencjał etyczny” (s. 277). Objasniając zaś Kantowskie rozumienie moralności jako formy racjonalności ówczesnym duchem pruskiego ascetyzmu, Hinrichs traktuje etykę Kanta jako filozoficzną podbudowę obyczajowo-moralnego *status quo*: „Pierwszym typowo pruskim aspektem [dającej się zauważyć u Kanta — uzup. J.K.] dążności idealnej jest jej ściśle ukierunkowanie legalistyczne. Nie ma po co pytać, jak ma się to stać, lecz trzeba spełniać swój obowiązek. Powinnościowy i imperatywny charakter obyczajowości dopiero u Kanta nabiera właściwej wagi etycznej” (s. 279).

Stwierdzenia te są rażąco nietrafne. Hinrichs traktuje Kanta jako socjologa wiedzy, którego interesują społeczne źródła i mechanizmy kształtowania przekonań moralnych, a nie jako twórcę etycznej teorii normatywnej. Tło dokosmograficzne może być niekiedy pomocne w zrozumieniu podejmowanych przez Kanta rozstrzygnięć terminologicznych, ale w żadnym razie nie wyjaśnia, dlaczego fundament swojej etyki uczynił racjonalną wolę. Znaczenie tej ostatniej da się zrozumieć wyłącznie w ramach skonstruowanej przez niego teorii, której głównym celem jest wyjaśnienie, na czym polega posiadanie normatywnych przekonań moralnych. Kantowska wola, wbrew enuncjacjom Hinrichsa, ma potencjał etyczny, ponieważ jest chceniem podporządkowanym racjom wyłonionym w drodze namysłu, racjom wobec których można zastosować obiektywne kryterium słuszności. Kanta nie interesuje opis zachowań moralnych jemu współczesnych ani tym bardziej obrona pewnego typu obyczajowości (z czym spotkamy się np. u Hegla), lecz znalezienie „nici przewodniej i najwyższej normy” stanowiącej stabilne kryterium moralnej oceny. Powinnościowy charakter jego etyki nie jest wyrazem pruskiego ascetyzmu i przywiązania do legalizmu państwowego, lecz filozoficzną próbą znalezienia podstawy moralności, która nie byłaby przygodna i nie sprowadzałaby się do konstatacji empirycznych. Tak wyraźna niezręczność w pracy badawczej każe pytać o kryteria, jakimi kierowali się redaktorzy tomu włączając tekst Hinrichsa do tak poważnego w zamysle opracowania.

Dwa następne teksty omówię wspólnie, ponieważ pierwszy stanowi bardzo dobre wprowadzenie do drugiego. Oba bazują na przekonaniu, że najoryginalniejszym i najbardziej doniosłym pod względem konsekwencji wkładem Kanta w etykę jest jego koncepcja rozumu praktycznego rozumianego jako zdolnego do kierowania ludzkim działaniem przez dostarczanie bezwarunkowych racji działania. W obu tekstach autorzy korzystają z tego samego słownika, łączy ich także podobieństwo interpretacji podstawowych pojęć Kantowskich, takich jak np. autonomia. Artykuły te to tekst Onory O'Neill *Kant: racjonalność jako rozum praktyczny* oraz Pawła Łukowa *Kanta odkrycie normatywności*. O'Neill stawia sobie za cel przedstawienie spójnej i całościowej interpretacji Kantowskiego ujęcia racjonalności praktycznej. Wspierając się cytatami, autorka szuka odpowiedzi (i je podaje) na szereg ważnych pytań w rodzaju: na czym zdaniem Kanta polega praktyczność rozumu, jaką rolę w namyśle nad działaniem odgrywiają zasady (maksymy) rozumiane jako sądzeniowe odpowiedniki przekonań, wreszcie dlaczego Kant uważa standard Imperatywu Kategorycznego za naczelną zasadę rozumu praktycznego oraz jaki jest związek między kolejnymi jego sformułowaniami. Niebagatelną wartością tekstu O'Neill (podobnie jak tekstu Łukowa) jest na wskroś współczesny język i unikanie nadużywania terminologii Kantowskiej tam, gdzie można skorzystać z nowszego, bardziej przystępnego słownika, który wypracowała filozofia dwudziestowieczna. Ten w pewnym sensie „szkolny” tekst jest przykładem na to, jak

można w sposób uporządkowany i klarowny, a na dodatek inspirujący przedstawiać myśl filozofa, u którego jasność wyводу nie zawsze była mocną stroną.

Ostatnia uwaga w równej mierze stosuje się do tekstu Pawła Łukowa. Związki między oboma tekstami są tak znamienne, że aż dziwi, iż redaktorzy nie umieścili ich obok siebie. Tekst Łukowa wypełnia bowiem lukę, którą zostawia interpretacja O'Neill. Podczas gdy O'Neill skoncentrowała się na analizie tego, co kryje się pod Kantowskim ujęciem rozumu praktycznego, i pokazaniu, w jaki sposób rozum kształtuje wybór działań, Łuków stawia sobie za zadanie zbadanie, na czym, zdaniem Kanta, polega normatywność przekonań moralnych i dlaczego właśnie Kantowskie ujęcie normatywności góruje nad propozycjami jego poprzedników. Łuków pyta, co takiego jest w sądach moralnych, że podmiot uważa, iż treść owego sądu powinna zostać zrealizowana przy jego udziale, oraz jaki jest związek między tezą o normatywności przekonań o dobru a kluczowymi Kantowskimi pojęciami etycznymi, takimi jak obowiązek, dobro, szacunek dla prawa oraz autonomia.

Wywód Łukowa zachowuje następujący porządek. Punktem wyjścia jest wskazanie problemów, na jakie narażone były przed Kantem stanowiska, w których nie doceniano problemu normatywności (za przykład służą mu mocny internalizm Arystotelesa i Platona). W kolejnym kroku pokazuje, jakim sposobem Kant natrafia na problem normatywności w filozofii moralnej (odpowiedzi szuka Łuków w zjawisku akrazji będącym udziałem uczestników życia moralnego), co skutkuje odróżnieniem przez Kanta dwóch rodzajów dóbr: naturalnego i moralnego. Na końcu wyjaśnia Łuków, dlaczego kluczem do zrozumienia Kantowskiego ujęcia normatywności jest pojęcie obowiązku. Tekst Łukowa zasługuje na szczególną uwagę z tego względu, że w przeciwieństwie do innych prób zrozumienia Kantowskiego pytania o normatywność (por. głośną pracę Ch. Korsgaard *The Sources of Normativity*), tego ostatniego nie utożsamia z postawionym w pierwszej osobie pytaniem: „Dlaczego powinnam zrobić x?”, lecz lokuje je w procesie, jaki zachodzi w układzie motywacyjnym w efekcie rozpoznania autorytetu prawa moralnego.

Uzasadnieniem tezy o pedagogicznym charakterze rozumu praktycznego w niezwykle erudycyjnym, wielowątkowym i oryginalnym tekście zatytułowanym *Rozum praktyczny: wewnętrzny paidagogos i formalna zasada edukacji* zajmuje się amerykańska filozofka G. Felicitas Munzel. Podstawy dla swojej tezy Munzel odnajduje w Kantowskim projekcie filozofii krytycznej, a konkretnie w *Architektonice czystego rozumu*, gdzie Kant opisuje działanie rozumu korzystając z metafory nauczyciela przy okazji omawiania różnicy między sztukmistrzami rozumu a filozofem. Z tego że filozof unaocznia zdaniem Kanta ideę prawodawstwa rozumu i zarazem jest nauczycielem, Munzel wyprowadza wniosek, że to właśnie ludzki rozum zdolny do autonomii, zgodnie z literą *Krytyki czystego rozumu*, ukazywał swój cel ostateczny nazywany przez Kanta *Bestimmung des Menschen*. Odwołując się do popularnych w XVIII wieku koncepcji „powołania człowieka”, Munzel pokazuje, że nowatorstwo Kantowskiego podejścia do zagadnienia powołania człowieka bierze się z odwołania do paidetycznej funkcji praw żywo obecnej w myśli greckiej. Celem Munzel jest wykazanie, w jaki sposób stopniowy rozwój rozumu (dyscyplina, wychowanie, nauczanie) zaprezentowany w *Metodologii transcendentnej* odzwierciedla się w nabywaniu kolejnych kompetencji moralnych. Formalna zasada edukacji w zaproponowanym przez autorkę rozumieniu równoważna jest idei systematycznej jedności rozumu rozwijającego wszelkie ludzkie zdolności.

Blok poświęcony „filozofii praktycznej” zamyka tekst Jakuba Kloc-Konkołowicza *Kantowskie pojęcie jawności jako kryterium moralności i polityki*. Artykuł stanowi ekspozycję wyrażonej w tytule tezy, która służy autorowi za kanwę szerszych rozważań (silnie rozbudowany wątek fichteński i habermasowski) na temat relacji między moralnością, prawem a polityką w nowoczesnym społeczeństwie. Posługując się Kantowskimi figurami „politycznego moralisty” i „moralnego polityka” oraz czerpiąc inspirację z zaproponowanego przez Hannah Arendt odczytania pism politycznych Kanta, autor w sugestywny sposób ukazuje, w jakim sensie różne odcienie jawności (jawność jako znajomość i przejrzystość reguł gry, publiczna dyskusja, odgraniczenie tego, co prywatne, od tego,

co publiczne) stwarzają podwaliny kultury politycznej urzeczywistniającej Kantowski postulat praktyczności rozumu. Tekst Kloca–Konkołowicza napisany jest pięknym językiem, ale lekkość pióra cechująca autora, sprawia miejscami, że nazbyt łatwo rozstrzyga kwestie co najmniej nieoczywiste („nie bez kozery [?] właśnie z napięcia między powinnością a faktycznością wyłania się »transcendentalna zasada publicznego prawa«”; s. 343–344). Tymczasem ta właśnie kwestia w opinii badaczy tej rangi co Paul Guyer uważana jest za jedną z najbardziej niejasnych.

Tom *200 lat z filozofią Kanta* niewątpliwie zasługuje na uwagę chociażby z tego powodu, że daje, moim zdaniem, wierny obraz współczesnych kierunków badań nad dziedzictwem filozofii Kanta oraz przegląd stylów myślenia reprezentowanych przez znawców jego filozofii.

Jeśli pamiętać, że celem wypowiedzi naukowej jest prezentacja poglądów i dyskusja z innymi badaczami, zastanawia jedynie to, dlaczego niektórzy ze wspomnianych autorów nie zatroszczyli się w dostatecznym stopniu o to, aby czytelnik po lekturze ich tekstów miał dostateczną jasność odnośnie do tego, co autor chciał powiedzieć i dlaczego obrał tę, a nie inną strategię argumentacyjną. Brak klarowności wywodu zanurzonego w powodzi dygresji, wątków i pomysłów to niestety wciąż nie tak rzadki pomysł na artykuł filozoficzny. Szkoda, że owo bogactwo treści z takim trudem musi docierać do czytelnika.

Joanna Klimczyk
Uniwersytet Warszawski