

MIROSLAW ŻELAZNY

Ugruntowanie metafizyki obyczajów

Tłumaczenie tytułu rozprawy Kanta – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* jako *Uzasadnienie metafizyki moralności* było nieporozumieniem. Po pierwsze: niemieckie słowo *Grund* wcale nie oznacza zasady. Ten ostatni polski termin filozoficzny można byłoby przekładać na język Kanta używając słów: *Prinzip*, *Satz* – tu nasuwa się cała gama możliwości. O które więc tłumaczowi chodzi? I jak w takim razie należałoby tłumaczyć bardzo ważne w filozofii Kanta pojęcie *Grundsatz*, czyli zasada podstawowa?¹

Po drugie: owo *der Sitten* użyte jest w dopełnieniu liczby mnogiej. Chodzi więc o liczne moralności, a polski przekład mnogości tej nie oddaje.

Już z pierwszej strony dziełka wynika, że słów *Moral* oraz *Sitten* nie można ot tak po prostu utożsamiać. Pisze się tu, że *die Metaphysik der Sitten* podobnie jak metafizyka przyrody (żadnej trzeciej nie ma) składać musi się z dwóch części.

Metafizyka przyrody to dla Kanta po prostu bardzo szeroko pojęte przyrodoznawstwo, (gdyż uważa on, że metafizykę można uprawiać tylko jako naukę). Jedną jego część tworzy wiedza o podstawach *a posteriori*, będąca uogólnieniem doświadczenia empirycznego. Była ona nam dana od zarania dziejów ludzkiego rodzaju i do dziś dla większości ludzi stanowi podstawowe źródło wiedzy o otaczającym ich świecie. Składa się na nią oczywistość ta-

¹ Jest to taka zasada, która sama z niczego nie wynika, a z której wynika wszystko inne, np.: dla estetyki transcendentalnej, że zjawiska występują w dwóch formach naoczności, w logice zasada jedności systemu apercepcji, w filozofii praktycznej formuła imperatywu kategorycznego.

kich faktów, jak na przykład: podrzucony do góry kamień za chwilę spadnie. Na pewnym etapie rozwoju ludzkości konieczność zaistnienia określonych zjawisk fizycznych zaczęto jednak wyjaśniać w sposób czysto rozumowy. Powstała geometria, fizyka teoretyczna, wreszcie Newton stworzył swą mechanikę. Metafizyka przyrody to nauka, która w swym rzeczywistym (konstytutywnym) użyciu łączy część czysto rozumową (prawa fizyki) z częścią empiryczną (doświadczenie zjawisk fizycznych). Każdą naukę zdaniem Kanta (podobnie jak potem np. Poppera) cechuje konieczność pozornego, czyli regulatywnego użycia rozumu. Łączy się ono z wprowadzeniem do treści wiedzy konstytutywnej idei regulatywnych, czyli pojęć, które nie dadzą się odnieść do żadnych przedmiotów poznania empirycznego, a które jednak okazują się konieczne, bo potrzebuje ich sama istota procesu poznawczego. Jest to konieczność transcendentna, wyraźnie odróżniana od empirycznej lub intelektualnej, stanowiących podstawowe elementy konstytutywnego użycia rozumu.

Zdaniem Kanta możliwe są tylko dwa rodzaje metafizyki: przyrody oraz obyczajów. Słowo metafizyka znaczy tu: konstytutywna wiedza składająca się z dwu części: czysto rozumowej i empirycznej, uwzględniająca konieczność, by czasami rozumu używać w sposób regulatywny, to znaczy przy wprowadzeniu idei transcendentnych (jak: dusza, wszechświat, przyroda), których treści nie da się zweryfikować poprzez odniesienie do jakiejś konkretnej rzeczy ze sfery doświadczenia. Wiedza używająca jako pojęć idei regulatywnych jest wiedzą pozorną, lecz nie chodzi tu ani o pozór empiryczny (typu: wiosło zanurzone w wodzie łamie się), ani logiczny (Achilles nie dogoni żółwia), lecz transcendentny (nie jest możliwe, by złożone zjawiska przyrody powstawały przypadkiem, u ich podstaw musi tkwić transcendentna przyczyna celowa).

Dla Kanta słowo metafizyka znaczy więc tyle, co nauka. Jasno zostało to wypowiedziane w tytule dziełka *Prolegomena do wszelkiej metafizyki, która w przyszłości będzie mogła wystąpić jako nauka*. Wszelkie próby interpretowania metafizyki jako domniemanej wiedzy zajmującej się „ocieractwem” o rzecz samą w sobie (niby niepoznawalną, a jednak...) nie dotyczą już myśli Kantowskiej. Taka romantyczna wizja widoczna na przykład u Schopenhauera była literze *Krytyki czystego rozumu* obca.

W pierwszym zdaniu *Przedmowy do Grundlegund der Metaphysik der Sitten* czytamy, że starożytna filozofia grecka dzieliła się na trzy nauki: fizykę, etykę (*Ethik*) i logikę. W systemie Kanta logiką zajmowała się oczywiście *Krytyka czystego rozumu*. Naukę tę filozof podzielił na analitykę i dialektykę.

Dwie pozostałe nauki, fizyka i etyka, w odróżnieniu od logiki, mają swą część empiryczną, która poddana prawodawstwu rozumu tworzy albo metafizykę przyrody, albo metafizykę obyczajów.

Dla Kanta wyróżnikiem bycia człowiekiem staje się zdolność życia zgodnie z dyktatem rozumu, a nie tylko determinujących praw przyrody. Bycie człowiekiem, jako przedstawicielem ludzkiego rodzaju, oznacza więc w pierwotnej fazie zdolność ograniczenia swej samowoli dyktatem obyczajów (*Sitten*). Obyczaje wyznawane zgodnie z racjami *a posteriori* nie muszą być przy tym wcale dobre, ani z punktu widzenia rozumowego (*a priorycznego*) prawa moralnego, ani nawet z punktu widzenia obyczajowości panującej na wszystkich szczeblach rozwoju ludzkiego rodzaju. W różnych kulturach zasady obyczajowości o proveniencji empirycznej były często zupełnie odmienne: raz na przykład nakazywały opiekować się rozbitekami z morskich katastrof, innym razem obrabowywać ich i brać do niewoli.

Ale oto na pewnym etapie rozwoju ludzkości pojawiają się prawa (mnogich) obyczajowości (*die Setze der Sitten*), które każą poddać ową będącą efektem sądów *a posteriori* obyczajowość władzy logicznego rozumu. Czas już zatem, powiada Kant, by stworzyć metafizykę obyczajowości. Jej część empiryczną stanowić będzie nauka zwana antropologią, a więc empiryczna nauka dotycząca konkretnych obyczajów. Słowo antropologia można tu, zgodnie z jego źródłowym sensem, rozumieć jako szeroko pojętą humanistykę, bo nie chodzi przecież o antropologię w takim na przykład znaczeniu, jakie w XX wieku wprowadził Scheler.

Zdaniem Kanta pierwszą praktyczną konsekwencją rozumności, jako podstawowego wyznacznika bycia człowiekiem, stało się życie zgodne z prawami obyczajowości. Podział wszelkich nauk, posiadających swą część empiryczną, na nauki o przyrodzie oraz na nauki o obyczajach faktycznie odpowiada więc naszemu oddzieleniu tak zwanych nauk ścisłych (o zastosowaniu empirycznym) od humanistycznych (których część empiryczną stanowi antropologia pragmatyczna). Tylko że Kantowi nie spodobałyby się terminy: nauki ścisłe i nie-ścisłe. Każda nauka, twierdzi, powinna być w maksymalnym stopniu ścisła, obojętne, czy odnosi się ona do praw dyktatu przyrody, czy ludzkiej wolności. Logika bowiem, podobnie jak czysta matematyka i to nauki empirycznie neutralne, dające się zastosować zarówno przy wyjaśnianiu świata przyrody, jak i tego, który stworzyli ludzie.

Na pewnym etapie rozwoju ludzkiego rodzaju pragmatyczna wiedza o zjawiskach fizycznych poddana została czysto rozumowemu prawodawstwu mechaniki Newtona, co do której Kant sądzi, że w dziedzinie wiedzy doty-

czącej oddziaływania na siebie zjawisk materialnych zawiera prawa graniczne. Oczywiście już w XVIII wieku znane były liczne nauki składające się na fizykę: mechanika, optyka itp. Łączyły one w sobie swą część empiryczną oraz tę drugą, zawierającą czyste prawa rozumowe.

Kant sądzi, że oto nadszedł czas, by stworzyć jedną, globalną naukę o przyrodzie, zwaną metafizyką przyrody, obejmującą wszystkie tworzące ją nauki szczegółowe. Było to zadanie dające się porównać chyba tylko z Einsteinowskim poszukiwaniem jednolitej teorii pola i z całą pewnością równie beznadziejne. Obaj fizycy (bo Kant fizykiem był świetnym) stracili na tego typu wysiłki całe życie.

Punkt wyjścia Kantowskiej metafizyki przyrody prezentowany jest w dziele *Metafizyczne podstawy wstępne nauk o przyrodzie*. Zwróćmy uwagę: nauk w liczbie mnogiej, to ważne. Sama na przykład optyka nie może stworzyć metafizyki przyrody, może tylko stać się jej częścią. W dziele tym zwrócono uwagę na podstawowe zasady czystego przyrodoznawstwa rozumowego. Aby uzyskać jednolitą naukę, która zasługiwałaby na miano metafizyki przyrody, należało teraz prześledzić mechanizmy łączące te czysto rozumowe podstawy z empiryczną częścią przyrodoznawstwa, czyli z fizyką. Efekty gigantycznej pracy rekonstruującej te związki miały być zawarte w nigdy nie ukończonej rozprawie *Przejście od metafizycznych podstaw wstępnych przyrodoznawstwa do fizyki*, której później Adickes nada niezbyt fortunny tytuł *Opus Postumum*.

Wróćmy do pierwszej strony *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kant pisze tu, że dojrzał już również czas do stworzenia ogólnej metafizyki obyczajów, w liczbie mnogiej, bo tak należałoby dokładnie tłumaczyć frazę *die Metaphysik der Sitten*. W świecie ludzkim jest ich wiele, podobnie jak wiele może być szczegółowych nauk badających świat przyrody. Empiryczną część tej metafizyki stanowić ma antropologia pragmatyczna, czyli po prostu pragmatyczna humanistyka. Zanim się ona narodziła, ale również po jej narodzeniu, jak również po odkryciu rozumowego prawa moralnego, człowiek, zadający sobie pytania o sens swego ludzkiego świata określanego przez przyczynę wolności, odwoływał się do tak zwanej popularnej mądrości świata (*die Weltweisheit*). Czyny dyktowane przez tę uzyskiwaną *a posteriori* mądrość mogły być dobre i chwalebne, lecz nie mógł im przysługiwać status dobrych moralnie.

By taki status wchodził w grę, konieczne było pojawienie się czysto rozumowego **prawodawstwa moralnego**, i tu trzeba odróżnić dwa terminy: *Moral*, który przełożymy jako moralność i *Sitte*, który oddamy jako obyczaj.

Schemat, zgodnie z którym funkcjonuje metafizyka obyczajów, wygląda więc następująco:

Filozofię, dotyczącą czysto rozumowej części metafizyki obyczajów nazywa Kant filozofią moralną. Zawarte w niej prawo (imperatyw kategoryczny) ważny jest nie ze względu na jakieś rzeczy obserwowane empirycznie, wydarzenia itp., lecz sam przez się. Jest on prawem rozumowym równie czystym, jak na przykład prawa mechaniki Newtona obowiązujące w przyrodoznawstwie. Empiryczną część tej metafizyki tworzy z kolei antropologia w aspekcie pragmatycznym – nauka dotycząca wszelkich przejawów tego, co można nazwać szeroko pojętym humanizmem: osobowym, społecznym, kulturowym, politycznym, artystycznym – lista musiałaby być długa. Obejmowałaby wszystkie dziedziny wiedzy dotyczące czegoś, co w formie bodźca zmysłowego wywiera wpływ na kształtowanie się wyborów dokonywanych przez ludzką wolność. Kant nigdy nie nosił się z zamiarem stworzenia takiej opisowej nauki, bo wiedział, że jest to równie niemożliwe, jak napisanie dzieła kumulującego wszelką możliwą empiryczną wiedzę przyrodoznawstwa. Przez lata prowadził natomiast wykłady z antologii pragmatycznej. Ich najbardziej znana wersja, zredagowana na podstawie notatek studentów, wydana była jeszcze za życia filozofa (została też przetłumaczona na język polski²), liczne pozostałe opracowano i opublikowano dopiero stosunkowo niedawno³.

Czym zaś miała być sama metafizyka obyczajów? Wyobraźmy sobie trójkąt. Kąty u podstawy tworzą dwie nauki, które wywierają wpływ na trzecią, zawartą w wierzchołku. Te dwie nauki u podstaw to oczywiście: czyste prawo moralne oraz wiedza dotycząca faktów empirycznych, którym podlega podmiot dokonujący wolnego (mniej lub bardziej) wyboru. Metafizyka obyczajów ma być nauką, która na zasadzie dialektycznej syntezy łączy sprzeczności tezy i antytezy rysujące się pomiędzy czystym prawem moralnym a mądrością życiową, jaką dyktuje aktualna sytuacja przeżywana przez podmiot empirycznie.

Prawo moralne (*morale Recht*) to imperatyw kategoryczny zawarty w dwóch podstawowych formułach: „Postępuj tak, jakby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała stać się ogólnym prawem przyrody”⁴

² I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005.

³ I. Kant, *Gesammelte Schriften*, t. 25: *Vorlesungen über Anthropologie*, oprac. R. Brandt, W. Stark, Berlin 1997.

⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1958, s. 50.

oraz: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu nigdy tylko jako środka”⁵.

Doświadczenia empiryczne to oczywiste fakty, które występują w otaczającym podmiot świecie. Metafizyka obyczajów musi stworzyć takie prawa, które nie będą:

- ani wyłącznie czyste jak imperatyw kategoryczny, czyli prawo moralne (*immoralische Recht*),
- ani wyłącznie wynikające z empirii, jak prawdy *aposteriorycznej* mądrości świata (*die Weltwiesenhheit*).

Są to prawa obyczajności⁶ (*die sittliche Gesetze*) zwane imperatywami hipotetycznymi. Zawsze muszą być one budowane w taki sposób, by dokonać zbalansowania czystego prawa moralnego (*die moralische Recht*), czyli imperatywu kategorycznego oraz mądrości świata, czyli doznawanych empirycznie uwarunkowań wynikających z sytuacji, w jakiej aktualnie znajduje się podmiot.

Tu trzeba wyjaśnić budzące już grozę nieporozumienie interpretacyjne, które na gruncie kultury polskiej z uporem godnym lepszej sprawy powielił sam Zygmunt Bauman. Głosi on: nie można uznać, że imperatyw kategoryczny Kanta jest kategoryczny, bo przyjmijmy na przykład jakąś kategoryczną zasadę (tu pada ta praktyczna zasada) i odnieśmy ją do warunków (tu podane zostają warunki, w których się ta zasada nie sprawdza).

Bauman nie zdaje sobie sprawy, że imperatyw kategoryczny (czyste prawo rozumowe z podstawy trójkąta) pełni tylko jedną funkcję: służy tworzeniu imperatywu hipotetycznego i dopiero ten może się odnosić do jakiejś konkretnej, doświadczanej empirycznie sytuacji. Że zaś w zależności od sytuacji doświadczalnych zmysłowo również imperatywy hipotetyczne mogą być różne, nawet skrajnie ze sobą sprzeczne, jest prawdą tak oczywistą, iż podejrzenie o jej nieznaną uczyłoby z Kanta idiotę.

Na ironię zakrawa zaś fakt, że analogiczne zarzuty można byłoby wytoczyć również wobec przyrodoznawstwa. Ktoś mógłby powiedzieć: Newton głosił, że każdemu działaniu towarzyszy przeciwdziałanie, równe co do wartości,

⁵ Tamże, s. 62.

⁶ W koncepcji Kanta nie rozróżnia się obyczajności i obyczajowości, gdyż zdaniem filozofa celem humanistyki (antropologii pragmatycznej) jest wytłumaczenie każdej sytuacji, aktualnej lub historycznej w aspekcie aksjologicznym (tak jak później u Hegla). Nauka dziejów, która tylko relacjonuje, albo jakaś empiryczna etnologia lub etnografia, byłyby dla niego tylko naukami relacjonującymi, czyli połowicznymi.

ale przeciwnie skierowane. A to nieprawda. Bo przecież w otaczającym nas świecie nigdy nie mamy do czynienia z sytuacją, na którą składa się działanie i przeciwdziałanie tylko dwóch sił, bez współdziałania innych. Zasada Newtona jest więc do niczego, gdyż nie ma takiego działania, które powodowałoby równe mu przeciwdziałanie. Albo jeszcze prościej. Matematyka zakłada, że dwie połowy są sobie równe, a to nieprawda, bo w świecie empirycznym nie ma w ogóle dwu równych sobie rzeczy. Precz z matematyką!⁷

Jeżeli można kontynuować tę alegorię: nie ma inżyniera, który nie uznawałby jako modelowo czystej Newtonowskiej zasady działania i przeciwdziałania. Lecz każdy inżynier wie, że zasada ta służy jedynie do ogólnego określenia zasad praktycznych, używanych na przykład przy budowie mostu. Zasady te, w zależności od sytuacji empirycznych mogą się między sobą bardzo różnić, nie przecząc przecież prawom mechaniki Newtona, która w zastosowaniu do wyjaśnienia przytłaczającej większości zjawisk otaczającego nas świata okazuje się, jako czyste prawo, całkowicie zadowolająca. Czyste rozumowe prawa mechaniki Newtona można byłoby więc uznać za analogiczne do występującego w etyce imperatywu kategorycznego, a zasady, które inżynierowie opracowali dla potrzeb budowy tego oto konkretnego mostu, do imperatywów hipotetycznych.

I tak należy rozumieć pierwszą formułę imperatywu kategorycznego: prawom obyczajowości (imperatywom hipotetycznym) należy stawiać równie wysokie wymagania, jak prawom przyrody. „Na oko”, bez odwoływania się do praw fizyki można budować kładkę przez rzeczkę, ale nie most przez Wisłę. Analogicznie, kierując się samą tylko naturalną mądrością życia, można pewnie dobrze ułożyć sobie relacje rodzinne, może nawet życie plemienne, ale w ten sposób nie da się określić zasad obyczajowości (dotyczących cnoty i prawa), mocą których może funkcjonować jakaś większa i bardziej złożona społeczność, na przykład państwo epoki Oświecenia. Tu prawo musi być uznane za wartość samą w sobie, probierz, do którego w jak najdoskonalszy

⁷ W *Krytyce praktycznego rozumu* czytamy: „A ponieważ wszelkie podstawy określające wolę z wyjątkiem jednego tylko czystego prawa rozumowego (prawa moralnego) są bez wyjątku empiryczne, podpadają więc jako takie pod zasadę szczęśliwości, dlatego należy je wszystkie razem wyłączyć z najwyższej podstawowej zasady moralności i nigdy jako warunku do niej nie wcielać. Zniosłoby to bowiem wszelką wartość moralności, podobnie jak empiryczna domieszka do zasad geometrycznych zniosłaby wszelką oczywistość matematyczną, czyli to, co (według Platona) jest najdoskonalsze w matematyce i co przewyższa nawet wszelki z niej pożytek”. I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 3, Toruń 2011, s. 39 [paginacji wg Akademie-Ausgabe].

sposób należy dopasowywać wszelkie sytuacje wynikające z określenia naszej wolności.

Nie wiem, na jakiej podstawie określa się Kanta mianem formalisty moralnego. Nie wiem też jak możliwe jest żywienie przeświadczenia, że filozof głosił imperatyw kategoryczny głoszący: co ja lubię, musi lubić każdy. Tę ostatnią tezę znalazłem w kiczowatej i makabrycznie głupiej książeczce dla dzieci Johana T. Williama *Kubuś Puchatek i filozofowie* (Poznań 1996). Często też tego typu zarzuty pod adresem Kanta słyszę na przeróżnych konferencjach naukowych. Ich twórcy na ogół zniekształcają formułę imperatywu, zapominając o słowie „przyroda”. Wydaje im się, że zasada o której mówi imperatyw kategoryczny to sam ten imperatyw utożsamiający się z sobą i roszczący sobie prawo do bezpośredniego użycia empirycznego. **Tymczasem i m p e r a t y w k a t e g o r y c z n y p o w i a d a j e d y n i e, że należy postępować tak, jak gdyby i m p e r a t y w h i p o t e t y c z n y twojego postępowania miał być zasadą powszechnego prawodawstwa.** Hipotetyczny, czyli odnoszący się do tej oto konkretnej sytuacji doświadczenia i niewykluczone, że już nigdy więcej do żadnej innej.

By tak skrytykować biednego Kanta, najlepiej jednak przemilczeć fakt, że pierwsza formuła imperatywu kategorycznego w żadnym wypadku nie może być stosowana przy pominięciu drugiej. A ta odnosi się już immanentnie do świata metafizyki obyczajów, bez podpierania się analogią świata przyrody, w którym nie obowiązują kryteria dobra i zła.

Druga formuła mówi zaś – właśnie – o idei *Menschheit*. Ten niemiecki termin ma dwa znaczenia, z których jedno wybiera się zależnie od kontekstu. Najczęściej rozumie się przez nie „ludzkość” w znaczeniu, jakie Kant nadaje słowom: rodzaj ludzki. Nie można jednak przy tym spuszczać z oka również drugiego znaczenia, które brzmi: człowieczeństwo.

Pierwsza formuła imperatywu kategorycznego nawiązywała do królestwa celów zwanego „królestwem przyrody”. W oryginale brzmi to *Reich des Natur*, co należałoby tłumaczyć jako: rzesza przyrody. Cóż zaś w czasach, gdy Kant pisał *Grundlegung* oznaczało pojęcie „rzesza”? Otóż twór polityczny, którego suweren nosił tytuł cesarza i uznawany był za zwierzchnika wszystkich podlegających mu: królestw, księstw, elektoratów, hrabstw, wolnych miast, wolnych majątków rycerskich. W niemczyźnie terminu „rzesza” używa się dziś tylko na określenie dwu państw: Francji, nazywanej *Frankreich*, co wiąże się z tradycją Karola Wielkiego uważającego się za spadkobiercę cesarzy rzymskich oraz Austrii, której nazwa *Österreich* przypomina, iż jej władcy nosili nominalnie tytuł suwerena Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu

Niemieckiego. W czasach Kanta cesarstwo to wciąż istniało, zlikwidował je dopiero Napoleon w roku 1804, czyli w roku śmierci Kanta.

Twór, jakim była rzesza w swych idealnych, nigdy nie spełnionych założeniach, stanowić miał związek za pośrednictwem nadrzędnego prawa praw wszystkich swych organów, to znaczy wymienionych powyżej podmiotów politycznych.

Zdaniem Kanta w podobny sposób można było sobie tłumaczyć funkcjonowanie świata przyrody. Obowiązują tu dwa rodzaje przeplatających się związków pomiędzy obiektami. Pierwszy to związki typu mechanicznego: coś z czymś połączone jest na mocy siły zewnętrznej, połączenie to zaś również może być celowe tylko z punktu widzenia jakiejś zewnętrznej celowości. Drugi to związki organiczne: w każdym organizmie kolejne jego części, czyli komórki, tkanki, organy, części ciała są nie tylko środkiem do istnienia całości, ale zarazem teje całości celem. Każdy organ wykonuje na przykład pracę na rzecz organizmu, ale gdy ów organ znajdzie się w potrzebie, cały organizm stara się mu pomóc.

Konstytucja czystego rozumu sprawia, że tak jak podstawowymi pojęciami (*die Grundbegriffe*) poznania zmysłowego są pojęcia czystych form naoczności, tak podstawowym pojęciem krytyki czystego intelektu staje się pojęcie jedności systemu apercpcji. Choć więc nie jesteśmy w stanie dotrzeć do żadnego podmiotu, który moglibyśmy nazwać jednią świata, to pytanie o taką jednię jest konieczne. Ale nie jest to konieczność empiryczna, tylko transcendentalna (rozum kryje ją w samym sobie). Dlatego pojęcie domniemanej jedności świata przyrody nie może być pojęciem konstytutywnego użycia rozumu, lecz jedynie ideą regulatywną.

W królestwie, a ściślej rzeszy świata wolności, czyli świata człowieka, również obowiązuje owo transcendentalne podstawowe pojęcie łączenia się poszczególnych sfer w jednię, ale z zasadniczym wyjątkiem: związki typu mechanicznego, którym podlega materia nieożywiona, znajdują tu bardzo ograniczone zastosowanie.

Ideał I Rzeszy Narodu Niemieckiego polegał na tym, że Cesarz z Wiednia sprawował tu władzę co prawda najwyższą, ale nominalną. Raczej nie interweniował w podległą mu politykę wchodzących w skład Rzeszy podmiotów. Podmioty te, królestwa, księstwa itp. też powinny pozostawać ze sobą w takich relacjach, jak organy tworzące organizm, interweniują wzajemnie w swe życie tylko wówczas, gdy inny podmiot polityczny potrzebuje pomocy. Niestety, jak wiemy z historii, taki idealny stan nigdy nie zaistniał. Poszczególne państwa i księstwa toczyły pomiędzy sobą wojny, ba, potrafiły walczyć

z samym Cesarzem! A to już oznaczało rezygnację ze związku organicznego i zejście do poziomu mechanicznego przymusu, który jest przecież sprzeczny ze stanowiącą podstawy ludzkiego świata ideą wolności.

W Kantowskiej teleologii praktycznego rozumu pojawiają się więc dwa cele królestwa (rzeszy) wolności. Pierwszym jest idea ludzkości (ludzkiego rodzaju), drugim idea człowieczeństwa (osobowości jednostki). Drugą formułę imperatywu kategorycznego należałoby rozbić w języku polskim na dwie formy.

Pierwsza z nich brzmi: idei ludzkości, tak w sobie, jak w drugim człowieku, używaj zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka.

Jest to oczywista prawda, ale któż z nas jest w stanie odpowiadać bezpośrednio za całą ludzkość? Ci zaś, którym się takie cele roily, zawsze stawali wobec perspektywy, że myśląc o całej ludzkości nie byli w stanie ogarnąć wyobraźnią losu tworzących ową całość organów, których atomowymi formami stawali się pojedynczy ludzie.

I tu znów nasuwa się stara zasada: kto ratuje jednego człowieka czyni tak, jak gdyby ratował całą ludzkość. W perspektywie najbliższej nam formuły moralnej drugi zapis imperatywu kategorycznego powinien więc brzmieć:

Idei człowieczeństwa tak w sobie, jak i w drugim człowieku, używaj zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka.

Istota nakazów wynikających z imperatywu kategorycznego wygląda więc następująco:

1. Prawodawstwu twojego postępowania stawiaj równie wysokie wymagania jak te, które stawia się prawom przyrodoznawstwa.
2. W swej relacji do drugiego człowieka prawodawstwu, które każe ci w jego człowieczeństwie dostrzegać zawsze zarazem cel, nigdy tylko środek stawiaj takie wymagania, jakby chodziło przy tym o cel, jakim jest cała ludzkość.

Ostatecznym wnioskiem Kanta stanie się założenie podstawowej zasady jedności świata przyrody i świata wolności. Szersze rozwinięcie tego wątku znajdziemy jednak dopiero w *Krytyce władzy sądownictwa*.

Tu nasuwa się jednak pytanie: cóż ma być ostatecznym celem wysiłków podejmowanych przez człowieka: dążenie ku doskonałej ludzkości, czy też wychodowanie doskonałej osoby. W różnych pismach filozofa znajdujemy interpretacje rozwijające oba wątki. W *Krytyce praktycznego rozumu*, wraz z przyjęciem regulatywnej idei nieśmiertelności duszy, najwyższym celem wydaje się domniemana osobowa doskonałość, którą osiągniemy w zaświatach. Później w *Opus postumum* Kant wycofa się z tego stanowiska twierdząc,

że wierność prawu moralnemu byłaby koniecznością, nawet gdy nie miała nas za to oczekiwać żadna nagroda ani w tym, ani w żadnym innym świecie. Wątki uzasadniające konieczność pracy na rzecz poprawy ludzkiego rodzaju napotykaemy zaś zwłaszcza w drugiej części *Sporu fakultetów* oraz w słynnej rozprawie *Ku wieczystemu pokojowi*. Najbardziej zaś reprezentatywną dla królewieckiego filozofa, choć bardzo skąpą w treści rozprawą dotyczącą tych kwestii jest niewielki artykuł *Koniec wszystkich rzeczy*. Zawiera on właściwie deklarację wiary filozoficznej, że w całym ogromie stającej się na naszych oczach złożoności wszechrzeczy wysiłek człowieka poświęcony doskonaleniu swej własnej dobrej woli na pewno jest do czegoś potrzebny. W jakimś sensie mamy tu do czynienia z nawiązaniem do pozytywnych wątków krytyki kosmologiczno-teologicznego dowodu na istnienie Boga, który zdaniem Kanta nie był żadnym dowodem, choć można go uznać za objaw rozumnej wiary filozoficznej.



Istnieje takie powiedzenie: „zdjąć kajdany z nóg razem z butami”, świetnie pasujące do treści trzeciej części *Grundlegung*, poświęconej przejściu od metafizyki obyczajów do krytyki czystego praktycznego rozumu.

W krytyce czystego rozumu spekulatywnego, dającego się odnieść do praw natury, najlepiej nieożywionej, pojęcie wolności użyte jest w sensie regulatywnym. Prawo przyrody to takie prawo, które rozum skutecznie dyktuje fenomenom świata zewnętrznego. Będą nim na przykład zasady geometrii albo mechaniki Newtona. Celem naukowego przyrodoznawstwa staje się nie stwierdzenie, jakie coś jest, lecz jakie to coś z konieczności być musi. Przyrodoznawstwo zajmujące się prawami dotyczącymi przedmiotów uznawanych za nieożywione stara się więc wyznaczyć ciąg przyczyn zewnętrznych powodujących, iż musiało dojść do jakiegoś wydarzenia.

Sytuacja inaczej wygląda, gdy idzie o naukowe poznanie przedmiotów przyrody nieożywionej. Wyjaśnianie praw rządzących losem tych przedmiotów jest możliwe tylko jako efekt oddziaływania przyczyn zewnętrznych, na przykład jako efekt wzajemnego wpływu brył, którymi organizmy są w przestrzeni. Sposób, w jaki na żywe organizmy oddziałują substancje chemiczne podane z zewnątrz nazwałby Kant też przyczyną zewnętrzną. Ale pojęcia „wewnętrzny” i „zewnętrzny” mają tu sens symboliczny, a nie geometryczny. Przykładowo: ból własnej nerki, jako fenomen byłby

dla Kanta aktem percepcji zmysłu zewnętrznego, a nie wewnętrznego, bo przedmiotem zmysłu wewnętrznego może być tylko wyobrażenie, a nie żaden inny fenomen.

Tylko że w przypadku poznawania przedmiotów świata przyrody ożywionej wyjaśnienie prawidłowości rządzących losem tych przedmiotów nie jest tak proste, jak przy badaniu obiektów przyrody nieożywionej. Nie można powiedzieć, że życie to rodzaj mechanizmu, którym rządzą wyłącznie zewnętrzne oddziaływania czegoś na coś (jak w La Mettriego koncepcji człowieka-maszyny). W przypadku każdego fenomenu życia dostrzegamy, że jego los kształtuje nie tylko wpływ sił zewnętrznych (determinujących), ale również swoista przyczynowość wewnętrzna. Jej źródła nie można wyjaśnić poprzez odwołanie się do żadnych wpływów zewnętrznych i dlatego, już przy okazji rozwiązywania trzeciej antynomii czystego rozumu, nazwana została przyczynowością wolności.

Dla intelektu, użytego do konstytutywnego poznania przyrody, pojęcie wolności oznaczałoby tylko pojęcie negatywne, które nie da się włączyć w ciąg determinujących się od zewnątrz przyczyn i w efekcie nie może stać się pojęciem tworzonego przez ów intelekt przyrodoznawstwa. Nie zmienia to jednak faktu, że dla szeroko pojętego rozumu istnienie życia jako samorzutnej siły, zdolnej działać w zjawisku zwanym organizmem, niezależnie od determinującego wpływu przyczyn zewnętrznych, jest zupełnie oczywiste. Szukając władzy rozumu, dzięki której możliwe jest – powiedzmy dotarcie, bo trudno tu mówić o poznaniu konstytutywnym – do ewidentnie postrzeganej idei życia, jako rzeczy samorzutnej, odkryje Kant refleksyjną władzę sądzenia, będącą mostem pomiędzy rozumem spekulatywnym i praktycznym. Ale to dopiero w *Krytyce władzy sądzenia*, a na razie jesteśmy przy *Grundlegung*, którego trzecia część podejmuje karkołomne pytanie: czy rozum czysty może być praktyczny?

Oprócz świata zewnętrznego, na który składają się przedmioty przyrody nieożywionej i ożywionej, rozumowi dane jest doświadczenie jeszcze jednego królestwa. By użyć ulubionego zwrotu Jaspersa, jest to doświadczenie obecności samego siebie jako nieprzedmiotowości, która nigdy nie będzie dostępna dla żadnego spojrzenia z zewnątrz. I to właśnie w tej nieprzedmiotowości zapadają decyzje dotyczące mojego losu, które co prawda uwzględniają oddziaływanie na mój los przyczyn zewnętrznych, lecz wcale nie muszą mieć ostatecznie wpływu na rozwiązanie dylematu: co powinienem robić? Chodzi tu więc o różną od przyczynowości determinizmu zewnętrznego przyczynowość wolności.

Tym samym czystemu rozumowi zdjęto z nóg kajdany, które tu symbolizują spętanie determinizmem zewnętrznym. Na czym zaś polegało zdjęcie butów? Na tym, że pojęcie wolności, będące dla rozumu spekulatywnego tylko ograniczeniem pojęcia determinizmu, a więc posiadające wyłącznie znaczenie pojęcia negatywnego, nie bardzo może stać się przedmiotem konstytutywnego użycia rozumu. Ściślej mówiąc: wcale nim być nie może. Jak tu więc przejść od metafizyki obyczajów do krytyki czystego praktycznego rozumu?

Rozwiązanie, które w tym miejscu proponuje Kant, stanie się jedną z najbardziej kontrowersyjnych tez jego filozofii. W *Krytyce czystego rozumu* pojęcie rzeczy samej w sobie jest pojęciem czysto negatywnym. Oznacza ono konsekwencję twierdzenia: gdyby zadać pewne pytania, jakie narzuca nam rozum, kierując się potrzebami transcendentálnymi, a nie empirycznymi, to w ogóle nie wiadomo pod jakim adresem pytania te należałoby kierować. Nie mogą być one skierowane pod adresem metafizyki przyrody, która musi mieć swą część wywiedzioną z doświadczenia empirycznego. Z samej zaś logiki nie da się wywieść istnienia jakiegokolwiek rzeczy, bo bycie nie jest żadnym predykatem.

Pytanie więc na przykład: czym jest rzecz, będąca przedmiotem naszych postrzeżeń, niezależnie od tego, iż jest postrzegana, już samo przez się stwierdza, że wyłącznie przedmiotem, którego poza przestrzenią zapytywania nie ma sensu szukać. Jest to jakieś X, przedmiot pytania, któremu nie można przypisać żadnych predykatów. Istnieje na mocy transcendentálnej treści samego zapytywania, ale czy istnieje też jako przedmiot – tu można użyć tylko zwrotu transcendentny – tego oczywiście stwierdzić się nie da. Dlatego rzeczy same w sobie, rozważane w kontekście pytania o przedmioty konkretnych idei regulatywnych (duszy, świata, Boga) czasem nazywa Kant przedmiotami transcendentálnymi, to znaczy takimi, że podjęty w nich problem nie ma genezy empirycznej, lecz wynika z samej konstytucji czystego rozumu (chodzi tu to znaczenie pojęcia rozum przeciwstawne znaczeniu słowa intelekt). Ale w poznaniu czegokolwiek treść wiedzy o przymiotach rzeczy samej w sobie nie może odgrywać żadnej roli, bo treści takowej nie ma, a przynajmniej nigdy nie będzie nam dana.

Gdy idzie o przyczynowość wolności, Kant sądzi, że jej relacje do rzeczy samej w sobie należy rozpatrywać inaczej. Przyczynowość wolności jest. Mocą czego? Oczywiście nie oddziaływania zewnętrznego zjawisk przyrody. Jej przyczyna pozostaje więc nieznaną i poznać się nie da, bo poznać coś znaczy przecież dla Kanta tyle co: określić związki determinujące los tego czegoś.

Wolność zaś jest, ale jej przyczyny określić się nie da. Musi zatem wypływać z czegoś, co jest, choć jest niepoznawalne. Tym czymś staje się dla Kanta człowiek – *noumen*, czyli człowiek jako rzecz sama w sobie.

Ta dość naiwna deklaracja stała się, i po dziś dzień się staje natchnieniem wszystkich, którzy w doktrynie Kantowskiej doszukują się jakiejś transcendentnej tajemnicy, czyli wpływu „tamtejowości w tutejszości”, jak mawiał na swych wykładach Adam Sikora.

Tymczasem Kantowi bardzo prędko postawiono zarzut, że wyprowadzając prawo moralne z owej „tajemnicy wolności” naruszył zasady filozofii krytycznej. W efekcie filozof zaczął korygować swój system tak, by uzyskać rozwiązanie odwrotne, to znaczy z prawa moralnego starał się wyprowadzić konieczność istnienia wolności.

Celowi temu służyć miała nieukończona korekta *Krytyki czystego rozumu*, znana pod szumnym tytułem: drugie wydanie. Próby wywiedzenia faktu wolności z prawa moralnego znajdujemy też w *Krytyce praktycznego rozumu*. Ale sprzeczność dwu interpretacji: czy to wolność jest argumentem uzasadniającym prawo moralne, czy też prawo moralne jest argumentem uzasadniającym wolność, nie wynikała ani z pozoru empirycznego, ani logicznego, lecz dialektycznego. Ostateczne określenie związku pomiędzy spekulatywnym i praktycznym użyciem rozumu przyniesie dopiero odkrycie refleksyjnej władzy sądenia co nastąpi w ostatniej z Kantowskich *Krytyk*.

Abstract

The Groundwork of the Metaphysic of Morals

The article concerns one of the principal and most important motifs of Kantian practical philosophy, namely the perspective of determination of the grounds of the metaphysic of morals. As a starting point I take the explanation of terminological inaccuracies resulting from the conventions used in Polish translations of Kant's works. The next step leads to clearing the grossest misinterpretations and misunderstandings concerning the key ideas of Kantian practical philosophy. In the main part of the article I present the meaning of the conception of "grounding" of the metaphysic of morals for the whole Kant's philosophy (which is clearly seen when we compare the practical philosophy with his conception of the metaphysics of nature).