

Mirosław Acewicz

SĄD TELEOLOGICZNY A DZIEJE LUDZKIE W FILOZOFII KANTA

Ujęcie filozoficzne dziejów ludzkich to taki sposób prowadzenia refleksji, w której jej przedmiot – dzieje – w granicach pewnego systemu myślowego ujawnia się przede wszystkim jako swoista i niepowtarzalna całość. Niejednokrotnie refleksja ta sprowadza się po prostu do wydobycia planu przebiegu historii ludzkiej, czy wręcz wyeksplikowania zasady jej rozwoju.

Kant podstawę historiozoficznego opisu dziejów upatruje w zasadzie apriorycznej opartej na sądzie teleologicznym, przy czym jednoznaczna tendencja do ujmowania sądu teleologicznego jako sądu oceniającego, dla którego cel stanowi kryterium oceny, a także skłonność do jedynie apriorycznego sposobu wartościowania, każą kantowską propozycję jednoznacznie zakwalifikować do aksjologicznego typu filozoficznej refleksji nad dziejami ludzkimi. Takie podejście zakłada, poniekąd jakby z góry, możliwość włączenia refleksji nad historią w ramy systemu filozofii krytycznej. Wydaje się jednak, że upoważnieniem dla takiej tezy jest też swoistość samego sądu teleologicznego, która ujawnia się przede wszystkim w kontekście problemu jego ewentualnej ważności przedmiotowej (szczególnie w zestawieniu z sądem syntetycznym *a priori*).

1. Problem znaczenia przedmiotowego sądów: sąd syntetyczny *a priori* a sąd teleologiczny

Poznanie, które jest podstawą nauki i filozofii, to poznanie *a priori*. O jego charakterze decydują, zdaniem Kanta, sądy syntetyczne *a priori*, przy czym zawarte w każdym sądzie syntetycznym *a priori* pojęcia „syntezy” oraz „apriorycz-

ności” wskazują na takie akty myślowe, które wytwarzają poznania *a priori*. Sądy syntetyczne *a priori* są więc twierdzeniami, które wszelkie spostrzeżenia, zgodnie z pewnymi ogólnymi warunkami naoczności, pociągają pod czyste pojęcia intelektu; są twierdzeniami stanowiącymi aprioryczne zasady możliwości wszelkiego doświadczenia. Nieodzowne zaś warunki poznania apriorycznego to konieczność („każde poznanie, które ma *a priori* być niezachwiane, samo głosi, że chce, by je uważać za bezwzględnie konieczne”¹) oraz ogólność, która jako „ściśła ogólność” nie może być „właściwością prawideł empirycznych”². Twierdzeniami, które charakteryzują się koniecznością i ogólnością, są więc sądy syntetyczne *a priori*. Przy tym są to zarazem sądy o ważności przedmiotowej, która zawiera się w swoiście rozumianym „uprzedmiotowieniu”, w obiektywizacji przedstawień³. Dla Kanta uzasadnienie ważności przedmiotowej sądu syntetycznego *a priori* polega na wykazaniu możliwości zastosowania kategorii intelektu w doświadczeniu jako syntezy przedstawień empirycznych. Czyli, skoro istnieje dwanaście naczelných kategorii, należy wskazać na sposób ich stosowania do przedmiotów doświadczenia. Kant ujmuje to jako zadanie „transcendentalnej dedukcji kategorii”.

Aprioryczne pojęcia intelektu Kant wywodzi z formy sądów, a ściślej – z możliwych logicznie funkcji sądzenia. Dzięki apriorycznym pojęciom intelektu postrzeżenia zmysłowe scalają się w jedność doświadczenia. Sama zaś możliwość syntezy postrzeżeń zmysłowych uzależniona jest od „jedności apercepcji”, która jako pierwotna zdolność intelektu (wyznacza ona funkcję intelektu i myślenia) jest przede wszystkim zdolnością „wiązania ze sobą tego, co różnorodne w naoczności”⁴. Kant pisze: „Natomiast w transcendentalnej syntezy różnorodności przedstawień w ogóle, a więc w syntetycznej pierwotnej jedności apercepcji, jestem świadom samego siebie nie tak, jakim się przejawiam, ani tak, jakim jestem sam w sobie, lecz jedynie świadomy jestem tego, że jestem. To przedstawienie jest myśleniem, lecz nie oglądaniem”⁵. Już sama różnorodność przedstawień jako danych naocznych przed wszelkim myśleniem zawiera w sobie konieczne odniesienie do owego „myślę”. Aby zostać ujętymi w jednej świadomości, różnorodne zmysłowe dane naoczne muszą podlegać kategoriom. Gdyby różnorodność naoczności nie mogła być ujęta w „czystej jedności apercepcji”, nie byłoby możliwe żadne

¹ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 1, s. 192.

² Tamże, s. 192.

³ Tamże, s. 192. Podobnie E. Cassirer rozważając syntetyczne akty sądzenia, istotę sądu upatruje w swoistej funkcji obiektywizacji przedstawień. Pisze: „Sąd jest więc zgodnie ze swoim zasadniczym znaczeniem czymś więcej niż porównywaniem danych wrażeń, jak sądzi teoria sensualistyczna. Sądenie zawiera swoistą funkcję «uprzedmiotowienia», która dołączona zostaje do zmysłowych treści jako coś specyficznie nowego”. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie der neueren Zeit*, Berlin 1911, Bd. 2, s. 389-390.

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. 1, s. 266.

⁵ Tamże, s. 266.

doświadczenie. Owo „myśle” (samowiedza, samoświadomość) jest więc apriorycznym, przedempirycznym warunkiem wszelkiego doświadczenia, kategorie zaś są warunkami syntezy przedstawień w owej jednej świadomości. System apercpcji ustanawia idealną jedność, która tworzy zarazem idealną substancjalność świata. Dzięki apercpcji to wszystko, co samo w sobie nie jest (gdyż było lub będzie), trwa na mocy jedności doświadczenia.

Przedmiotowa ważność sądu syntetycznego *a priori* sprowadza się do możliwości zastosowania kategorii intelektu do danych naocznych. Pośrednią władzą poznawczą między intelektem a zmysłowością jest wyobraźnia (*Einbildungskraft*). Jej rola w procesie poznania sprowadza się przede wszystkim do ustanawiania schematów. „To oto – pisze Kant – przedstawienie ogólnego postępowania wyobraźni przy dostarczaniu obrazu dla pewnego pojęcia nazywam schematem przynależnym do tego pojęcia”⁶. Czyli schematy to najogólniejsze reguły tworzenia obrazów na użytek poszczególnych kategorii. Przy czym schemat jako ogólny zbieżny jest z pojęciem, obraz zaś, jako szczegółowy, okazuje się zbieżny tylko z wielorakością postrzeżeń. Obraz bowiem „jest wytworem empirycznej zdolności wyobraźni wytwórczej, schemat zaś pojęć zmysłowych (...) jest wytworem i jakby monogramem czystej wyobraźni *a priori*, dzięki której i wedle której obrazu stają się dopiero możliwe; muszą one jednak być zawsze tylko za pośrednictwem schematu powiązane z pojęciem, które oznaczają i z którym same w sobie niezupełnie się zgadzają”⁷.

Możliwość użycia kategorii do naoczności wymaga także transcendentального określenia czasu. Czas jest bowiem formalnym warunkiem powiązania wszelkich przedstawień. W funkcji tej jest on, zdaniem Kanta, z jednej strony jednorodny z kategorią, dla której istnieje schemat, z drugiej strony zaś jest jednorodny ze zjawiskowością, zawiera się bowiem we wszelkim empirycznym przedstawieniu różnorodności. Transcendentálne schematy kategorii okazują się więc czasowymi określeniami *a priori*. Kant pisze: „Widać więc z tego wszystkiego, że schemat każdej kategorii zawiera w sobie i pozwala przedstawić jedynie pewne określenie czasowe. (...) Schematy nie są więc niczym innym jak określeniami czasowymi *a priori* wedle pewnych prawideł, te zaś odnoszą się wedle porządku kategorii do szeregu czasowego, do treści czasu, do porządku czasowego, a wreszcie do całości czasu w odniesieniu do wszelkich możliwych przedmiotów. Wynika stąd jasno, że to, do czego zmierza schematyzm intelektu przez transcendentálną syntezę wyobraźni, nie jest ostatecznie niczym innym, jak jednością wszystkiego tego, co różnorodne w naoczności zmysłu wewnętrznego, a pośrednio jednością apercpcji jako funkcji odpowiadającej zmysłowi wewnętrznemu (jako odbiorczości). Schematy czystych

⁶ Tamże, s. 291.

⁷ Tamże, s. 292.

pojęć intelektu są więc prawdziwymi i jedynymi warunkami dostarczania im odniesienia do przedmiotu, a więc znaczenia. Kategorie zaś nie mają ostatecznie innego zastosowania, jak tylko możliwe empiryczne zastosowanie..."⁸.

Schematy kategorii są warunkiem ich znaczenia przedmiotowego. Kategorie nie uschematyzowane prowadzą do pojęć, które nie przedstawiają żadnego przedmiotu. Dlatego schemat jest właściwie tylko „fenomenem” lub „zmysłowym pojęciem przedmiotu” uzgodnionym z kategorią. Jako zasady przedmiotowego użycia poszczególnych kategorii schematy wyznaczają więc granice możliwego doświadczenia.

Ale o warunkach wszelkiego możliwego doświadczenia odnoszącego się do przedmiotu stanowią zasady. Intelekt podlega im *a priori*. W nich wyraża się powszechna i konieczna ważność kategorii. „One to bowiem [kategorie – przyp. M. A.] są tym, czego odnoszenie się do możliwego doświadczenia musi *a priori* wytworzyć wszelkie czyste poznanie intelektualne i czego stosunek do zmysłowości w ogóle przedstawi [nam] przez to samo w sposób zupełny i systematyczny wszystkie transcendentalne zasady posługiwania się intelektem”⁹. Zasady te to: aksjomaty naoczności, antycypacje spostrzeżenia, analogie doświadczenia oraz postulaty empirycznego myślenia w ogóle. „Zasady *a priori* tak się nazywają nie tylko dlatego, że zawierają w sobie racje wszystkich innych sądów, lecz także dlatego, iż one same nie czerpią uzasadnienia w wyższych i ogólniejszych poznaniach”¹⁰.

Ważność przedmiotowa sądu syntetycznego *a priori* zawiera się w możliwości odnoszenia się kategorii do możliwego doświadczenia. Sądem syntetycznym *a priori* jest na przykład zasada przyczynowości (z teoriopoznawczego punktu widzenia najważniejsza z zasad – obok zasady substancji). Jest to, zdaniem Kanta, taka zasada intelektu, która następujące po sobie w czasie spostrzeżenia podciąga pod pojęcie przyczyny. Powstaje w ten sposób tzw. „sąd doświadczeniowy”. Przy czym jest to sąd nie tylko powszechnie i koniecznie ważny, ale przede wszystkim taki sąd, który ma znaczenie przedmiotowe¹¹.

⁸ Tamże, s. 297-298.

⁹ Tamże, s. 300.

¹⁰ Tamże, s. 300-301. Por. W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1935, s. 458.

¹¹ Por. W. Windelband, *Lehrbuch...*, wyd. cyt., s. 457. Kant natomiast podaje następujący przykład przekształcania przez intelekt sądu spostrzeżeniowego w sąd doświadczeniowy: 1. „Jeżeli ciało jest oświetlone przez słońce to się ogrzewa” – sąd spostrzeżeniowy; 2. Słońce jest przyczyną ciepła – sąd doświadczeniowy (o znaczeniu przedmiotowym, przedmiotowo ważny). Zob. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tł. B. Bornstein, Warszawa 1960, s. 94-95. Naturalne w tym kontekście musi być pytanie o to, w jakim zakresie, i czy w ogóle, cecha przedmiotowości (a także konieczności i powszechności) da się przypisać sądowi teleologicznemu? W odpowiedzi bowiem na nie zawiera się także odpowiedź na pytanie o wartość teoretyczną nie tylko teleologii jako takiej, ale również też historiozoficznych.

Powszechność, konieczność, jak też znaczenie przedmiotowe, w sensie powyższym, nie odnosi się do sądu teleologicznego. Sąd teleologiczny pełni bowiem inną rolę w systemie poznania. Jego podstawowym zadaniem jest powiązanie różnorodności doświadczenia w jedną całość. Zdaniem Kanta bowiem: „Intelekt znajduje się wprawdzie *a priori* w posiadaniu ogólnych praw przyrody, bez których nie mogłaby ona w ogóle być przedmiotem doświadczenia, atoli potrzebuje on jeszcze ponadto pewnego porządku przyrody w zakresie szczegółowych prawideł, które mogą tylko empirycznie stać się mu znane i które w stosunku doń są przypadkowe”¹². Poznanie przyrody rozumianej nie tylko jako przyroda w ogóle, lecz jako porządek z całą różnorodnością praw szczegółowych, zakładać musi istnienie szeregu maksym. Kant ujmuje je jako maksymy władzy sądenia. Przy czym, mimo że orzekają one nie o zasadach wydawania intersubiektywnych sądów, a tylko o ujmowaniu praw empirycznych w pewien porządek, są zasadami transcendentálnymi *a priori*. Przykładem może być zasada celowości przyrody. Jako maksyma władzy sądenia wyraża ona pojęcie przedmiotów możliwego poznania empirycznego w ogóle, zarazem w sobie jednak nic empirycznego nie zawiera. Jest więc aprioryczna i jako takiej właśnie przysługiwać jej musi logiczna konieczność.

Przypisanie konieczności transcendentálnej zasadzie władzy sądenia, jak i opartym na niej sądom teleologicznym, ma w sobie jednak coś z paradoksu. Zdaniem Kanta, konieczność sądu teleologicznego wynika z konieczności założenia i przyjęcia jedności oraz uporządkowania całości poszczególnych treści doświadczenia. Ale wszelkie doświadczenie jest przecież przypadkowe, przypadkowe bowiem są prawa empiryczne, które nie mogą być poznane *a priori*. Nie dotyczy to jednak całości doświadczenia. Jest ona bowiem poznawalna jako zgodna z „koniecznym zamiarem (potrzebą) intelektu”¹³ i tę całość doświadczenia władza sądenia poprzez „refleksję” przedstawia sobie w myśli zgodnie z zasadą celowości.

„Zamiar (potrzeba) intelektu” wyrażający się w celowości jest, zdaniem Kanta, próbą znalezienia ogólnych zasad dla pomyślanej zgodności praw empirycznych. Pojęcie „zamiaru” nie jest natomiast potrzebne w odniesieniu do ogólnych praw intelektu czy przyrody, gdyż prawa te przysługują koniecznie przyrodzie jako przedmiotowi poznania w ogóle. Oczywiście „to, że porządek przyrody podług jej praw szczegółowych przy całej jej przynajmniej możliwej a przekraczającej naszą zdolność pojmowania różnorodności i niejednakowości, jednak rzeczywiście tej zdolności odpowiada, wszystko to jest – przynajmniej na ile to można pojąć – czymś przypadkowym; odkrycie zaś tego porządku jest czynnością intelektu skie-

¹² I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, tł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 32.

¹³ Tamże, s. 31.

rowaną w sposób zamierzony ku pewnemu koniecznemu jej celowi, a mianowicie ku temu, by wprowadzić w nie jedność zasad, który to cel władza sądenia musi następnie przypisać przyrodzie, gdyż intelekt nie może jej co do tego dyktować żadnego prawa”¹⁴. O ile więc konieczność sądu poznawczego wynika z natury intelektu i jego apriorycznych kategorii, o tyle konieczność sądów teleologicznych o przyrodzie okazuje się koniecznością z góry powziętego przez intelekt „zamiaru” przyrody jako uporządkowanej całości.

Kategorie intelektu przeznaczone do określania przedmiotu posiadają ważność logiczną (*logische Gültigkeit*). Przedmiotowe zaś znaczenie uzyskanej dzięki nim wiedzy gwarantowane jest przez schematyzm. Pojęcie celowości przyrody do kanonu kategorii intelektu nie należy. Nie spełnia też warunków schematyzmu kategorii. Pojęcie celowości przyrody pozostaje bowiem w relacji nie do przedmiotu, a jedynie do podmiotu poznania. Tak więc pojęcie to jawi się tylko jako pojęcie wyłącznie subiektywne. Kant pisze: „Otóż celowość jakiejś rzeczy, o ile zostaje przedstawiona w spostrzeżeniu, nie jest (...) właściwością samego przedmiotu (taka właściwość bowiem nie może być spostrzegana), choć może być z poznania rzeczy wywnioskowana. Celowość więc, która poprzedza poznanie pewnego przedmiotu i która – choć się nawet nie chce użyć wyobrażenia przedmiotu dla jakiegoś poznania – mimo to zostaje bezpośrednio z nim połączona, stanowi tę subiektywną stronę wyobrażenia, które nie może stać się żadną częścią poznania. Toteż przedmiot nazywany jest wtedy celowym tylko dlatego, że jego wyobrażenie połączone jest bezpośrednio z uczuciem rozkoszy, a samo to wyobrażenie jest estetycznym wyobrażeniem celowości”¹⁵. Wyobrażenie celowości bezpośrednio służy więc rozkoszowaniu się formą przedmiotu, a polega na odniesieniu jej nie do władz poznawczych, lecz jedynie do podmiotowego odczucia rozkoszy i zadowolenia. Pośrednio zaś wyobrażenie celowości stanowi podstawę dla wyobrażenia celowości przyrody.

Wyobrażenie celowości przyrody jest możliwe wtedy, kiedy władza sądenia przypisuje przyrodzie celowość, przy czym Kant ma tu na myśli przyrodę wyobrażoną jako „technika przyrody”, czyli budowę i funkcjonowanie takich np. zjawisk, jak ciała organiczne. Wyobrażenie przyrody w jej „technice” jest dla władzy sądenia niezbędne. Tylko wtedy może ona bowiem realizować zadanie ujęcia w całość i porządek różnych danych. I tylko wtedy powstaje wyobrażenie celowości przyrody jako całości, w ramach której każde zjawisko przyrody uzyskuje status celu naturalnego. Ale samo pojęcie celu nie tworzy wyobrażenia przedmiotu. Cel bowiem jako podstawa sądu teleologicznego jest jedynie zasadą władzy sądenia służącą jej przede wszystkim do tego, by w różnorodności przyrody móc

¹⁴ Tamże, s. 36.

¹⁵ Tamże, s. 40-41.

się po prostu zorientować. Tym samym oznacza to, że sądowi teleologicznemu nie można przypisać znaczenia przedmiotowego. Zresztą sama władza sądenia, w sposób ścisły określając warunki wydawania sądów zgodnie z ideą celu przyrody, nie może „na podstawie ujęcia przyrody jako przedmiotu doświadczenia powołać się na żadną zasadę, która by upoważniała ją do przypisywania przyrodzie *a priori* relacji do celów, czy też choćby tylko do przyjęcia w jakiś nieokreślony sposób, że rzeczywiste doświadczenie wykaże coś podobnego w tego rodzaju wytworach”¹⁶.

W szczególności okazuje się to odnosić do znaczenia przedmiotowego sądów teleologicznych o przyrodzie jako całości. Ich podstawą jest pojęcie celu ostatecznego, który w tym kontekście Kant interpretuje jako swoistego rodzaju przyczynowość, a mianowicie jako „przyczynowość za pośrednictwem wolności”. Warunkiem możliwości tego rodzaju przyczynowości jest aprioryczne założenie władzy sądenia głoszące, że ujęcie sensu istnienia w przyrodzie człowieka jest możliwe tylko poprzez odniesienie go do jego istoty nadzmysłowej, do jego sfery intelligibilnej. Przy czym jest to założenie niezależne od jakichkolwiek postulatów praktycznych, a wyraża się najlepiej właśnie w pojęciu celowości przyrody. Pisze Kant: „Władza sądenia, dzięki swej zasadzie *a priori* wydawania sądów o przyrodzie podług możliwych jej praw szczegółowych, sprawia, że nadzmysłowy substrat (zarówno w nas jak i poza nami) daje się determinować przez władzę rozumową. Rozum zaś determinuje go przez swe praktyczne prawo *a priori* i w ten sposób władza sądenia umożliwia przejście od dziedziny pojęcia przyrody do dziedziny pojęcia wolności”¹⁷. Celowość przyrody powinna spełniać więc funkcję warunku połączenia sfery zjawiskowej ze sferą intelligibilną. Jednakże ową próbę przewyżczenia zasadniczej niewspółmierności między porządkiem fenomenalnym a porządkiem noumenalnym stawia pod znakiem zapytania – ujawnia to w pełni refleksja na dziejami ludzkimi – wyraźnie przecież deklarowana zasada subiektywna jako podstawa każdego sądu teleologicznego. Ona to przecież decyduje o charakterze ogólności i konieczności sądu teleologicznego uniemożliwiając przypisanie mu znaczenia przedmiotowego i nadając ujęciu teleologicznemu przyrody wartość tylko subiektywnej „refleksji”. I nie zmienia tego nawet fakt odwołania się przez Kanta do pojęcia rozkoszy płynącej z harmonii, z wzajemnej zgodności działania władz poznawczych, rozkoszy, która ma wzmacniać podatność umysłu na uczucia moralne¹⁸.

¹⁶ Tamże, s. 50.

¹⁷ Tamże, s. 53-54.

¹⁸ Tamże, s. 40-41.

2. Idea celowości w teleologicznym opisie historii ludzkiej

Podstawą teleologicznego sposobu opisu dziejów ludzkich jest problematyka praktyczno-moralna. Racją zaś dla tego typu sądów teleologicznych jest ostatecznie prawo moralne. Do moralności bowiem Kant sprowadza kryterium postępu dziejowego, z moralności wywodzi ideały prawno-polityczne wyznaczające cel dziejów i uprawniające zarazem do teleologicznego o nim myślenia. W pojęciu celu dziejów ludzkich jako idei celowości będącej podstawą sądu teleologicznego widzi możliwość oceny moralnej procesu historycznego, możliwość moralnego wartościowania dziejów.

Cel dziejów ludzkich sprowadza się do urzeczywistnienia, zgodnego z prawem moralnym, doskonałego modelu życia zbiorowego. Przy czym Kant cel ten zdaje się uznawać zarazem za podstawowy wyznacznik motywu dla realnego działania na rzecz jego urzeczywistnienia. Pozwala mu to na – jak się wydaje – zakwalifikowanie prawno-politycznych ideałów jako idei regulatywnych. Podstawę do takiego ujęcia stwarza już samo pojęcie sądu teleologicznego oparte na transcendentnej idei celowości oraz jednoznaczne określenie teleologicznej zasady władzy sądenia jako zasady regulatywnej¹⁹.

¹⁹ Większość prac poświęconych kantowskiej filozofii historii jako zagadnienie centralne stawia właśnie problem interpretacji. Sprowadza się on do pytania o możliwość pogodzenia historiozofii z filozofią transcendentną. Można – jak się wydaje – główne propozycje interpretacyjne podzielić na dwie grupy. Pierwszą charakteryzuje ujawnienie niewspółmierności między systemem transcendentnym a filozofią historii i preferowanie w związku z tym badania historiozofii Kanta albo jako samodzielnie funkcjonującej całości, albo na tle myśli historiozoficznej XVIII wieku. Do tego typu interpretacji można zaliczyć: propozycję A. Gallingera (*Kants Geschichts- und Staatsphilosophie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 1956, Heft 2), który umieszcza filozofię historii Kanta w obszarze jedynie moralno-antropologicznym; F. Menzera (*Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Berlin 1911), który ujawniające się w historiozofii kantowskiej niekonsekwencje tłumaczy zmianą zdania w trakcie rozwoju intelektualnego; R. G. Collingwooda (*The Idea of History*, Oxford 1946) przedstawiającego historiozofię Kanta w duchu oświeceniowego naturalizmu; F. Medicusa (*Kants Philosophie der Geschichte*, „Kant-Studien”, 1902, Bd. 7, Heft 2-3) ograniczającego się do dosłownego odczytania tekstów historiozoficznych Kanta; M. Foucault (*Aufklärung i rewolucja*, „Colloquia Communia”, 1986, nr 4-5), który opowiada się za poglądem, że filozofia krytyczna Kanta to jedna tradycja, filozofia historii zaś to druga.

Drugi sposób interpretacji zakłada, że kantowska filozofia historii jest wynikiem krytycyzmu lub rozwiązaniem jego problemów, albo że jest w swej strukturze homologiczna z myślą teoretyczną. Tu można zaliczyć: propozycję E. L. Fackenheim (*Kant's Concept of History*, „Kant-Studien”, 1956-7, Heft 3), który jednak konstrukcję historiozoficzną Kanta uznaje za nieudaną; R. Schmitza (*Kant und Problem der Geschichte*, Freiburg 1972), który bada filozofię historii Kanta wyraźnie uwypuklając w niej aspekt teoretyczny i praktyczny; J. Lacroix (*Historia a tajemnica*, Warszawa 1966) czyniącego podstawą interpretacji, oprócz wątku teleologicznego, kategorię „wszechcałości”; N. Hinskego (*Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Freiburg 1980) podkreślającego jedność filozofii historii z kantowską filozofią praktyczną i uznającego za istotną jej więź z antropologią; K. Weyanda (*Kants Geschichtsphilosophie*, Köln 1963) wydobywającego niezharmonizowanie historiozofii z systemem, umieszczającego go w pobliżu *Krytyki władzy sądenia*; H. Samera (*Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, München 1967), który przez pryzmat historiozoficznej idei nazwanej „drogą do pokoju” bada całą filozofię Kanta; F. Kaulbacha (*Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant*, „Kant-Studien”, 1965, Bd. 56,

Istotę i charakter sądów teleologicznych służących do wyjaśniania i opisu procesu historycznego ujawnia już w pełni antynomia specyficzna dla ujęcia, przez władzę sądenia, przyrody jako całości. Sądy teleologiczne powinny być sterowane maksymami „refleksyjnej władzy sądenia”. Jednakże w swym zewnętrznym wyrazie „refleksja”, zgodnie z transcendentalną zasadą celowości, dotycząc „przypadkowej jedności praw szczegółowych”, prowadzi do antynomii. Ma ona miejsce wtedy, gdy władza sądenia poddana jest jednocześnie dwom sprzecznym maksymom. „Pierwszą maksymą władzy sądenia jest teza: wszelkie wytwarzanie rzeczy materialnych i ich form musi być uważane za możliwe podług li tylko mechanicznych praw. Drugą maksymą jest antyteza: niektóre wytwory materialnej przyrody nie mogą być uważane za możliwe podług li tylko mechanicznych praw (wydanie o nich sądu wymaga zupełnie innego prawa przyczynowości, a mianowicie prawa przyczyn celowych)”²⁰. Zdaniem Kanta jednak, maksymy władzy sądenia jako właśnie „refleksyjnej władzy sądenia” nie wykluczają się wzajemnie, a wręcz przeciwnie, uzupełniają się. A jako maksymy „refleksyjnej władzy sądenia” są ponadto maksymami regulatywnymi. Kant dopuszcza więc taką możliwość, że być może w – nieznannej wprawdzie – wewnętrznej podstawie przyrody teleologiczny i mechaniczny sposób jej tłumaczenia łączy się w jednej zasadzie wyjaśniania.

Kant podkreśla przy tym, że do teleologicznego ujęcia przyrody ostatecznie – mimo że wskazuje na to także istnienie bytów organicznych, wewnętrzna celowość ich budowy, jak też fakt, że nie można wytworzyć ich technicznie – skłania zawsze potrzeba ładu moralnego, czyli możliwość takiego pomyślenia przyrody, by prawidłowość jej formy zgadzała się przynajmniej z możliwością celów, które zgodnie z regułami wolności mają być w niej urzeczywistnione. Kant dopuszcza więc oddziaływanie między przyrodą a wolnością – ale przyrodą jako zjawiskiem i raczej skutkami wolności jako zjawiskami. Czyli podmiot jako zjawisko oddziałuje na inne zjawiska. Ale zawsze ostatecznie człowiek jest celem końcowym przyrody

Heft 3-4) twierdzącego, że kantowska nauka o historycznym procesie wyjaśnia się w rozpatrzeniu teoretycznych podstaw historii jako nauki; L. Landgrebego (*Die Geschichte im Denken Kants*, w: tenże, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh 1954) próbującego obalić pogląd, że Kant w filozofii dziejów pozostał na gruncie Oświecenia; G. Lehmana (*System und Geschichte in Kants Philosophie*, w: tenże, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969), który twierdzi, że u Kanta mamy do czynienia z założeniem istnienia racjonalnych podstaw historii – historia jako system racjonalny (*Vernunftsystem*); H. Riedla (*Historie oder Geschichte?: Sprachkritik und Begriffsbildung in Kants Theorie der historischen Erkenntnis*, w: *Vernunftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Berlin – New York 1978) podejmującego próbę stworzenia „krytycznej filozofii dziejów”; K. Borriesa (*Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre der Kritizismus*, Leipzig 1928), który filozofię krytyczną Kanta wiąże bezpośrednio z jego myślą społeczno-polityczną. Oczywiście problem możliwości aksjologicznej interpretacji z punktu widzenia kategorii celowości, a tym samym możliwości sądu teleologicznego sytuuje się w drugiej grupie wymienionych sposobów rozumienia naczelnej dla historiozofii Kanta kwestii.

²⁰ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, wyd. cyt., s. 353-354.

i tylko w odniesieniu do niego przyroda stanowi uporządkowany system celów i nabiera sensu dla swego istnienia. Człowiek jako istota moralna może więc być jej ostatecznym celem i wnosić w nią ład moralny i to właśnie powinien wyrażać teleologiczny opis przyrody. Powyższy kontekst jest zarazem podstawą założenia, które Kant czyni i wykorzystuje wprost np. przy pojęciu oświecenia, czy przy uzasadnieniu sensu istnienia idei wiecznego pokoju (polityka oparta na moralności jako dalszy ciąg polityki naturalnej²¹), założenia głoszącego, że natura w człowieku działa w kierunku tego samego celu, co moralność²².

Maksymy „refleksyjnej władzy sądenia” jako maksymy regulatywne decydując o racjach użycia sądu teleologicznego wyznaczają zarazem granice dla prawomocnego działania „determinującej władzy sądenia”. W odniesieniu do dziejów ludzkich oznacza to, że ich teoretyczny opis – historia jako wiedza, nauka – nie jest możliwy. Dlatego typowe dla Kanta okazuje się ujęcie jej jako wartościowania, którego podstawą jest podmiot transcendentálny jako nie tylko bezpośredni twórca subiektywnego świata, ale także jego jedyny prawodawca. Władza sądenia nie konstytuuje więc wiedzy, lecz jest jedynie władzą wartościującą. Jest tą władzą, która odwołując się do formuły prawa moralnego, ustanawia za pomocą idei regulatywnych związek teleologiczny, obcy na gruncie rozumu teoretycznego. Przy czym teleologiczny sposób tłumaczenia zjawisk historycznych bynajmniej nie likwiduje możliwości innego (np. przyczynowo – skutkowego) ich wyjaśniania, ale zawsze odsyła do idei celowości zgodnej z zasadami rozumu praktycznego. Na poziomie zdarzeń prawno-politycznych wyrażają ją ideały porządku prawno-politycznego państwa i „całości kosmopolitycznej”, ale ostatecznym odniesieniem dla dziejów człowieka na ziemi jest zawsze cel ostateczny, człowiek jako podmiot moralny, czyli cel leżący poza historią.

Warta odnotowania jest też swoistość idei celowości w zestawieniu z „ideami rozumu”, które wykraczając niejako z istoty swej poza granice poznania, mogą rościć sobie upoważnienie jedynie do ważności podmiotowej, niemniej jednak zarazem ogólnej i koniecznej. Powodowane to jest już samym charakterem rozumu praktycznego. Umożliwia on odczucie absolutnej wolności, jednocześnie zmierza ku temu, co bezwarunkowe. Rozum praktyczny jako władza poznawcza ma możliwość posługiwania się „przyczynowością przez wolność”. Jest to swoisty rodzaj konieczności, którą jako konieczność moralną najpełniej wyraża formuła powinności moralnej. Jest to wręcz sama właściwość rozumu praktycznego, który prawa

²¹ Por. uwagi Habermasa o dwóch wersjach filozofii politycznej Kanta (działania polityczne naturalne oraz działania polityczne oparte na moralności); J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied und Berlin 1974, s. 127-144.

²² Zdaniem Kosellecka główny cel kantowskiej filozofii dziejów sprowadzał się właściwie do przekształcenia ukrytego planu natury jako nieograniczonego postępu w świadomy plan rozumnych ludzi. Zob. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979, s. 267.

moralne przedstawia jako nakazy, a zgodne z nimi czyny jako obowiązki. Wolność w takim kontekście stanowi formalny warunek świata intelligibilnego. Z punktu widzenia rozumu teoretycznego jest wprawdzie pojęciem wykraczającym poza prawomocne granice poznania, ale zarazem – z punktu widzenia rozumu praktycznego – służącym za powszechną zasadę regulatywną w sferze moralności (mimo że skutki fizyczne działań są zupełnie przypadkowe).

Fakt spełniania przez „idee rozumu” funkcji zasad regulatywnych wynika przede wszystkim z tego, że w doświadczeniu nie może być im dany żaden przedmiot. Inaczej jest z ideą celowości. Idea celowości dotyczy właśnie tego, co dane w doświadczeniu (cel odnosi się do przyrody). Zasadnicza jednak różnica między tymi ideami, zdaniem Kanta, zawiera się w „tym, że idea, o której mowa, nie jest zasadą rozumową dla użytku intelektu, lecz dla władzy sądzenia, tzn. li tylko dla stosowania intelektu w ogóle do możliwych przedmiotów doświadczenia – a mianowicie tam, gdzie sąd nie może być sądem determinującym, lecz jedynie refleksyjnym, gdzie zatem przedmiot może być wprawdzie dany w doświadczeniu, ale nie można o nim wydać zgodnie z ideą określonego (a tym bardziej – całkowicie adekwatnego) sądu, lecz można tylko snuć o nim pewne refleksje. Różnica ta dotyczy więc pewnej swoistej właściwości naszego (ludzkiego) intelektu w odniesieniu do władzy sądzenia, w refleksji tej władzy nad przedmiotami przyrody”²³.

Idea celowości ma więc znaczenie jedynie podmiotowe, przy czym w odniesieniu do historii ludzkiej umożliwia ona nie tylko ocenę dziejów ludzkich z punktu widzenia ideału zbiorowego, ku któremu powinna zmierzać cała ludzkość, ocenę ich kierunku i postępu, ale także – przy założeniu, że ideały prawno-polityczne dają się ująć jako idee regulatywne w wymiarze dziejowym, mimo że są z teoriopoznawczego punktu widzenia jedynie podmiotowymi warunkami refleksji – w jakimś stopniu determinuje faktyczny przebieg wydarzeń dziejowych (namacalnym przykładem owej stymulacji działań w płaszczyźnie praktyczno-historycznej może być np. chociażby fakt rewolucji jako „postępującego oświecenia umysłu”).

Sąd teleologiczny w odniesieniu do dziejów ludzkich nie ma i nie może mieć znaczenia przedmiotowego. Przysługuje mu jedynie ważność podmiotowa. Nie można więc podać dla niego uzasadnienia ontologicznego. Mimo to jednak, przy jego formułowaniu i wydawaniu konieczne jest uwzględnianie danych doświadczenia, przysługuje mu więc pewna forma obiektywności, jest w jakimś zakresie sądem ważnym jednak obiektywnie. Przy czym teoriopoznawczą podstawą owej obiektywności jest myślenie wg zasady „jak gdyby” (*als ob*). Najpełniej ujawnia ją już samo pojęcie celowości, które jako nieodzowne dla władzy sądzenia, będąc wprawdzie subiektywną zasadą rozumu dla władzy sądzenia, jako zasada regula-

²³ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, wyd. cyt., s. 383-384

tywna (nie konstytutywna) okazuje się tak samo koniecznie ważna, „jak gdyby” była ona zasadą obiektywną.

Jako podstawa interpretacji procesu historycznego pozwala ona przede wszystkim na nadanie i wyartykułowanie jego sensu, przy czym nadanie sensu dziejom ludzkim ma miejsce jedynie przy filozoficznym ich ujęciu, tylko z punktu widzenia ogólnej zasady jako podstawy „refleksji” o historii. Refleksja ta nie mieści się wprawdzie w obrębie nauki – na pytanie o sens nie jest w stanie udzielić odpowiedzi nawet taka dziedzina wiedzy, jak prawo, mimo że „fakultet prawny”, mając na celu doskonalenie prawa, musi np. zakładać istnienie w dziejach ludzkich postępu – ale może być problemem filozoficznym, i to takim, który zakłada u swojej podstawy podejście krytyczne. Kant przy tym jest w pełni świadom niebezpieczeństw, jakie grożą przy niekrytycznym rozważaniu tego zagadnienia. Można np. przy niekrytycznym podejściu – jako że z pytaniem o sens dziejów ludzkich jest ściśle związane pytanie o ich przyszłość – popaść po prostu w ton proroczy²⁴. Odpowiedzialne przewidywanie przyszłości, przewidywanie *a priori*, jest natomiast możliwe tylko wtedy, gdy przewidujący sam robi to, co przewiduje. Przyszłość nabiera wtedy znaczenia praktycznego. Dzięki celowi, dążenie w kierunku przyszłości człowiek może uznać za swój obowiązek, zdając sobie zarazem przede wszystkim sprawę z tego, że nie jest to tylko marzenie. I tak np. wiecznego pokoju między państwami nie można przepowiedzieć w sposób teoretyczny, ale w aspekcie praktycznym daje się on wyznaczyć, a dążenie do niego można uczynić wręcz obowiązkiem.

²⁴ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*, w: Immanuel Kants Werke, Bd. VII, Berlin 1922, hrsg. E. Cassirer, s. 393 i n. Kant ostrzegając przed „przepowiadającymi” przyszłość koncepcjami dziejów, określa je jako „moralische Terrorismus”, „Eudämonismus” (lub „Chialismus”) oraz „Abderitismus”.