



blematyki teoriopoznawczej zawartej w *Krytyce czystego rozumu*. Oczywiście zawsze się pamięta, że nie jest ona wyłącznie epistemologią, że nie jest też całą epistemologią w jakiejś zamkniętej postaci, że kolejne prace z okresu krytycznego rozwijają system zarówno od strony epistemologicznej, jak i ontologicznej, a nie są z kolei tylko po prostu etyką, estetyką, teoria prawa itd. Niemniej jednak istnieje (podkreślam — generalnie uzasadniona) tendencja do traktowania *Krytyki czystego rozumu*, a zwłaszcza jej aspektu epistemologicznego, jako fundamentu i ostatecznego jądra filozofii kantowskiej, już choćby dlatego, że to ona właśnie (*Krytyka czystego rozumu*) była rozwijana, że jej zadanie było najważniejsze: swoiste oczyszczenie terenu dla naukowej metafizyki, wypracowanie siatki pojęć i wyznaczenie ram dla dalszych rozważań.

Rzecz jednak w tym, że kantowskie — nazwijmy je tak — nauki pozytywne (antropologia, etyka, estetyka, historiozofia, filozofia państwa) funkcjonują jednak także niezależnie od macierzystego pnia teoretycznego w swoich odrębnych liniach rozwojowych poszczególnych dziedzin refleksji filozoficznej; tam zaś często ujmuje się je nie w ich swoistości, którą zawdzięczają uwarunkowaniom całości systemu przez nie współtworzonego, lecz jako bezpośrednie twierdzenia tak lub inaczej opisujące określone fragmenty rzeczywistości. W rezultacie filozofia Kanta jawi się zwykle w stanie szczególnej dezintegracji: z jednej strony mamy jej istotę — metodę transcendentálną, to, co uchodzi za sens „przewrotu kopernikańskiego”, z drugiej — owe teorie „poszczególnych” dziedzin rzeczywistości, zaś ich związek z podstawowymi założeniami epistemologicznymi kantyizmu sygnalizowany jest często tylko deklaratywnie, bez konsekwencji dla toku wykładu i oceny historycznej roli danej koncepcji. Naturalnie, powyższa charakterystyka jest tylko schematem. Pojawiały się takie kantologiczne przedsięwzięcia dążące do rekonstrukcji całości kantyizmu jako systemu, które się w tym schemacie nie mieszczą.<sup>2</sup> Z drugiej strony, także nie wszystkie nauki Kanta w jednakowym stopniu mu podlegają. W zasadzie nie dotyczy to etyki, która już choćby formalnie jest integralnym elementem „krytycyzmu” i po prostu nie sposób omawiać jej sensownie w oderwaniu od zagadnień *Krytyki czystego rozumu*. Ogólnie jednak, jako schemat właśnie charakteryzuje on chyba rzeczywistą sytuację — w każdym razie w odniesieniu do obiegowego, szkolnego wykładu, w decydującej mierze kształtującego potoczne mniemania na temat kantyizmu.

Pod tym względem w specjalnym dość położeniu znajduje się kantowska myśl historiozoficzna. Zajmując poczesne miejsce w rozwoju filozoficznej refleksji nad dziejami, pozostaje zazwyczaj jednocześnie poza

---

<sup>2</sup> Ogólny przegląd stanowisk w tej sprawie robi W. Gromiec w artykule: *Historiozofia i myśl polityczna Kanta a schematy interpretacyjne, ibid.*, s. 186—197.

obrębem klasycznej, szkolnej prezentacji tego, co określa się jako „system kantowski”. Z kolei zaś, gdy już omawia się ją niezależnie od całego systemu, pomijane zostają (najczęściej jest to usprawiedliwione częściowo określonym profilem syntetycznego zwykle opracowania) jej głębsze, teoretyczne powiązania z podstawami ontologicznymi i gnozeologicznymi kantyizmu.<sup>3</sup> Wymowną ilustracją takiego izolowania filozofii historii Kanta od własnego pnia teoretycznego stanowi stosunek do niej neokantystów, którzy rozwijając swoje koncepcje historiozoficzne wcale nie nawiązywali do historiozofii samego Kanta wychodząc z założenia, że jako neokantystów, obliuguje ich jedynie wierność wobec ogólnych założeń transcendentalizmu.<sup>4</sup> Nie wdając się w analizę istotnych przyczyn takiej sytuacji, można chyba przywołać ten fakt jako przykład potwierdzający w jakiś sposób scharakteryzowany wyżej stan swoistej dezintegracji filozofii Kanta.

Niniejsze rozważania zmierzają do rozpatrzenia podstawowych problemów kantowskiej koncepcji historii, głównie od strony jej powiązań z najistotniejszymi założeniami ontologicznymi i epistemologicznymi kantyizmu. Wyrastają one z przekonania, że kantyizm jest jednolitą teoretycznie całością i że jednolitość tę zawdzięcza właśnie obecności w nim filozofii historii; są próbą doraźnego ukazania związków między różnymi częściami składowymi filozofii kantowskiej słabo dotychczas akcentowanych, które to związki skądinąd okazują się przy uważniejszej lekturze dosyć ewidentne.

Teksty, w których Kant wprost zajmuje się problematyką dziejów, wyraźnie ujawniają szczególną cechę tych poglądów — jest to mianowicie historiozofia swoicie ahistoryczna. Polega na zupełnej prawie niezależności formułowanych tez od materiału historiograficznego. Ewentualne pojawienie się wzmianek tego rodzaju nie ma żadnych konsekwencji dla merytorycznego toku wywodu. Występują one sporadycznie, wyłącznie jako ilustracja, jako dydaktyczne podkreślenie przekonań powziętych na zupełnie innej drodze niż studiowanie danych empirycznych z przeszłości. Zgodnie z tytułem głównej pracy poświęconej w całości tym zagadnieniom<sup>5</sup>, historiozofia Kanta to zbiór ogólnych zasad rozumienia dziejów, nie zaś synteza wieńcząca badania źródłowe. Mowa tu tylko o typie nastawienia poznawczego praktycznie zastosowanego przez autora, a nie o jakimś uniwersalnym programie uprawiania historii: „Posądzać mnie o to, że wprowadzając taką ideę przewodnią historii powszechnej, w któ-

<sup>3</sup> Por. kompendialne opracowania, jak: Z. Kuderowicz: *Filozofia dziejów*, B. Suchodolski: *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*.

<sup>4</sup> Zwraca na to uwagę Gromiec: *op. cit.*, s. 188.

<sup>5</sup> I. Kant: *Idee do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*. Przekł. I. Krońskiej [w:] T. Kroński: *Kant*, Warszawa 1966.

rej jest pewna nieprzewodnia a priori czna, chciałbym wyrugować całą historiografię właściwą, opracowywaną tylko empirycznie — byłoby zupełnym nieporozumieniem moich intencji. Wysuwam tylko myśl, czego mógłby spróbować, zajmując inny punkt widzenia, umysł filozoficzny (który poza tym musiałyby mieć bardzo dobrą znajomość historii)”.<sup>6</sup> Według tego założenia konstruuje Kant swoją panoramę dziejów ludzkich.

Zgodnie z duchem niemieckiego Oświecenia historia ma u niego aspekt moralny. Ostateczny sens wszelkich zmian zachodzących w formach życia społecznego i jednostkowego polega na uczestnictwie w kształtowaniu się człowieka jako podmiotu aksjologicznego. Inaczej mówiąc: wydarzenia o tyle układają się w ciąg zwany historią, o ile stanowią teren i zarazem odbicie losów człowieka jako istoty moralnej. (Już tutaj można zauważyć, że taki sposób problematyzowania dziejów wynika u Kanta nieuchronnie z jego ogólnej koncepcji człowieka i na gruncie tej teorii musiałby być taki, nawet niezależnie od istotnego niewątpliwie wpływu kontekstu kulturowego.) Powiązanie teoretyczne aksjologii z procesem historycznym nie stanowi w europejskiej myśli społecznej ewenementu. Istnieje przecież przekonanie, że jedną z podstawowych funkcji filozofii historii jako dyscypliny naukowej jest wypracowywanie kryteriów wartościowania i wartościowanie epok historycznych.<sup>7</sup> Stąd rozumiała jest w historiozofii tendencja, by ocenom podlegały właśnie te dziedziny życia człowieka, które są przeniknięte wartościami. Zechcę w dalszych partiach tekstu wykazać, że charakter tego związku w kantyzmie wykracza poza banał powyższej oczywistości i jest relacją o znaczeniu konstytutywnym dla całego systemu. Proces, jakiemu podlega w dziejach ludzka podmiotowość moralna, ma — według Kanta — swoją wyrazistą strukturę i własne, autonomiczne prawidłowości. Jest on konsekwentnym, ciągłym (choć nie harmonijnym!) i nieskończonym postępowaniem. Aby wyjaśnić kierunek i ogólny sens postępu, należy wspomnieć o kolejnej, istotnej cesze tego procesu. Stanowi on mianowicie realizację celu ponadhistorycznego, historiozofia Kanta opiera się na zasadzie teleologii przyrodniczej i dziejowej. Należy tutaj od razu zaznaczyć, że fakt ten nie stoi w sprzeczności z tym, co powiedziano uprzednio o traktowaniu przez Kanta procesu historycznego jako dziedziny specyficznie i wyłącznie ludzkiej aktywności, rządzącej się autonomicznymi prawami. Ów brak sprzeczności wynika między innymi stąd, że ponadhistoryczny plan obowiązujący ludzkość w dziejach zakłada właśnie jej całkowitą samodzielność. Teleologia kantowska skonstruowana jest w typowy dla niego, formalny sposób. Nie określa ona konkretnej jakości, która ma być urzeczy-

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 192.

<sup>7</sup> Na przykład Kuderowicz: *op. cit.*

wistniona w życiu społecznym, lecz tylko ogólny typ warunków koniecznych do realizowania przez człowieka jego najważniejszych zadań; te z kolei są zresztą także wskazane jedynie formalnie. Kant wychodzi z założenia, które da się sprowadzić do pozornej tautologii: celem każdego bytu jest osiągnięcie własnego celu. (Warto zwrócić uwagę, że jest to jedyna możliwa forma teleologii „niemetafizycznej”, nie ferującej arbitralnych dekretów, umożliwiająca ujęcie rzeczywistości jako w pewien dynamiczny sposób zorganizowanego systemu, w którym cele poszczególnych bytów wywieść można z analizy ich ontycznej istoty. Tak też czyni Kant.) Cel ten określony jest przez zawarte w nim w formie załączkowej zadatki, a realizacja polegać ma na pełnym ich rozwinięciu. Wyposażenie człowieka w zadatki, które ma rozwinąć, jest tego rodzaju, że nie tylko predestynują go, ale wręcz zmuszają — pod sankcją zaprzeczenia ludzkiej istoty — do samodzielnej realizacji swego powołania. Człowieka bowiem określa jego rozumność, czyli właśnie niezależność, swoiste przeciwstawienie się przyrodzie, do której należy tylko częściowo jako zjawisko. Przyroda, świat zjawisk, to — jak wiadomo — domena przyczynowo-skutkowych determinant ujmowanych przez prawa naukowe. W świecie tym nie ma miejsca dla woli, czyli rozumu praktycznego<sup>8</sup>, bez którego człowiek w życiu społecznym nie może się obejść. Zatem rozumność wyznaczającą człowieczeństwo mierzy się stopniem wolności polegającej na niezależności decyzji ludzkich od jakichkolwiek względów zewnętrznych wobec rozumu — tej wyłącznie ludzkiej władzy pozwalającej działać nie według praw, ale według „przedstawienia praw”. Chodzi tu głównie o niezależność względem obciążenia wynikającego z przynależności do przyrodniczego porządku istnienia. Jak więc widać, sama istota człowieka wyznacza mu jako cel konieczny realizowanie swojego życia w oderwaniu od stanu naturalnego (przyrodniczych form egzystencji). W ramach teleologicznego planu świata jedynie człowiekowi przypada zadanie samodzielnego, zupełnie autonomicznego planowania.

Postęp dziejowy polega właśnie na ciągłym wzroście tej samodzielności, na rozwoju Oświecenia.<sup>9</sup> Rozwój historyczny zmierza do stworzenia przez ludzkość takiego społeczeństwa, w którym będzie mogło się urzeczywistnić kantowskie prawo moralne. W myśl tego prawa, każdy człowiek stanowić będzie w stosunkach z innymi ludźmi cel samoistny, pełnoprawny i niezawisły. Ma to być „społeczeństwo obywatelskie”, które przez swój idealny ustrój polityczno-prawny i instytucje kulturalne otworzy członkom optymalne możliwości manifestowania człowieczeństwa. Celem historii jest struktura społeczna wcielająca kantowski ideał moralny.

<sup>8</sup> I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa 1953, s. 38.

<sup>9</sup> I. Kant: *Co to jest Oświecenie?* Przekł. A. Landman [w:] Kroński: *op. cit.*

Ten ogólnie naszkicowany schemat historycznego procesu ucłowieczania człowieka realizuje się — jak powiedziano — w postaci postępu kulturalnego i cywilizacyjnego, rozwoju społecznych form współżycia. Wiązany w całości jako postęp, jest on jednak także serią bolesnych często doświadczeń, rodzajem edukacji kształcącej w człowieku poczucie jego społecznej natury, wskazującej na konieczność uczynienia z rozumu ostatecznej instancji poczynań. Koncepcja kantowska zawiera tutaj element swoistej dialektyki jednostki i społeczeństwa: stałym mechanizmem wykorzystywanym przez celowość dziejów w urzeczywistnianiu idealnego społeczeństwa jest pewna szczególna sprzeczność tkwiąca w naturze człowieka. Kant nazywa ją „aspoleczną towarzyskością”. Otóż konkretny człowiek dysponuje, jak wiadomo, pewnymi zadatkami kulturotwórczymi, ale w stopniu zaledwie załączkowym, bardzo niedoskonałym. Dotyczy to zwłaszcza sposobu posługiwania się przez niego wolnością. Jako istota rozumna, posiada ideę wolności, lecz jednocześnie jest obciążony skłonnością do zachowań instynktownych. Przejawia się to w chęci przyznania sobie zbyt dużego w warunkach społecznego życia zakresu wolności, bez liczenia się z tym, że postawa taka przyjęta przez wszystkich ludzi jest przeciwcelowa i właśnie wolność ogranicza. Dlatego też postęp w dziedzinie wolności i racjonalizacja stosunków społecznych wiążą się z konieczną rezygnacją z pewnej części własnych praw. Należy przyznać sobie tylko tyle prawa do wolności, ile przyznałoby się innym, aby nie obawiać się z ich strony zagrożenia dla własnej. Ludzkie społeczeństwo okazuje się być zatem rodzajem umowy koniecznej dla jego sprawnego funkcjonowania. Umowa ta nie jest w ujęciu Kanta konkretnym, wyodrębnionym historycznie aktem, lecz ogólnym pojęciem określającym stałą zasadę egzystencji człowieka.<sup>10</sup> Nie realizuje się też w formie spontanicznego akcesu. Uniemożliwia to właśnie owa zdeterminowana patologicznie (zmysłowo, nierozumną częścią ludzkiej natury) aspoleczność, wrodzony egoizm. Stan umowy jest na człowieku wymuszany przez obiektywne skutki społecznych dążeń, które są w praktycznym życiu dolegliwością wyraźnie przez wszystkich niepożądaną. Zmusza to ludzi do ulepszania instytucji państwowych tak, by sprawniej zabezpieczały prawo każdego do ochrony jego wolności.

Wyeksponowanie przez Kanta „aspolecznej towarzyskości”, jako podstawowego mechanizmu postępu, ma szereg ciekawych konsekwencji. Wynika stąd na przykład swoista dialektyczność tej koncepcji. Wyznaczony przez ogólną celowość świata kierunek rozwoju historycznego realizuje się wbrew i zarazem dzięki indywidualnym działaniom. Poczynania ludzkie z jednostkowego punktu widzenia bezcelowe i sprzeci-

<sup>10</sup> Por. H. Becker, H. E. Barnes: *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii*, Warszawa 1965, s. 49.

wiające się postępowi są jednocześnie jego przesłanką. Postęp więc okazuje się mieć charakter masowy, totalny. Jego sens wykracza poza horyzont poznawczy i aksjologiczny człowieka historycznego. Konkretna jednostka uczestniczy jednak w nim i przyczynia się do niego, pomimo swego ograniczenia, nawet bez własnej woli i wiedzy. Dzieje się tak z racji przynależności do gatunku, który wydaje się być właściwym podmiotem procesu dziejowego, bowiem — jak już powiedziano — historia jest wewnętrzną sprawą ludzkości, jej własną powinnością. Tak to autonomiczny, poruszany wewnętrznymi uwarunkowaniami proces historyczny pełni wobec jednostek restrykcyjno-wychowawczą funkcję. Dopiero w końcowym rezultacie ma on przynieść pełne utożsamienie się interesu indywidualnego z ogólnospołecznym. Mówiąc językiem kantowskim — prawidła, reguły praktyczne staną się prawami. „Aspółeczna towarzyskość” to także czynnik postępu cywilizacyjnego, który sam bezpośrednio nie jest równoznaczny z awansem moralnym, ale stanowi dla niego konieczną bazę. Ona powoduje, że człowiek musi wzbogacać swą inwencję i pomysłowość („kulturę sprawności”), napotykając w swych egoistycznych dążeniach opór ze strony innych ludzi, podobnie jak on nie zdających sobie dostatecznie sprawy z uniwersalnego w istocie swej powołania własnej rozumności.

Jak już wspominaliśmy, historia jest stałym odchodzeniem od stanu naturalnego i dążeniem do pełnego rozwinięcia specyficznie ludzkich cech radykalnie przeciwstawiających człowieka przyrodzie. Te wyznaczniki człowieczeństwa mają, według Kanta, charakter moralny i polegają z kolei na predyspozycji do postępowania determinowanego wyłącznie przez chęć zadośćuczynienia poczuciu obowiązku moralnego, sformułowanego w kantowskim imperatywie kategorycznym. Wiadomo zaś, że takie postępowanie zakłada konieczność dysponowania przez człowieka wolnością.

Ujmując rzecz w kategoriach politycznych, historia ma za zadanie wytworzyć drogę wielu dotkliwych często doświadczeń taką postać państwa, jaka swoją wewnętrzną organizacją zapewni obywatelom jak najszerszy zakres wolności. Gdy zaś była mowa o pozytywnych z całościowego punktu widzenia, kształcących skutkach „aspółecznej towarzyskości”, mówiliśmy, że niezbędna jest rezygnacja z pewnej części wolności. Sprzeczność jest tu oczywiście pozorna. Najwyższe prawo moralne każe przecież człowiekowi projektować swoje cele przy zastosowaniu kryterium ich powszechnej zasadności. Wtedy tylko uzyskają one walor obiektywnej wartości i będą mogły funkcjonować w ramach ogólnej prawidłowości świata, która gwarantuje jego sensowność. Jak więc widać, kantowska wolność potrzebna do realizacji ideału moralnego, nie oznacza wcale po prostu swobody. Oznacza właśnie zdolność rozumnego wyrze-

czenia się osobistych motywów na rzecz uniwersalnego, społecznego porządku. Nic dziwnego zatem, że zadania owego optymalnego ustroju wiążą się w ujęciu Kanta z poważnymi uprawnieniami. Powinno to być centralistyczne państwo, silny ośrodek władzy z mocą narzucania obywatelom pożytecznych społecznie ograniczeń. Kant zarysowuje wprowadzenie perspektywę powstania ogólnoświatowej, pokojowej federacji partnerskich narodów, i następnie jeszcze dalszą, w której odtworzy się ogólnoludzka wspólnota wolna od podziałów rasowych i narodowych, będąca kiedyś w początkach dziejów kolebką ludzkości, rzecz jednak w tym, że ta perspektywa jest nieskończona. Na teraz (a wobec powyższego i na zawsze) najracjonalniejszym modelem organizacyjnym społeczeństwa okazuje się być autorytatywne państwo — w danym momencie historycznym — księstwo.

Istnieje ugruntowany pogląd, iż zasadniczo odmiennymi drogami rozwijały się w drugiej połowie XVIII w. i w pierwszej połowie XIX w. myśli społeczne francuska i niemiecka. Wynika to niewątpliwie z różnic w historycznie określonym położeniu mieszczaństwa obu krajów, z odmienności ich ekonomicznych i politycznych aspiracji. O ile myśl francuska była otwarcie ofensywna politycznie, to filozofowie niemieccy pierwiastki rewolucyjne zawierali w dialektycznej metodzie swoich systemów. Pomimo tych wszystkich uwarunkowań, a także oczywistych uwarunkowań wewnątrzteoretycznych, trudno nie zwrócić uwagi na wyraźny serwilizm Kanta wobec państwa, dzielony zresztą ze wszystkimi chyba wielkimi idealistami niemieckimi. Nie oznacza to jednak, byśmy mieli u niego do czynienia z absolutną opcją na rzecz władzy państwowej w zakresie problematyki wolności obywatelskiej. Nie pozwala na to zawarta w jego filozofii konieczność ciągłego postępu w dziedzinie racjonalizowania stosunków społecznych połączona z konsekwentnym egalitaryzmem tkwiącym w samych teoretycznych podstawach etyki i koncepcji człowieka. Przeprowadza więc Kant rozróżnienie dwu rodzajów zastosowania rozumu: „prywatnego” i „publicznego”.<sup>11</sup> Prywatnym będzie każda wypowiedź w sprawach żywotnych dla partykularnych wspólnot społecznych, takich jak między innymi państwo. W tym zakresie potrzebne jest całkowite podporządkowanie się władzy, czego wymaga postulat utrzymania porządku. Natomiast naukowe rozważanie tego samego nawet problemu w aspekcie ogólnoteoretycznym jest już publicznym użyciem rozumu, ma bowiem posłanie ogólnoludzkie. W tej sferze domaga się Kant zupełnej wolności. „Obywatel nie może odmówić płacenia nakładanych nań podatków [...] Ale ten sam obywatel nie narusza w niczym obowiązków obywatelskich, kiedy jako uczony publicznie wyraża swoje zdanie o niestosowności czy niesprawiedliwości takich po-

<sup>11</sup> Kant: *Co to jest Oświecenie?*, op. cit.



datków”.<sup>12</sup> Koncepcja ta ma zapewnić upowszechnienie się racjonalnych przekonań na dany temat i przeniknięcie ich do świadomości władcy, który je następnie wcieli w życie. Ten moment dobitnie ilustruje, jak szlachetny w założeniach ogólnofilozoficznych i antropologicznych, jednakże abstrakcyjny i metafizyczny metodologicznie, historyzm Kanta okazuje się bezradny w konkretnych, politycznych zastosowaniach. Stwierdzenie to jest jedynie konstatacją stanu rzeczy, a nie oceną; nie można przecież czynić filozofowi zarzutu, że dysponował właśnie taką perspektywą polityczną, jaką mógł dysponować w określonych warunkach historycznych. Tym bardziej, że filozof ten w innych rejonach teorii jest prekursorem wyznaczającym nowe sposoby myślenia.

Historyk, który chce odczytać daną koncepcję w jej całej prawdzie, który chce uchwycić jej istotny, całościowy sens, nie może poprzestać na analizie samych tylko twierdzeń bezpośrednio tę koncepcję tworzących. Powinien dążyć do wydobycia ogólnofilozoficznych założeń *implicit*e tkwiących w koncepcji. Wtedy, gdy są one wprost sformułowane, oczywisty staje się postulat skonfrontowania z nimi teorii. Szczególnie ciekawie przedstawia się sytuacja omawianej filozofii dziejów widzianej na tle podstawowych twierdzeń filozofii Kanta. Prowokuje ona do postawienia kilku zasadniczych pytań.

Specyfika kantowskiej teorii poznania i ontologii skłania do pytania o status ontologiczny procesu historycznego i podmiotu tego procesu. Parafrazując samego Kanta należałoby zapytać: jak jest możliwa w kantyzmie historia i jak jest możliwa w kantyzmie historiozofia oraz jak jest ona przez całość systemu warunkowana i jaką rolę w nim spełnia? Próbę zidentyfikowania, określenia podmiotu dziejów należy zacząć od rozważenia głównych tez kantowskiej koncepcji człowieka, która z kolei tkwi korzeniami w założeniach epistemologii Kanta. Tkwi dlatego, że ta epistemologia bardzo wyraziście zarysowuje koncepcję podmiotu, zaś pewne, znane ogólnie dystynkcje, jakie dla podmiotu epistemologicznego w teorii poznania Kant przeprowadza, stanowią wyraźną zapowiedź problematyki antropologicznej. Tam znajdują się źródła dualizmu człowieka powodującego kłopoty z rozpoznaniem podmiotu procesu historycznego i z odpowiedzią na powyższe pytania.

Na czym polegają te kłopoty? Jak wiadomo, koncepcja przedmiotu poznania prawomocnego naukowo zakłada, że jest nim dziedzina zjawisk konstytuowana przez podmiot epistemologiczny dysponujący zasobem transcendentálnych kategorii. Podmiot naukowy, czyli tak zwany rozum teoretyczny, będący konstrukcją uniwersalnych zasad poznania naukowego, sam sobie tworzy swój przedmiot i poznaje go, co jest gwarancją

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 167.

ściślej pewności twierdzeń w zakresie matematyki i przyrodoznawstwa, te bowiem dziedziny obejmuje sfera zjawisk.

Wobec tego do wszystkich kantowskich rozważań (z wyjątkiem transcendentalnej teorii poznania oraz nauk przyrodniczych i matematyki, bo te mają ściśle wyznaczone warunki pracy i to tego rodzaju, że gwarantują im absolutną pewność rezultatów) odnosi się nasza wątpliwość wyrażana w pytaniu: do jakiego porządku istnienia należy przedmiot tych rozważań? Najprawdopodobniej nie do zjawiskowego, skoro zajmuje się nim nie któraś z nauk przyrodniczych, lecz filozofia. Jeśli zaś nie należy do porządku zjawiskowego, to powstaje kwestia prawomocności poznawczej twierdzeń danej nauki, zakresu i typu tej prawomocności. Problem ten, o czym była już mowa, w najmniejszym stopniu dotyczy etyki, gdyż ona jest właśnie budowana na stwierdzeniu, iż podstawowym warunkiem utożsamienia się człowieka z prawem moralnym jest orientowanie się przez niego w poznaniu praktycznym nie jakimikolwiek względami łączącymi go ze światem zjawiskowym, lecz tak zwaną przyczynowością istot rozumnych, czyli wolnością rozumianą jako odejście od przyrody. Natomiast dotyczy on szczególnie wyraźnie historiozofii.

Sam Kant mówi, że historię tworzą czyny ludzkie, które są zjawiskami w wolności woli.<sup>13</sup> Gdy zaś mowa o dziejach, nieuchronnie pojawia się element zmienności (w każdym razie u Kanta), tymczasem w zestawie kategorii, którymi intelekt posługuje się ujmując świat zjawisk, nie znajdujemy żadnej, pozwalającej do niego wprowadzić pojęcie zmiany, rozwoju, postępu. Ta swoista pośredniość ontologicznego usytuowania procesu historycznego wynika oczywiście z sygnalizowanego już dualizmu ludzkiej natury, z dualizmu samego podmiotu dziejów.

Jak wiadomo, człowiek jest istotą przynależną do dwu porządków istnienia. Jako zjawisko — jest częścią przyrody i podlega wyłącznie jej prawom. W tym porządku jest ujmowany przez podmiot poznania naukowego opisany w *Krytyce czystego rozumu*. Jako rzecz sama w sobie, *noumen*, może dopiero uwolnić się od mechanistycznych uwarunkowań świata zjawisk. Jako jedyny byt wyposażony w rozum ma przed sobą zadania wyższe niż uczestnictwo w deterministycznym łańcuchu przyczyn przyrodniczych. W tym celu musi posługiwać się ideami umożliwiającymi ów szczególny typ prospekcji niezbędnej do świadomego realizowania człowieczeństwa. Są to idee wolności, Boga i nieśmiertelnej duszy. Przysługuje im wyłącznie prawomocność koniecznych postulatów moralnego (ludzkiego) życia. Nie mają natomiast i nie mogą mieć żadnej prawomocności naukowej, nie są bowiem uwierzytelnione empirycznie.

<sup>13</sup> Kant: *Idee do ujęcia historii...*, op. cit., s. 174.

Taką perspektywę człowieka wyznaczają potrzeby życia praktycznego. W tym porządku ujęty przez podmiot poznania aksjologicznego (rozum praktyczny) wzbogacony zostaje o wymiar prawdziwie ludzki, wynoszący go jednak poza sferę rzeczywistych stanów rzeczy i możliwej o nich wiedzy naukowej.

W ten sposób powstała wizja człowieka składającego się z dwu aspektów nie tylko nie korespondujących ze sobą, ale wręcz sobie przeciwnych. Nie sposób w ramach tej koncepcji wyjaśnić mechanizm współzależności zachodzącej między tymi dwoma wymiarami człowieka, ani też, jakie jest ugruntowanie w zjawiskowym świecie tych problemów, które człowiek musi rozstrzygać, odwołując się do praktycznego użycia rozumu. Jeśli problemy te mają jakikolwiek udział w jego zjawiskowej egzystencji, to przecież muszą być z góry rozwiązane przez nauki przyrodnicze. Rozwiązaniem tej trudności ma być kantowska idea teleologii i właśnie historia. Zastanówmy się, w jaki sposób może ona tę rolę spełniać.

Można by przypuszczać, że po prostu w dziejach następuje przełamanie owego dualizmu człowieka: że na gruncie historiozofii Kant przezwycięża „teoretyczność” sfery zjawiskowej. Skoro układ człowiek-*noumen* — człowiek-zjawisko został wprawiony w ruch, to znaczy, że człowiek w swej konkretnej, empirycznej egzystencji dokonuje ciągłego rzeczywistego zmniejszania dystansu dzielącego go od stałego, ponadhistorycznego ideału moralnego będącego ideał człowieczeństwa. Zmiany i rozwój nie mogą przecież zachodzić w obrębie sfery koniecznych postulatów warunkujących życie moralne, te bowiem są określone w sposób czysto formalny. Dopiero przyjąwszy to, można by sensownie powiedzieć, że idee rozumu praktycznego spełniają rolę regulatywną wobec poznania i działania człowieka, że w dziejach odbywa się praktyczna konfrontacja obu aspektów ludzkiego życia: rzeczywistego, uwikłanego w sieć konieczności przyrodniczych, i postulowanego świata wolności.

Niewątpliwie, schemat tu przedstawiony jest słuszny, bo przecież proces historyczny na niczym innym już nie może polegać w sytuacji, z jaką mamy do czynienia. Należy jednak rozważyć, czy jest rzeczywiście możliwe, aby odbywał się on na płaszczyźnie ontologicznej. Wydaje się, że z kilku względów należy takie rozwiązanie odrzucić.

Przed wszystkim byłoby ono równoznaczne z podważeniem najistotniejszych zasad filozofii Kanta. Podobnie jak zespół postulatywnych idei tworzących istotę człowieczeństwa ma charakter formalny i niezmienny, tak samo sfera zjawisk jest skonstruowana formalnie, dostępna jedynie w ujęciu rozumu teoretycznego, posługującego się ogólnymi, niezmiennymi

nymi pojęciami i nie może w niej być mowy o żadnej realnie zachodzącej zmienności historycznej.<sup>14</sup>

Kolejny powód — to bardzo znamienne potraktowanie przez Kanta problemu podmiotu historii i perspektywy osiągnięcia jej celu. Otóż w żadnym konkretnym społeczeństwie nie zostaną rozwinięte w stopniu doskonałym tak zwane „przyrodzone zadatki”, w które wyposażony jest człowiek, a czego wymaga teleologia dziejów. Nie dopuszcza do tego aspołeczność konkretnych ludzi będąca ich cechą niezbywalną o tyle, o ile należą do empirycznego porządku rzeczywistości. Należec iście będą zawsze i nigdy prawa postulatów moralnych nie przenikną w zupełności świata praw przyrodniczych. „Z drzewa tak rosocatego, z jakiego zrobiony jest człowiek, nie można wyciosać czegoś zupełnie prostego”.<sup>15</sup> Zatem podmiotem procesu historycznego, który polega na ciągłym, cząstkowym tylko urzeczywistnianiu warunków do realizacji prawa moralnego, wydaje się być ludzkość jako całość, jako gatunek istot rozumnych. Historia, która ma cel, jest jednocześnie procesem nieskończonym. Każdy moment dziejowy może być określony przez jego niedoskonałość ustrojową i kulturalną, która jest miarą oddalenia od ponadhistorycznego ideału moralnego będącego celem ludzkości. Widać więc, że na dobrą sprawę każdy moment dziejowy, mimo deklaracji Kanta o widocznym rozwoju oświecenia, jest jednakowo, bo zawsze nieskończenie od tego ideału odległy, z punktu widzenia generalnej zasady poruszającej historię — tkwi w tym samym miejscu. Charakterystyczne jest, że Kant nie podejmuje prób choćby najogólniejszego periodyzowania dziejów. Wynika to stąd, iż właściwie historia w ogóle nie dzieje się konkretnie w społeczeństwie, ewentualny rzeczywisty proces społeczny roztopia się w abstrakcyjnej idei postępu.

Czym więc jest kantowska historia i jakie ma miejsce w filozofii Kanta? Historia i jej postępek dokonują się na płaszczyźnie poznawczej i są kolejnymi postulatywnymi ideami regulatywnymi. Koncepcja dziejowego postępu powstała w wyniku konsekwentnego stosowania fundamentalnej reguły epistemologicznej systemu. Jest nią zasada poszukiwania w każdym rodzaju poznania jego czynnika formalnego i apriorycznego. Wprowadzając w ten sposób pojęcie procesu historycznego jako pewnej prawidłowości epistemologicznej, Kant w sferze poznawczej znosi niefunkcjonalność, chroniczną w kantyzmie niekoherencję świata

---

<sup>14</sup> Siemek (*op. cit.*) twierdzi, że kantowska idea *noumenu* oznacza nie-absolutność, akcydentalność naszej wiedzy naukowej o przedmiotach, co jednak w rozważanym przez nas aspekcie nie zmienia sprawy, bo ta relacyjność wiedzy wiecznie się odtwarza w ramach jednak zawsze „naszej wiedzy”, pozostając w tym przynajmniej zakresie absolutną.

<sup>15</sup> Kant: *Idee do ujęcia historii...*, s. 182.

konieczności i powinności. Odpowiednio do tego — rzeczywistym podmiotem historii okazuje się podmiot poznania historycznego, dzieje zaś tak ujęte są niczym innym, jak koniecznym sposobem widzenia przez człowieka swojej sytuacji w świecie; nakaz dostrzegania historycznego postępu społecznego jest metodą racjonalizowania swego położenia wobec nieosiągalnego ideału moralnego. „Dzięki znalezieniu tej nici przewodniej otworzy się przed nami pocieszająca perspektywa przyszłości (jakiej nie możemy spodziewać się zasadnie, jeżeli nie założymy istnienia pewnego planu przyrody) [...] Takie usprawiedliwienie przyrody — albo raczej Opatrzności — jest niebiałym motywem, skłaniającym do przyjęcia takiego punktu widzenia w refleksji nad światem”.<sup>16</sup> Jak więc widać, trudno przyjąć, że historiozofia Kanta jest ujęciem jakiegoś rzeczywistego procesu dziejowego, którego podmiotem byłaby jakakolwiek konkretna grupa ludzi. W zasadzie — w tym rozumieniu — nie jest nim też całość ludzkości. Należy raczej powiedzieć, że w ramach tej filozofii pojęciu ludzkości przyznana została podmiotowość w dziedzinie historii jako obowiązująca dyrektywa epistemologiczna i praktyczna zarazem. Teoretyczny porządek pojawiania się w kantyzmie kategorii dziejów i problematyki z nią związanej jest taki, że dla rozwiązania antynomii ludzkiego usytuowania w świecie, złagodzenia permanentnego w tej filozofii rozdarcia ludzkiej natury wprowadza Kant konieczną (pod sankcją utraty rozeznania w rzeczywistości) ideę praktycznej realizacji prawa moralnego i nazywa ten proces historią. Jest więc ona w pierwszym rzędzie nie rzeczywistym przebiegiem zdarzeń, lecz ideą regulatywną, niezbędnym w kantyzmie założeniem spełniającym określone funkcje teoretyczne w systemie. Bez niej kantowski obraz świata byłby po prostu „niedokończony”. Rzeczywistość ujęta w statycznych strukturach formalnych, będących przecież projekcją ludzkich dyspozycji poznawczych i aksjologicznych, pozostałaby w stanie nie zrealizowanej potencjalności, w stanie zaprzeczającym tym dyspozycjom. Taki obraz nosiłby cechy sprzeczności, zatem sam negowałby swoje podstawowe założenie — rozumność. Doskonale zracjonalizowany w swoich poszczególnych częściach — byłby niespójny jako całość z powodu braku relacji między dwoma wymiarami egzystencji człowieka. Otóż taką relacją właśnie są dzieje. Dopiero „zalnurzenie” go w procesie historycznym, otwarcie owej „pocieszającej perspektywy przyszłości” znosi wspomnianą sprzeczność. Można zatem powiedzieć, że to, co dałoby się określić jako „rozum historyczny” jest nadrzędnym punktem widzenia u Kanta. On zapewnia całościowe poznanie świata, wyposażając go w humanistyczny sens. Ów sens konstytuuje się wtedy, gdy kategorie rozumu teoretycznego i praktycznego widziane właśnie z poziomu rozumu historycznego podporządkowane

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, s. 192.

zostają kategorii zmienności dziejowej, oznaczającej moralne samodoskonalenie się człowieka. „Moment, w którym to nastąpi (realizacja celu historycznego — M. P.) musi być celem dążeń ludzkich — przynajmniej w idei człowieka; inaczej bowiem trzeba by uznać niemal wszystkie nasze zadatki przyrodzone za daremne i bezcelowe — co oznaczałoby podcięcie wszelkich zasad praktycznych [...]”<sup>17</sup> Kategoria historycznej zmienności społecznych warunków życia człowieka okazała się dla Kanta niezbędna do rozwiązania podstawowych antynomii jego systemu. Stawowi to wymowne potwierdzenie poglądu mówiącego, że wszelkie systemy filozoficzne kulminują, „sprawdzają się” w ich tezach bądź konsekwencjach antropologicznych.

#### РЕЗЮМЕ

Проблемы теории истории у Канта автор анализирует в связи со всей его философией. Целью настоящей статьи является установление следующего: 1) какие последствия для концепции истории имеют основные эпистемологические и онтологические предпосылки кантовской критической системы; 2) какое место в кантианстве занимает историософия, и какую роль в нем она играет. Результатом кантовской эпистемологии является дуализм феноменального и нуминального аспекта экзистенции человека. Преодолением этого дуализма есть концепция истории. Она обозначает постоянное самосовершенствование человеческого вида, приближение его к вневременному моральному идеалу, который для Канта является синонимом человечества. История у Канта носит характер регулятивной идеи, являясь обязательной познавательной и вместе с тем практической предпосылкой, принятие которой исключает постоянную дисгармонию между реально существующей и должной действительностями. На основе вышесказанного следует признать, что занимая в кантианстве центральное место, историософия исключает те антиномии в его системе, которые проявляются в концепции человека.

#### SUMMARY

The article discusses problems pertaining to the Kantian theory of history in connection with philosophy in general. The purpose of the present study is to define the consequences of the basic epistemological and ontological assumptions of the Kantian system of criticism for the concept of history. An attempt has also been made to explain the role that historiosophy plays in the Kantian system as a whole. Dualism of the phenomenal and noumenal aspect of human existence results from Kantian epistemology. The concept of history overcomes this dualism. It presupposes constant self-perfectionalization of mankind approximating a timeless moral ideal which, according to Kant, is a synonym of humanity. History is a kind of regulative idea, a necessary assumption, both cognitive and practical in character, whose acceptance eliminates the constant disorder between reality and obligation. On this basis, it seems reasonable to assume that philosophy of history takes a central place in Kantism, thus suppressing the essential antinomies which manifest themselves in the concept of man.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 177.