



PAWEŁ PIENIAŻEK

UNIWERSYTET ŁÓDZKI

JEDNOSTKA I HISTORIA W MYŚLI ROUSSEAU I KANTA

Związek między myślą Rousseau i Kanta dotyczącą historii można i należy ująć w perspektywie nowożytnych procesów indywidualizacji i upodmiotowienia człowieka. Procesy te wiązały się z rewindykacją wolności i autonomii rozumu ludzkiego emancypującego się od hierarchicznie i teleologicznie zorganizowanej całości bytu, której idea określała tradycję metafizyczno-religijną. W swej racjonalnej autonomii człowiek próbuje ustanowić swój własny cel, odwołując się do swych własnych zasad. Doświadcza zarazem — i to egzystencjalne doświadczenie określa nowoczesność — porażki swego emancypacyjnego projektu, której zrozumienie, zrozumienie zła nowoczesności, wymagało podjęcia refleksji historycznej, przy jednoczesnym odcięciu się od tradycji metafizycznej, co po części pokazywał już stanowiący zarodek historyzmu spór o klasycyzm w sztuce, toczony na przełomie XVII i XVIII wieku między starożytnikami i nowożytnikami.

Właśnie w samym centrum tego doświadczenia, określonego przez napięcie między emancypacją i jej porażką, sytuują się projekty filozoficzne Rousseau i Kanta odrzucających oświeceniową ideę – w jej mocnym znaczeniu – postępu linearnego i akumulatywnego. Rousseau jako pierwszy z całą siłą doświadczył alienacyjnych tendencji nowożytności, które ujawniły się w oświeceniu, jako pierwszy rozpoznał jego dialektykę – dialektykę oświecenia (jej ideę podjął i rozwinął Nietzsche, zaś pełny kształt teoretyczny nadała jej szkoła frankfurcka), mocą której zaprzeczyło ono i sprzeniewierzyło się własnym emancypacyjnym ideałom w imię rozwoju cywilizacyjnego (niewspółmierność postępu intelektualnego i postępu moralnego). Swą krytykę oświecenia przeprowadził jednak niejako od wewnątrz – dzielając jego ideały, zarzucił mu, że nie potrafi ich uzasadnić na gruncie swych założeń (mechanicystyczna wizja świata, naturalistyczno-utylitarny etyki i antropologia) i w konsekwencji popada we własne przeciwieństwo. Oświecenie odczarowuje świat – czyni go przedmiotem naukowo-technicznej aktywności człowieka, służącej zaspokajaniu jego naturalnych potrzeb, a tym samym naturalizuje istnienie ludzkie i pozbawia go wzniosłości, ogałając go z wyższych dążeń. Instrumentalizuje rozum, oddając go na służbę popędów i egoizmów, których skryta za ideą tzw. racjonalnego egoizmu gra prowadzi do dezintegracji wspólnoty. Za prawnopolityczną racjonalnością oświecenia Rousseau demaskuje przemoc i nierówność, ukazuje skrytą za „pozorem cnoty” i za iluzją wspólnoty alienację jednostki, która przestaje żyć własnym życiem. Ujawniając te destrukcyjne, egzystencjalne i społeczno-kulturowe konsekwencje projektu oświeceniowej emancypacji, odsłania zarazem rozdzierające go sprzeczności (Baczko słusznie nazwał oświecenie „epoką przejściową”) – niezdolność uzgodnienia natury i historii, przyrody i rozwoju

społecznego, przyrody i wolności, rozumu i empirii, jednostki i społeczeństwa.

W swym usiłowaniu wyłamania się z dialektyki oświecenia — przeciwstawienia się jego alienacyjnym tendencjom i przewyciężenia teoretycznych trudności myśli oświeceniowej, Rousseau rozwija, nie zawsze konsekwentnie, wizję emancypacji człowieka opartej na radykalnym upodmiotowieniu człowieka w jego wolności jako podstawy jego moralnego samookreślenia.

Kant podejmuje ten impuls. Chodzi nie tylko o to, co po ustaleniach Cassirera [zob. Cassirer, 2008]¹, jest już dobrze znane, a mianowicie że swym naciskiem na ideały godności i cnoty jako wyróżnika człowieczeństwa Rousseau wpłynął na Kantowskie — oczyszczone z eudajmonistycznych naleciałości myśli Rousseau — idee autonomii moralnej człowieka i prymatu rozumu praktycznego, na sformułowanie imperatywu kategorycznego i ideału państwa celów (ich wzorcem stało się pojęcie umowy społecznej rozumianej jako podporządkowanie jednostek prawu powszechnemu, które same ustanawiają i któremu są posłuszne). Chodzi o fakt bardziej podstawowy: wywołana lekturą *Emila*, a zwłaszcza zawartymi w nim *Wyznaniami wikarego sabaudzkiego* refleksja nad Rousseau – doszła ona do głosu w notatkach (z lat 1764-1765) do nowego wydania *Obserwacji na temat uczucia piękna i wzniosłości* – stanowiła zasadniczy impuls dla powstania krytycznej myśli Kanta, a zatem dla zwrotu transcendentального [Zob. Velkley, 1989]². Rozum praktyczny stanowi zasadę i motywacyjny rdzeń całej architektoniki rozumu, nie zaś jedną z jego dziedzin, choćby miał jej przysługiwać prymat – prymat ten określa istotę całej struktury

¹ Spośród wielu pozycji wymienię tę jedną.

² Praca ta ukazuje w planie ewolucji myśli Kanta jej zależność od Rousseau.

rozumu³. To w jego perspektywie, i właśnie pod wpływem Rousseau, Kant usiłuje przywrócić człowiekowi nieobecną w Oświecenie, a właściwą tradycji metafizycznej myśl o teleologicznej strukturze jego istnienia. Funduje ją jednak właśnie na wolności ludzkiej, na racjonalnej aktywności ludzkiej, która wskazuje mu cel: najwyższe dobro łączące rygorystycznie pojętą moralność z doczesną szczęśliwością. Przyjąwszy tę teleologiczną optykę myśli Kanta, wypada zgodzić się z tezą, że to Rousseau wybudził go z jego dogmatycznej drzemki (Hume uczynił to na gruncie epistemologii) [Delbos, 1969, s. 96 i n, za: Muglioni, 2011, s. 142].

Znaczenie historii u Rousseau i Kanta można zrozumieć wyłącznie w tej perspektywie. Historia stanowi sferę upodmiotowienia i samokształtowania człowieka w jego rozumnej autonomii, której miarą jest zdolność kierowania się przezeń własnymi, ustanowionymi przez siebie zasadami i celami. Teleologicznie założone w historii upodmiotowienie człowieka jest wszelako dwuznaczne, tak że względu na wpisane w nie zło historii i jej mechanizmy alienacyjne, jak i ze względu na pojawiające się w nim napięcie między jednostką i urzeczywistniającą cele gatunku ludzkiego historią, której ciężar zagraża jej indywidualnej wolności i autonomii.

Celem artykułu jest nie tyle, obszerniejsze, przedstawienie — w powyżej zarysowanej perspektywie – koncepcji historii u Rousseau i Kanta oraz wpływu tej pierwszej na drugą, lecz przede wszystkim ukazanie ich wewnętrznych trudności, które w przypadku myśli Kanta — stanowiącej odpowiedź na trudności myśli Rousseau, lecz je zarazem dziedziczącej – doprowadziły faktycznie do rozpadu właściwej jej wizji

³ Odnośnie do prymatu rozumu praktycznego w teleologicznej strukturze rozumu i prób ufundowania na nowo metafizyki zob. [Banaszkiewicz, 2013, zwłaszcza *Zakończenie*].

historii. Trudności te dotyczyły przede wszystkim relacji postępu prawnego i postępu moralnego, relacji jednostki i gatunku ludzkiego; z tych względów wizji tej poświęcimy znacznie więcej miejsca.

*

I. *Rousseau.*

Podstawy idei upodmiotowienia i samourzeczywistnienia człowieka w historii znajdują się u Rousseau. Idea ta przełamuje się w jego myśli poprzez jeszcze obecne w niej inercyjnie dawne struktury metafizyczno-religijne, uwidaczniając w niej konflikt między statyczną metafizyką a wyłamującą się z niej historią. Metafizyka ta reprezentowana jest przez oświeceniowy deizm i oświeceniową, postleibnizjańską teodyceę, zgodnie z którą całość bytu jest dobra, zło metafizyczne konieczne. Rousseau zrywa jednak z Leibnizem – i jest to moment decydujący – w kwestii statusu *malum moralis*. Jeśli Leibniz czyni zło to po części pochodną *malum metaphysicum*, to Rousseau, na gruncie rozróżnienia dobra powszechnego i zła szczegółowego, do którego odnosi właśnie *malum moralis*, obciąża nim wyłącznie człowieka. Gest ten jest tylko z pozoru augustiański, wszak nie chodzi o wyjście człowieka z raju i obciążenie go grzechem pierworodnym, wymagającym zbawczej interwencji Boga, lecz o wyjście człowieka z surowego, doświadczanego prerefleksyjnie stanu natury i skażenie go historią. W historii doświadcza on uniwersalnego wyobcowania, znajdując jednak w tworzącym ją procesie uspołecznienia przesłanki (język, świadomość refleksyjną) wykształcenia swego człowieczeństwa – swej racjonalnej i moralnej autonomii. Sama historia nie posiada żadnych racji metafizycznych, „jest fragmentem rzeczywistości wyrwanym z ładu” [Baczko, 1964, s. 351], stanowi wywołaną przypadkowymi wydarzeniami naturalnymi aktualizację zdolności człowieka do doskonalenia się.

Ale opowieść o historycznej genezie zła i wyłącznej odpowiedzialności za nie człowieka nie jest u Rousseau spójna. W jego tekstach możemy znaleźć dwie jej wersje. Na gruncie pierwszej człowiek jest wyposażony w wolną wolę (stan natury wtopiony jest wówczas po części w ład metafizyczny) mającą, obok czynników naturalnych (katastrofy naturalne), stanowić siłę sprawczą wyjścia ze stanu natury. Z tej właśnie perspektywy Rousseau może oskarżać człowieka o zawinione zło historii i podkreślać jego moralną odpowiedzialność. Jednakże to fatalne użycie wolnej woli zakłada istnienie w stanie natury świadomości refleksyjnej, które Rousseau neguje na rzecz właściwej mu bezpośredniości doświadczenia świata. Solitarne istnienie człowieka jest w nim w pełni spontaniczne, określające je dążenie do samozachowania oraz zdolność do współczucia (wobec cierpienia przypadkowo napotkanych bliźnich) – instynktowne, wola natomiast – uśpiona czy nieistniejąca. Toteż na gruncie drugiej wersji wyjście ze stanu natury jest w znacznym stopniu procesem żywiołowym i nieintencjonalnym; spowodowane jest wówczas instynktowną reakcją człowieka na okoliczności zewnętrzne, nie zaś reakcją jego wolnej woli wykształconej wraz ze świadomością refleksyjną w procesie uspołecznienia. Odpowiedzialność człowieka zostaje zrelatywizowana i niejako znaturalizowana. Trudność ta, trudność przejścia od stanu natury do stanu wolności (moralnej), powraca i u Kanta (choć już na gruncie teleologii) i jak można sądzić, jej ostrzejsza niż u Rousseau świadomość stanowiła siłę napędową ewolucji jego ujęcia historii.

Szukając remedium na zło historii, Rousseau odrzuca implikowaną przez krytykę nowoczesności drogę powrotu do natury — jest on niemożliwy i niepożądany [Baczko, 1964, s. 249-264]. Kant dobrze odczyta intencję Russa skrytą za nostalgicznymi ewokacjami natury – stanowi ona jedynie miarę osądu współczesnego

społeczeństwa. U Rousseau dominuje idea moralnego upodmiotowienia człowieka, polegającego na świadomym przekształceniu litości, jako naturalnej skłonności moralnej, w obowiązek moralny, w stanowiącą wyłączną zasługę jednostki cnotę – ów wyróżnik człowieczeństwa; znamy słynną inwokację, której echo znajdujemy w dziele Kanta: „sumienie, sumienie (...). Bez ciebie nie czuję w sobie nic, co by mnie wynosiło ponad zwierzęcość” [Rousseau, 1955, t. 2, s. 123].

Wizja ta nie jest jednak wolna od niejednoznaczności oraz napięć między jednostkowym i wspólnotowym wymiarem samoemancypacji zgodnej z „głosem sumienia”. Z jednej strony na gruncie tezy, że „człowiek jest dobry, ludzie stają się źli” [Rousseau, 1966, s. 613], Rousseau uznaje, że skażenie gatunku za sprawą historii jest nieodwołalne, że wyłącznie jednostka może ożywić w sobie wewnętrzny, nie do końca zatarty w jej przebiegu „głos serca” (dobitnie rewindykowany w *Emilu*, a zwłaszcza w *Przechadzkach samotnego marzyciela*). W tej perspektywie, rewindykowanej przez Starobinskiego [Starobinski, 2000, s. 41-45], polityczne projekty Rousseau z *Umowy społecznej*, nieosadzone w konkretnym historycznym, nie mają większego znaczenia. Z drugiej strony, na gruncie tezy, że „właściwie dopiero, gdy stajemy się obywatelami, zaczynamy być ludźmi” [Rousseau, 1961, s. 334], uznaje on możliwość emancypacji w wymiarze społeczno-politycznym. Teza ta, podtrzymywana przez Cassirera, ma wsparcie w idei zdolności człowieka do doskonalenia się wyłącznie poprzez życie w społeczeństwie, gdyż „człowiek jest z natury swej socjalny, a przynajmniej staje się, zgodnie ze swym przeznaczeniem” [Rousseau, 1955, t. 2, s. 122]. W tej perspektywie indywidualne wychowanie z *Emila* byłoby przygotowaniem nie tyle do życia obywatelskiego na peryferiach społeczeństwa, ile do zawarcia fundującej je na nowych zasadach umowy społecznej.

Myśl Rousseau pozostaje więc jeszcze niejednoznaczna w dążeniu do ugruntowania emancypacyjnego samookreślenia człowieka. Z jednej strony uznaje on historię za ślepy zaułek istnienia gatunku ludzkiego, za wynaturzającą go sferę zła, z drugiej jednak nie jest w stanie wywieść zawieszonych nad nią ideałów wolności i moralnej autonomii człowieka ani ze stanu natury, ani z samej historii pozbawionej immanentnych praw, które zagwarantowałyby wcielenie ich w życie. Pozostawia bowiem niejako w próżni wykształcone w historii przesłanki emancypacji moralno-społecznej: wolności, refleksyjności, nie potrafiąc uzasadnić przejścia od ich naturalistycznie ujętej genezy (historia podporządkowana jest wyrażającemu się w „miłości własnej” imperatywowi przetrwania) do ich normatywnego charakteru jako ideału i zarazem podstawy moralnej autonomii człowieka.

II. Kant.

Refleksja Kanta nad historią stanowi próbę przezwyciężenia tych trudności poprzez wpisanie idei historycznej emancypacji w konsekwentnie ujętą teleologiczną strukturę rozumu ludzkiego we właściwej mu zdolności do wyznaczenia sobie celu. Historia stanowi dopełnienie rozumu praktycznego – jest postulatem drugiego stopnia: moralność, jakkolwiek formalistycznie by Kant jej nie definiował, w swej *intelligibilności* domaga się urzeczywistnienia nie tylko w pozaświatach (postulat istnienia duszy nieśmiertelnej), lecz przede wszystkim — co Kant dobitnie potwierdza w *O postępkach metafizyki* – tu, w tym świecie, w zmysłowym świecie przyrody: do tego, co nadzmysłowe (tu: do „najwyższego dobra”), „należy dążyć w tym świecie” („wędrowka człowieka na ziemi”) [Kant, 2007a, s. 73, 83, zob. Kant, 2007b, s. 27]. Urzeczywistnienie moralności w świecie zmysłowym dokonuje się gwoli jedności i integralności istnienia ludzkiego. Na jej gruncie moralność

ma uzgadniać się, na własnych warunkach – to znaczy stosownie do zasługi moralnej jednostki – z właściwym człowiekowi jako istocie przyrodniczej zmysłowym dążeniem do szczęścia. Jedność moralności i szczęścia określa dobro człowieka i stanowi jego cel najwyższy. Cel ten jest właśnie celem historii jako procesu urzeczywistnienia dobra najwyższego, doskonalenia się człowieka w jego nieskończonym dążeniu do jego osiągnięcia – nieskończonym, gdyż, i na tym polega metafizyczny sens historii, w swej celowości jest ona dążeniem do urzeczywistnienia w świecie moralności, która nie jest z tego świata. Cel historii stanowi zwieńczenie teleologicznej natury rozumu ludzkiego, historia jest obszarem jego urzeczywistnienia. Refleksja Kanta nad historią nie sytuuje się więc, jak na ogół się uważa, na marginesie jego myśli, lecz stanowi samo jej centrum⁴.

Usiłując swą wizją historii zneutralizować dialektykę oświecenia i zarazem przezwyciężyć trudności myśli Rousseau, Kant czyni to na jej gruncie w tej mierze, w jakiej założoną w istnieniu człowieka możliwość doskonalenia wpisuje w teleologię rozumu ludzkiego, czyniącą jej aktualizację w historii konieczną. Historia stanowi rozwinięcie predyspozycji moralnych człowieka, natura zaś normę i ideał, stając się w historii „sztuką”. Teleologia pozwala Kantowi przerzucić most nad sprzecznościami myśli Rousseau, mediatyzuje je dialektycznie i jako sprzeczności znosi: zabsolutyzowane przez Rousseau, zło historii zostaje dialektycznie wpisane w rozwój predyspozycji naturalnych, stanowi więc środek służący doskonaleniu człowieka poprzez rozwijanie refleksji, wolności, indywidualności jako warunków jego rozwoju moralnego. Funkcjonalizując i instrumentalizując zło, Kant przenosi na historię

⁴ „Filozofia ludzkości i historia jest więc główną częścią metafizyki” [Muglioni, 2011, s. 22, zob. też 13, 39-40 (przypis 35)].

kosmologiczno-moralne ujęcie zła przez Leibniza (zło służy uświadomieniu sobie dobra) – historia urzeczywistnia *felix culpa*.

Tę ogólną ideę historii Kant przedstawia – odwołując się właśnie do uznanych ostatecznie za pozorne sprzeczności myśli Rousseau – w swych dwóch pierwszych i zasadniczych rozprawkach o historii (zarazem wyłącznie jej poświęconych): *Idei historii powszechnej w kosmopolitycznym ujęciu* (1784) i o *Przypuszczalnym początku ludzkiej historii* (1786)⁵. W pierwszej z nich przedstawia całościowy obraz historii ludzkiej jako teleologicznie ukierunkowanej całości, która zgodnie z „zamysłem przyrody” („planem Opatrzności”), rozwija predyspozycje człowieka do wolności i rozumności. Ostatecznym celem historii byłoby utworzenie rządzonego prawem społeczeństwa obywatelskiego, w którym człowiek spełniałby się pod względem legalnym (prawno-ustrojowym) i moralnym, łącząc zatem jednostkowe szczęście i uniwersalną moralność. Siłą napędową historii jest przybierający postać „nietowarzyskiej towarzyskości ludzi” konflikt dwóch sprzecznych skłonności jednostki: do zrzeszania się w społeczeństwie i „do odosabniania”. Dzięki pierwszej w ogóle rozwija ona swe predyspozycje, natomiast druga, napotykając na opór społeczeństwa, wyzwala i „mobilizuje wszystkie siły” jednostki, jej egoizm i inicjatywę. Właśnie tendencja indywidualistyczna odpowiada za zło historii, zarazem służy wykształceniu jednostkowości jako warunku moralnej autonomii jednostki. Oznacza moralne upodmiotowienie wolności, mocą którego człowiek uwalnia się od instynktu i w sposób wolny zaczyna kierować się własnym rozumem.

⁵ Odnośnie do ogólnego omówienia treści i ogólniejszego kontekstu obu rozprawek zob. [Kupś, 2005]. Autor nie podejmuje kwestii ewolucji Kantowskiej filozofii historii ani miejsca w niej tychże rozpraw.

Druga rozprawa podtrzymuje ten obraz historii, skupiając się — w krytyczno- porównawczym odniesieniu do Biblii — na procesie wykształcenia się wolności człowieka oraz świadomego jej przezeń podjęcia w następstwie wyjścia ze stanu naturalnej, rajskiej niewinności – w którym kierował się on instynktem – i wejścia w świat historii; w historii nadużywa on swej wolności, wszakże ostatecznie po to, by wraz z kresem historii móc swemu istnieniu nadać moralny kształt (tak jak Rousseau, Kant odrzuca ideę grzechu pierworodnego, wiążąc wykształcenie się człowieczeństwa dopiero wraz z momentem wyjścia z raju).

Jednoznaczne wpisanie przez Kanta filozofii historii w teleologiczną strukturę rozumu możliwe jest jedynie w planie systematycznym. Wszelako w planie chronologicznym, a więc w planie rozwoju myśli Kanta rzecz komplikuje się o tyle, że rozprawy o historii zostały napisane na początku okresu krytycznego, już po ukazaniu się *Krytyki czystego rozumu* (1781), ale na kilka lat przed *Krytyką praktycznego rozumu* (1788) i *Krytyką władzy sądowniczej* (1790). Dopiero te ostatnie, kolejno, dostarczyły im moralnych podstaw oraz teoretycznie uzasadniły ich ugruntowaną w rozumie praktycznym teleologię, rozwijaną w tekstach późniejszych (*O postępach metafizyki* z 1793-1795; praca niepublikowana przez Kanta). Co prawda, w okresie między ukazaniem się obu tych rozpraw Kant napisał *Uzasadnienie metafizyki moralności* (1785), w której wypracował swoją formalistyczną etykę, a także ideę królestwa celów, czyli gatunkowego wymiaru moralności, nie odniesionego jednak jeszcze do świata empirycznego i do historii. Samą ideę dobra najwyższego (po modyfikacji tego pojęcia z *Krytyki czystego rozumu*) wiążącego moralność i szczęście wypracowuje dopiero w drugiej krytyce. Czyni to wszelako w perspektywie drugiego i trzeciego postulatów rozumu praktycznego (nieskończony postęp moralny dzięki

nieśmiertelności duszy i poręczona przez Boga jedność moralności i szczęśliwości), którym nadaje sens jednostkowy i które odnosi jeszcze do „innego świata”. Do „tego świata” odniesie je dopiero w trzeciej krytyce i w *O postępach metafizyki*, nadając im wymiar gatunkowy — historyczny.

Właśnie brak umiejscowienia i określenia teoretycznego statusu *opus historiae* Kanta w architektonice rozumu krytycznego dawał asumpt do marginalizacji ich znaczenia. Nie bez znaczenia były również wewnętrzne trudności Kantowskiej filozofii historii. Wynumerowanie kilka najważniejszych z nich pozwoli nam lepiej zrozumieć kwestię jej statusu teoretycznego.

Zasadnicza trudność dotyczyłaby możliwości pogodzenia wolności jednostki z urzeczywistnianą w historię celowością natury. W jaki sposób człowiek może realizować plan Opatrzności a zarazem postępować w sposób wolny, w jaki zatem sposób natura może zmusić jednostkę, by stała się wolna, wolności tej tym samym aktem zarazem nie znosząc? [Fackenheim, 1956-1957, s. 395-397]. Jak można uwarunkować to, co nieuwarunkowane? Krótko mówiąc, byłaby to sprzeczność między wewnętrzną wolnością jednostki a „historycznym determinizmem” [Fackenheim, 1956-1957, s. 381] przekształcającym to, co powinno być, w to, co z konieczności będzie, wartości w fakty.

Trudność ta odsyła do trudności bardziej fundamentalnej, wynikającej mianowicie z samego dualizmu zjawisk i bytu samego i dotyczącej możliwości oddziaływania *intelligibilnej* wolności jednostki na zachowania jej samej i innych ludzi, które podlegają determinizmowi przyrody i tworzą empiryczny wymiar historii. W *O daremności wszelkich filozoficznych prób w teodycei* Kant pisze wprost:

„Ponieważ nie zachodzi żaden dający się pojąć stosunek oparty na jednakowych [prawach] pomiędzy wewnętrznymi motywami determinującymi wolę (mianowicie moralny sposób myślenia) zgodnie z prawami wolności oraz pomiędzy (w większej części zewnętrznymi) niezależnymi względem naszej woli przyczynami naszego powodzenia zgodnie z prawami przyrody, zatem pozostaje przypuszczenie, że harmonii ludzkich losów z boską sprawiedliwością podług pojęć, które sami sobie o niej wyrabiamy, w równie małym stopniu można się spodziewać na tamtym, jak i na tym świecie” [Kant, 2005, s. 109].

Jest to trudność przejścia od – określonej formalistycznie przez intencję i zgodność z prawem – moralności wewnętrznej do etyki materialnej określonej przez ideę dobra najwyższego (syntezy moralności i szczęścia) [zob. Yovel, 1980 s. 37-45.].

Pochodną tej trudności byłaby możliwość wzajemnego oddziaływania opartego na wolności naturalnej (wolność zręczności i wolność dyscypliny) porządku prawno-legalnego i porządku moralnego, a konkretnie – w kwestii tej Kant nie jest zresztą do końca jasny [Fackenheim, 1956-1957, s. 395-396] — wpływu postępu legalności na postęp moralny.

Z kolei idea postępu przeczy moralnej wartości i godność jednostki jako celu, poświęca ją bowiem na ołtarzu moralnego doskonalenia gatunku ludzkiego, czyniąc ją, ze względu na jej nazbyt krótkie życie, środkiem do osiągnięcia szczęścia przez przyszłe pokolenia, co nie bez pewnej goryczy konstatuje sam Kant:

„zadziwiające jest, że starsze pokolenia zdają się podejmować uciążliwe wysiłki tylko dla dobra młodszych (...), tak by tylko pokolenia najmłodsze miały szczęście zamieszkiwać w gmachu, przy budowie którego pracował (...) długi szereg ich przodków, a którym nie miał być dany udział w wypracowanym przez nich szczęściu” [Kant, 2005, s. 34].

Sprzeczności te, zogniskowane wokół napięcia między celowością natury-historii i wolnością, odnosiłyby się do naturalistycznej wykładni

Kantowskiej filozofii historii; ukazywałyby wówczas niemożliwość samego jej przedmiotu: w dualistycznym systemie Kanta nie ma dla historii miejsca, nie dopuszcza on bowiem jej istnienia jako sfery pośredniej między heterogenicznymi porządkami wolności i natury, które miałyby ona zapośredniczyć jako obszar łączący fakty i wartości sensu. Zresztą sam Kant w pierwszym zdaniu *Idei* stwierdza, że „przejawy” „wolności woli w aspekcie metafizycznym”, „jakimi są ludzkie uczynki, tak samo jak wszystkie wydarzenia w przyrodzie, są określone przez powszechne prawa przyrody” [Kant, 2005, s. 31].

Uwaga ta pozwala nam wrócić do kwestii statusu rozpraw o historii zawieszonych niejako w próżni teoretyczno-metodologicznej. Otóż rzecz rozbija się o związek między celowością naturalną i celowością moralną (rozdzielenie to jest w nich nieobecne) oraz o status sądów teleologicznych, zakładanych przez zawartą w rozprawach tych wizję celowości historii: czy mają one znaczenie poznawcze (mówią o rzeczywistości danej w obrębie doświadczenia), czy też moralne, zakorzenione w strukturze rozumu praktycznego? W obu rozprawach Kant pozostaje niejednoznaczny, kwestii tych w ogóle nie problematyzując. W *Idei* celowość historii wywodzi z „nici przewodniej *a priori*”, wówczas pisanie historii byłoby „powieścią”, nie jest nią jednak, jeśli wziąć pod uwagę możliwość istnienia ukrytego „w grze ludzkiej wolności” „mechanizmu” przyrody, którego nie możemy poznać (wyłącznie) ze względu na aktualną ograniczoność naszej wiedzy [zob. Kant, 2005, s. 41-43]. W *Przypuszczalnym początku* Kant oddziela dwa aspekty swej apriorycznej filozofii historii, jeden dotyczący „historii wolności w jej postępie”, drugi jej przypuszczalnego początku. Pierwszy odwołuje się do faktów („rzetelnych informacji”) i uzupełnia w nich „luki”, drugi opiera się na przypuszczeniach, i aby nie być „fantazją”,

odwołuje się do „analogii do natury”; ma jednak wówczas charakter wspartej na wyobraźni „przyjemnej wycieczki” [Kant, 2005, s. 69].

Przełom dokonuje się w *O użytku zasad teleologicznych w filozofii* (1788) – Kant wyraźnie, choć jeszcze lakonicznie, oddziela „teleologię naturalną”, która odnosi się do celów przyrody, od „praktycznej teleologii, tzn. moralności”, która odnosi się do celów wolności. Użycie pierwszej „jest zawsze uwarunkowane empirycznie”, podczas gdy drugiej – praktycznie, moralnie. Pierwsza nie potrafi ukazać „praprzyczyny celowego związku ani go określić ze względu na wszystkie cele” w całości przyrody. Czyni to właśnie teleologia moralna jako „czysta wiedza o celach”, gdy zgodnie z właściwym moralności wymogiem samourzeczywistnienia w świecie dąży do określenia warunków jego możliwości w świecie, czyli do zapewnienia moralności „obiektywnej realność dla [realizacji] możliwości przedmiotu w praktyce, tzn. celu, jaki zamierza urzeczywistnić w świecie” [Kant, 2005, s. 101]. Krótko mówiąc, celowość naturalna w historii ma swoje źródło wyłącznie w celowości moralnej, nie jest motywowana empirycznie, nie ma wartości wyjaśniająco-poznawczej.

Konsekwencje tego stanowiska dla statusu historii Kant wyciąga w *Krytyce władzy sądzienia* – i w kolejnych rozprawach — w której na gruncie rozbioru władz rozumu poddaje systematycznej analizie strukturę sądów celowościowych. Dokonując rozróżnienia sądów konstytutywnych odnoszących się do możliwego doświadczenia i sądów regulatywnych (będących hipotezami wyjaśniającymi to, czego nie można poznać na gruncie zasad warunkujących poznanie teoretyczne), Kant wyodrębnia sądy teleologiczne odnoszące się do zjawisk przyrody organicznej (organizm), w których celowość jest wewnętrzna; jest ona też realna, w tym znaczeniu, że wiedza o nich, choć *a priori*, odwołuje się do danych doświadczenia i służy ich wyjaśnianiu.

Na zasadzie analogii z celowością wewnętrzną można wnosić o celowości w obrębie samej przyrody, jak również o celu przyrody w jej całości (Bóg wyłącznie jako jej przyczyna sprawcza) oraz o historii gatunku ludzkiego w jego dążeniu do szczęśliwości. Jednakże samo to odniesienie teleologii naturalnej do historii człowieka motywowane jest już wyłącznie celowością moralną, która ma swe źródło w rozumie praktycznym i odnosi się do jego transcendujących porządek przyrody celów.

Celowość moralna w historii jest zatem niesprowadzalna do naturalnej, jest wobec niej nadrzędna, posługuje się nią bowiem dla zapewnienia sobie – historycznej — realności, swego przedmiotu, służy „za zasadę sądu refleksyjnego”. Mając charakter analogii, „jest analogią drugiego stopnia” [Muglioni, 2011, s. 56, zob. 54-58], ponieważ konstruowana jest „na zasadzie analogii z kunsztem człowieka” [Kant, 2005, s. 182], która z kolei w swym odniesieniu do historii odnosi się do teleologii naturalnej opartej na analogii do celowości organizmu. Dla Kanta analogia jest dowodem moralnym, nie zaś teoretycznym [Muglioni, 2011, s. 68].

Wy wpływając z teleologii moralnej, wiedza o historii nie ma więc charakteru teoretycznego, lecz wyłącznie praktyczny: swoje źródło czerpie z apriorycznej pewności moralnej — jest „a priori ugruntowana i dogmatycznie pewna” [Kant, 1986, s. 458] – i zgodnie z nią nadaje moralne znaczenie faktom przyrodniczym. Nie mówi więc o świecie takim, jaki jest, lecz o takim, jaki być powinien zgodnie z ideą królestwa celów oraz dobra najwyższego i jaki powinien zostać urzeczywistniony — Kant zakłada bowiem, że powinność implikuje możliwość urzeczywistnienia: „prawo moralne nakazuje, że powinniśmy teraz być lepszymi ludźmi (...) [to] musimy także to potrafić” [Kant, 2007b, s. 79, też 73]. W tym właśnie celu „jest konieczne jeszcze teoretyczne poznanie

(zamierzonego skutku i) władzy, za pośrednictwem której skutek ten można osiągnąć” [Kant, 2005, s. 232]. Wiedza o historii ma charakter „hipotezy w (moralnie) praktycznym znaczeniu”, jest teorią, właśnie teorią postępu, lecz wyłącznie w znaczeniu „teorii [...] praktyczno-dogmatycznej” [Kant, 2007a, s. 66].

Dla Kanta filozofia historii rozumianej jako proces doskonaleniu się człowieka jest zatem ufundowaną w wierze moralnej fikcją – fikcją moralno-praktyczną, budującą. Jej zasadniczą funkcją ma być pobudzanie do działania moralnego poprzez przedstawienie takiej wizji świata i historii – wizji postępu moralnego – która na gruncie „praktycznej ważności przedmiotowej” działaniu temu ma zapewnić „obiektywną realność” (w znaczeniu „realności praktycznej”), a tym samym określić warunki jego skuteczności: „musimy postępować tak jak gdyby ludzki rodzaj wciąż zmierzał ku temu co lepsze” [Kant, 2005, s. 224, 223, przypis; 226].

Ten moralny punkt widzenia dobrze ukazuje polemika Kanta z Mendelssohnem z *O porzekadle* – głoszącym niewiarę w postępek na podstawie przekonania o zasadniczej niezmienności historii. Negując możliwość stwierdzenia postępu czy regresu na podstawie faktów empirycznych, Kant uznaje, że dopóki nie wykaże się, że idea postępu jest teoretycznie niemożliwa a obowiązek działania na rzecz lepszego — niewykonalny, do postępu należy dążyć. Dodaje przy tym, że głosząc niewiarę w postępek, sam Mendelssohn swą postawą i swą działalnością tezie tej zaprzecza [Kant, 2005, s. 147, zob. Muglioni, 2011, s. 24-27]. Również w zgodzie z tą moralną motywacją Kant przypisuje Rousseau ideę postępu, mimo świadomości jawnej sprzeczności jego myśli (uznaje on zło historii, a zarazem projektuje na nią ideały moralne) — Rousseau, głosząc prymat moralności, musiał wierzyć w możliwość urzeczywistnienia tych ideałów, czyli w postępek moralny [Muglioni, 2011,

s. 144-148]. Niewątpliwie sam Kant swymi rozprawami, których język jest bardziej popularny, nie zaś „scholastyczny”, chce przyczynić się do dzieła postępu – zwraca się więc do „oświeconej publiczności”, do *Weltbürger* [zob. Muglioni, 2011, s. 23-28].

Fikcja postępu nie tylko zapewnia wierze moralnej jej realną obiektywność, lecz także określa szczególny moment historyczny, w którym niejako uwiarygodnia możliwość samej siebie i określa warunki swej skuteczności – epokę oświecenia. Foucault miał niewątpliwie rację, gdy w *Czym jest oświecenie* zwracał uwagę na odkrycie „czystej aktualności” historycznej przez Kanta podkreślającego unikalność oświecenia jako historycznego *teraz*. Odchodzi jednak jawnie od Kanta, gdy oświeceniowi-nowoczesności nadaje sens transhistoryczny – dla Kanta bowiem oświecenie, owo „wyjście człowieka z zawinionej przez niego niedojrzałości” [Kant, 2005, s. 44], jest tą szczególną, konkretną epoką historii, w której dokonuje się upodmiotowienie wolności – wraz z nią człowiek uświadamia sobie swą prawodawczą autonomię, by zgodnie ze swym powołaniem moralnym móc kształtować swą dalszą historię, zastępując niejako „zamysł Opatrzności” czy też aktywnie go wpierając. Oświecenie staje się więc momentem przesilenia — co prawda, „żyjemy w epoce oświecenia”, lecz jeszcze „nie żyjemy w oświeconej epoce”, gdyż jedynie „posiadamy wyraźne ślady tego, że obecnie stworzone zostało miejsce do swobodnej pracy nad sobą, a także że stopniowo ulegają zmniejszeniu przeszkody [na drodze] do powszechnego oświecenia czy wyjścia z zawinionej przez człowieka niedojrzałości” [Kant, 2005, s. 48]. Dopiero

w oświeceniu, z właściwą mu wiarą w postęp a także wzrastającą wrażliwością moralną⁶, moralna fikcja postępu staje się w ogóle możliwa.

Moralna perspektywa, w której Kant sytuuje swoją filozofię historii, odciąża ją od powyżej wspomnianych trudności. Czy jednak nie osłabiają one „teoretycznej” koherencji „fikcji” postępu, a tym samym jej funkcji performatywnej, jej zdolności wpływania na działania ludzkie? Wydaje się, że Kant trudności tych, w tym i tej ostatniej, w pełni był świadom. Świadczyć o tym może ewolucja jego myślenia o historii (niezależna od ewolucji dokonującej się w planie jego teleologicznego uzasadnienia). Wracamy więc do jego sprzeczności, tym razem rozważając je, skrótowo i w uproszczeniu, w perspektywie diachronicznej.

Dotyczą one zasadniczo, jak wiemy, relacji między celowością natury (historii) i wolnością, a tym samym relacji między legalnością i moralnością. Otóż w obu swych rozprawach o historii Kant obejmuje teleologicznie ujętą ideą postępu zarówno moralność i legalność. Ich postęp jest niewspółmierny – postęp legalności poprzedza bowiem i warunkuje postęp moralności. Kant wszelako dobrze wie, że bez postępu moralnego postęp legalności „nie jest niczym innym niż jawnym pozorem, ubraną w świecidełka nędzą” [Kant, 2005, s. 39]. Tylko „przyjęcie dobrej woli” pozwoli rozwiązać trudność – faktyczną trudność Rousseau z *Umowy społecznej* – nierozwiązywalną na gruncie samej legalności: żeby chwycić w swych postanowieniach jednostkę przymusić do posłuszeństwa „woli powszechnej”, potrzeba „pana”, ten zaś, z tych samych powodów, też potrzebuje swego „pana”, i tak *ad infinitum* [Kant, 2005, 36-37]; w kolejnych tekstach trudność ta Kanta

⁶ Teza o wzroście wrażliwości moralnej służy Kantowi do refutacji przekonania o „zepsuciu rodzaju ludzkiego”, - to w jej świetle surowiej oceniamy rzeczywistość; argument ten pada w polemice z Mendelssohnem [zob. Kant, 2005, s. 148].

regularnie powraca. Wahania Kanta co do charakteru relacji legalności i moralności reflektują właśnie napięcie między teleologią natury a wolnością jednostki. W *Przypuszczalnym początku* staje się ono bardziej widoczne, rozluźniając nieco związek między postępowaniem moralności i postępowaniem legalności. Kant silniej bowiem podkreśla znaczenie wolności i odpowiedzialności jednostki za zło moralne (ale i też fizyczne). Rewindykacja wolności wiąże się niewątpliwie z ukazaniem się *Uzasadnienia metafizyki moralności* rozdzielającego czasowo obie rozprawki historyczne. Właśnie postępująca presja rozumu praktycznego, ale i też zmiana w rozumieniu wolności uwolni w dziele Kanta logikę denaturalizacji idei postępu moralnego, która osłabi więź między postępowaniem moralności i postępowaniem legalności, deklaratywnie nienaruszonej jeszcze w tekście *Przypuszczalnego początku*; wymusi też porzucenie odniesienia do stanu natury a następnie — do samej natury.

Przełom dokonany w *O użytku zasad teleologicznych w filozofii* znajduje swój pełny wyraz i rozwinięcie w *Krytyce władzy sądzienia* — Kant rozróżnia „końcowy cel przyrody” i jej „cel ostateczny”. Człowiek może być uznany za ten pierwszy, ale jest nim tylko względnie, gdyż w swym nieosiągalnym dążeniu do szczęścia – w obrębie kultury i w porządku legalności – jest całkowicie zależny od natury, przez nią uwarunkowany, zdany na rządzący nią przypadek; co więcej, sam może stać się środkiem dla innych występujących w niej celów: w „bezrozumnej przyrodzie” nie znajduje racji swego istnienia, jest „czymś bezcelowym” [Kant, 1986, s. 452]. Jej celowość wyczerpuje się w porządku legalności, ale ów cel przyrody „nie jest naszym celem” [Kant, 1986, s. 426]. Jest nim, właśnie „celem ostatecznym”, sam człowiek „rozważany jako noumenon”, jako „istota moralna”, która wykracza poza porządek przyrody i która – będąc „wartością absolutną”, rzeczywistością

samoistną i bezwarunkową — stanowi rację istnienia samej siebie i świata.

Rozróżniwszy cel końcowy i cel ostateczny, Kant zdecydowanie uwalnia swą filozofię historii, w jej wymiarze moralnym, od teleologii natury, denaturalizuje postęp moralny wpisany wcześniej wraz z teleologią naturalną w jednolity „zamysł natury”. Jeśli ten ostatni odpowiada teraz wyłącznie za postęp legalności, która bez pozaświatowej moralności pozostaje „błyskotliwą nędzą”, to postęp moralności – określonej przez „najbardziej wewnętrzną treść intencji [Kant, 1986, s. 442, 444] — zasadza się na wysiłku wolności ludzkiej. I choć porządki moralności i legalności „pozostają względem siebie w sprzeczności” [Kant, 1986, s. 466], moralność musi urzeczywistniać się w przyrodzie, pomimo tego, że — właśnie z powodu tej heterogeniczności — „ostatecznego celu przyrody szukamy w niej samej daremnie” [Kant, 1986, s. 459]. Człowiekowi pozostaje tylko samo, nieskończone dążenie: „czujemy się przez prawo moralne zmuszeni dążyć ku ogólnemu najwyższemu celowi, ale wraz z całą przyrodą jednak niezdolni do jego osiągnięcia” [Kant, 1986, s. 448]. Dobro najwyższe jest nieosiągalne samymi środkami natury i w jej obrębie, jego osiągnięcie jest wyłącznie przedmiotem moralnej nadziei wspartej na praktycznej wierze w Boga.

Konsekwencje prymatu teleologii moralnej dla swej filozofii historii Kant wyciągnie w późniejszych rozprawkach dotyczących kwestii historii, choć nie bez wahań i niekonsekwencji, jeśli nie sprzeczności, które tu zasadniczo pominiemy. W *O porzekadle: to może być słuszne w nauce, ale nic nie jest warte w praktyce* (1793), gdzie jeszcze nie oddziela ściśle postępu moralnego od postępu prawnego, pogłębia swój pesymizm co do tego ostatniego na gruncie dylematu „pana”. Wychodząc z ogólnego założenia, że „dobrowolne

pomniejszenie własnej władzy nie leży w naturze człowieka”, odrzuca swoje wcześniejsze przekonanie, że przyszłe państwo kosmopolityczne mogłoby być gwarantem istnienia społeczeństw obywatelskich — przeciwnie, zagrażałoby ono wolności ludzkiej, gdyż prowadziłoby do „najokropniejszego despotyzmu” [Kant, 2005, s. 149, 148]. Jedynym wyjściem pozostaje federacja państw „ugruntowana na wspólnie uzgodnionym prawie międzynarodowym” [Kant, 2005, s. 149].

Pogląd ten Kant podtrzymuje w *Do wiecznego pokoju* (1795), dramatycznie oddzielając, jak nigdy wcześniej, porządek legalności od porządku moralności. Stwierdza tam wprost, że celem tego pierwszego nie jest bynajmniej „moralne ulepszenie człowieka”, że nie jest on „państwem aniołów”, przeciwnie, ufundowany jest w egoizmie i dążeniu do przetrwania. Toteż Kant trzeźwo uznaje: „Problem zorganizowania państwa jest *do rozwiązania*, mówiąc bez ogródek, nawet dla narodu diabłów” [Kant, 2005, s. 186], co oznacza, że można być „dobrym obywatelem”, będąc moralnie złym człowiekiem. A zatem: „nie od moralności oczekiwać należy dobrego ustroju państwowego”. Kant ześlizguje się więc faktycznie na przesłanianie jeszcze przez moralną leksykę – mówiąc o postępie moralnym na ogół mówi o postępie legalności — pozycje oświeceniowego, racjonalnego egoizmu. Gruntuje go jednak w teleologicznym „mechanizmie natury”, który zapośrednicza i harmonizuje jednostkowe egoizmy w taki sposób, „że człowiek pod jej przymusem, jednak bez szkody dla jej własnej wolności, czyniłby (...) to, do czego zobowiązują go prawa wolności, ale czego jednak nie czyni”, i jak gdyby w swym posłuszeństwie prawu „złych pobudek nie miał w ogóle” [Kant, 2005, s. 185, 186]. Tak jak u Rousseau — egoizm wytwarza pozór swej moralnej niewinności.

Pogląd ten Kant rozwija w stanowiącym fragment *Sporu fakultetów Wznowionym pytaniu. Czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu,*

co lepsze (1798). Postulując moralnie rozumianą „historię przepowiadającą”, odrzuca możliwość ugruntowania jej „za pomocą doświadczenia” (empirycznego): nie sposób bowiem przewidywać „wolnych uczynków ludzkich”, i nie jest w stanie tego uczynić ani mądrość ludzka, ani też boska [Kant, 2005, s. 213]. W ten sposób Kant w kontekście kwestii historii wprost ujawnia zasadniczy motyw swego odrzucenia możliwości pogodzenia teleologii natury z wolnością ludzką [Kant, 2005, s. 224, 223, przypis; 226]. Mówi też o doświadczeniu moralnym, w perspektywie którego pewne wydarzenia można odczytywać jako „*dziejowy znak*” wskazujący na tkwiące w naturze człowieka predyspozycje moralne i założony w nich „postęp ku temu, co lepsze” [Kant, 2005, s. 213, zob. 209-213]. Znakiem tym jest towarzyszący rewolucji francuskiej (będącej nieudanym „eksperymentem”) entuzjazm, który, wyrażając jej ducha, stanowi formę „emocjonalnego *współuczestnictwa*”. Moralnego charakteru entuzjazmu dowodzą zarówno jego powszechność i jego bezinteresowność [Kant, 2005, s. 214-215]. Dla Kanta jest on „fenomenem w ludzkiej historii”, którego „*nie da się zapomnieć*”, „wydarzeniem (...) zbyt wielkim”, by nie miało pobudzać kolejnych „prób tego rodzaju”, czyli prób stworzenia „ustroju obywatelskiego”, aż do chwili, gdy postęp stanie się niepowstrzymany [Kant, 2005, s. 216, 233]. I choć postęp ten Kant określa jako moralny, uczestnictwo w nim, zarówno w wymiarze obywatelskim, jak i kosmopolitycznym, wypływa z pobudek pozamoralnych czy raczej niemoralnych, z – Kant faktycznie powtarza tu pogląd Helwecjusza – „umiłowania honoru, a po części (...) dobrze pojętej korzyści własnej”. Postęp ten obywa się więc „bez konieczności zwiększenia moralnej podstawy ludzkiego rodzaju, bo do tego potrzebne byłoby nowe stworzenie (wpływ ponadnaturalny)” [Kant, 2005, s. 219].

Kant jednak nie tylko neguje możliwość postępu moralnego, ale także osłabia teleologiczny charakter postępu legalności, w obu ostatnich rozprawach nie odwołuje się już bowiem do mechanizmów natury, postęp ów ujmując w duchu minimalistycznym i reformistycznym. Nic dziwnego, skoro w swej refutacji eudajmonistycznej, oświeceniowej wersji postępu odwołuje się do „niezmiennych” „proporcji dobra i zła we wrodzonych nam predyspozycjach” – idzie więc dalej niż *Religia*, gdzie odróżnia predyspozycje (do dobra) od skłonności (do zła). Za separacją porządków moralności i legalności kryje się wzrastający w dziele Kanta pesymizm antropologiczny.

Określając ewolucję myśli Kanta tendencję do denaturalizacji teleologii moralnej można lepiej zrozumieć w świetle dwóch ważnych tekstów: *O daremności wszelkich prób filozoficznych w teodycei* (1791) i *Religia w obrębie samego rozumu* (1792 [część I dotycząca zła radykalnego]/1793); powstały one więc bezpośrednio po napisaniu trzeciej krytyki, poprzedzając *O porzekadle, O wiecznym pokoju i Spór fakultetów*. Choć nie podejmują kwestii historiozofii, wywarły istotny wpływ na przyspieszenie jej ewolucji.

W pierwszym Kant dowodzi niemożności pogodzenia celowości w świecie („mądrości jego stwórcy”) z istnieniem zła moralnego i wolnej woli człowieka za nie odpowiedzialnej: „harmonii ludzkich losów z boską sprawiedliwością podług pojęć, które sami sobie o niej wyrabiamy, w równie małym stopniu można się spodziewać na tamym, jak i na tym świecie” [Kant, 2005, s. 109]. Nie da się jej pogodzić z istnieniem zła fizycznego, którego w jego nieredukowalności nie można wynagrodzić, tym samym nie sposób dowieść karzącej i wyrównującej krzywdy sprawiedliwości. Zło fizyczne nie może więc służyć za środek celom moralnym, nie jest wyrazem kary (co Kant utrzymywał jeszcze

w *Przypuszczalnym początku*), nie jest złem „relatywnym”, jest bezsensowne i nieusuwalne. Pokładana w historii nadzieja na postęp moralny nie ulży fizycznym cierpieniom jednostki [Schulte, 1991, s. 146, 151-152]. Zaś zło moralne jest dziełem człowieka i tylko on jest za nie odpowiedzialny. Porządki natury, do których należą zło fizyczne i moralność, nie pozostają w żadnym ze sobą związku. Odrzucając teodyceę, Kant faktycznie podważa możliwość historiozoficznego usprawiedliwienia Opatrzności.

Skoro jednak człowiek jest istotą moralną i wolną, a zło określa dotychczasową historię, Kant musi zadać pytanie o jego genezę w historii, o „ułomność natury ludzkiej” w samym użyciu przez człowieka jego rozumu i wolności. Odpowiedzi udziela *Religia w obrębie samego rozumu*. Kant uznaje, że jeśli zło ma mieć sens moralny, jego źródłem musi być wyłączne wolność człowieka, nie zaś grzech pierworodny czy natura ludzka (zmysłowość, popędy, charakter), nie może więc być wytworem przyrody ani wpisanej w nią teleologii. Tym samym swego początku nie może mieć w określającym porządek zjawisk czasie, „być więc faktem, który mógłby być dany w doświadczeniu” [Kant, 2007b, s. 42]. Początek ten musi istnieć w przedhistorycznym, pozaczasowym akcie wolności, w „inteligibilnym czynie” wyboru zła. Nie niszcząc wolności jednostki, zdradza on poprzedzającą historię, „powszechną ludzką skłonność do zła”, która jako „możliwość odstępstwa maksymy od prawa moralnego” [Kant, 2007b, s. 53] staje się niepojętą dla rozumu podstawą przyjmowania subiektywnych maksym naszego postępowania (w świecie zjawisk). W tym sensie zło jest „złem radykalnym”. Zdolność przewyciężenia go Kant przypisuje wyłącznie jednostce, polega ono na akcie jej niewytlumaczonego — jak w przypadku genezy zła, gdyż wpływającego z otchłani jej wolności — wewnętrznego przeobrażenia,

które określa wręcz jako „rodzaj ponownego narodzenia” [Kant, 2007b, s. 76]. Tej „rewolucji w usposobieniu człowieka” Kant przeciwstawia „reformę” postępowania zakładającą „nie tyle zmianę serca, co raczej zmianę obyczajów” [Kant, 2007, 75], a więc zmianę w obrębie gatunku. Postęp moralny dotyczy wyłącznie jednostki.

Wydaje się, że do ewolucji czy raczej destrukcji refleksji Kanta nad historią przyczyniło się ostatecznie nowe, założone w pojęciu zła radykalnego rozumienie wolności. Kant, jak wiemy, od samego jej początku był świadomy napięcia między wolnością i celowością natury, wszelako było ono po części neutralizowane przez ujęcie wolności wypracowane w *Uzasadnieniu metafizyki wolności*. Otóż wolność była w nim rozumiana normatywnie, jako determinująca dobro zgodność woli z zasadą moralną – jej przeciwieństwem był brak woli lub słaba wola – nie zaś jako wola zła, która zło wybiera; zło nie było przedmiotem wyboru, jego źródłem były faktycznie skłonności, zmysłowość. Koncepcja ta nie potrafiła uzasadnić moralnego charakteru zła a tym samym – przez Russa z takim patosem głoszonej – odpowiedzialności moralnej człowieka za zło (historii). Wraz z *Religią* zło uzyskuje w pełni status moralny, staje się przedmiotem wyboru, zaś człowiek jest rzeczywiście wolny i ponosi za zło wyłączną odpowiedzialność – wybiera pomiędzy dobrem i złem, które wola może wybrać tak samo jak i dobro [zob. Fackenheim, 1953].

Konsekwencje teorii zła radykalnego dla filozofii historii są destrukcyjne. Postęp moralny w historii nie jest możliwy, skoro zło jest nieusuwalne, skoro gatunek jest nim skażony i skoro w każdym momencie człowiek musi zaczynać niejako od „zera, czyli moralnego zła”. Byłby on możliwy przy założeniu, którego Kant nie może jednak przyjąć, że „natura gatunkowa się zmienia” [Schulte, 1991, s. 147]. (Dodajmy, że w *Religii* Kant rozwija ufundowaną w „czysto rozumowej religii”

i stanowiącą przedmiot nadziei utopijną ideę religijno-„etycznej wspólnoty”; wychodząc od wewnętrznej przemiany jednostki, wspólnota ta wciela się w ziemską historię mocą już nie środków i mechanizmów natury czy historii, lecz mądrości boskiej).

W obu tekstach absolutyzacja wolności rozsadza relację między wolnością i celowością natury i podważa możliwość upodmiotowienia wolności w historii. Dla tak pojętej wolności natura zewnętrzna może być już tylko rzeczywistością bezcelową i obojętną, zaś wtórna natura człowieka (skłonność do zła) – jego dziełem. Tych fatalnych konsekwencji Kant jednak nie wyciągnął [Schulte, 1991, s. 146], pozostając przy iluzji historiozoficznego postępu.

Niemniej jednak oba te teksty sytuujące się na poboczu refleksji historiozoficznej odchyliły znacząco jej bieg. Swym pesymizmem i zerwaniem więzi między moralnością a naturą, między celowością moralną a celowością naturalną – osłabianą na rzecz samego wysiłku ludzkiego — przyczyniły się do faktycznego rozerwania przez Kanta więzi między postępowaniem legalności i moralności, jak i też do rezygnacji z odniesienia do natury. Fakt ten, pod groźbą załamania się całego wysiłku jego refleksji nad historią, Kant eskamotował, skrywając go za enigmatycznymi deklaracjami jedności obu aspektów postępu czy za określaniem (zresztą ograniczonego) postępu legalności jako postępu moralnego, jak gdyby pozostawały one ze sobą w ścisłym, wzajemnym związku.

*

Status metodologiczny obu głównych rozpraw o historii nie jest do końca jasny. Zawartą w nich wizję można traktować albo jako opis rzeczywistości, albo jako moralną fikcję. Wydaje się jednak, zważywszy na krytycyzm myśli Kanta i fakt wypracowywania w trakcie ich pisania podstaw moralności, że od samego początku Kant nadawał swej filozofii

historii znaczenie wyłącznie moralne. Cała jej ewolucja odślaniałaby wówczas jej, w obu rozprawach jeszcze niewyartykułowane założenia teleologiczne, dostarczając uzasadnienia określającej ją fikcji. W świetle logiki uzasadnienia ewolucja ta jest jednak paradoksalna. Z jednej strony swą wizję historii czyni Kant zwieńczeniem teleologicznej, moralnie motywowanej struktury rozumu ludzkiego i nadaje jej charakter pseudo-teoretycznej fikcji. Z drugiej jednak tym samym gestem fikcję tę w zasadzie unieważnia, destrukcja pojęcia postępu niszczy bowiem same warunki jej możliwości – właściwą jej praktyczną realność, a tym samym zdolność „pomyślenia tylko pewnego zamierzonego skutku jako możliwego” [Kant, 1986, s. 459, 463]. Wiara w możliwość urzeczywistnienia moralności w świecie traci tym samym swą skuteczność mierzoną zdolnością historiozoficznej fikcji do pobudzania moralnego działania. Zarazem fikcja ta staje się sprzeczna z samym powołującym ją do życia warunkiem moralnym. Cena zaś, jaką moralności, gwoli jej skuteczności, przyszło zapłacić za przyznaną fikcji koncesję teoretyczną, okazała się zbyt duża. Ostatecznie fikcja moralna zapada się w otchłani wolności.

Ewolucja Kantowskiej filozofii historii ujawnia odwieczny, naznaczony pesymizmem konflikt między moralnością a jej skutecznością, między pragnieniem nieskażonej wymogami świata czystości moralnej a pragnieniem urzeczywistnienia jej w świecie, i na jego warunkach, między wolnością wewnętrzną a światem jej zagrażającym. Konflikty tego Kant nie rozwiązał ostatecznie, pozostawił fikcję historiozoficzną w jej szczątkowej, zwiędłej postaci. Uwalniając teleologię moralną od naturalnej związał ją ostatecznie — tracąc wiarę w ludzką zdolność przekształcania świata (rozczarowanie doświadczeniem Rewolucji odegrało tu swoją rolę) — z nadzieją eschatologiczną (zarysowującą się w *Religii*, jak również

w *Opus postumum* [zob. Kupś, 2018, s. 269-274]. Rozwiązanie to oznaczałoby całkowite odrzucenie fikcji na rzecz czystej wiary moralnej, moralnej nadziei wyzbytej złudzeń i ogołoconej z roszczeń wobec rzeczywistości. Ta ostatnia przekształciłaby się w obojętną wobec nich naturę, wobec której człowiek — w przerażeniu i poczuciu bezsensowności — musiałby stanąć ze swym heroicznym wymogiem moralnym — aż go „nie pochłonie jeden wielki grób”, a tych, „którzy mogli wierzyć, że są celem ostatecznym stworzenia, [natura] nie rzuci z powrotem w otchłań pozbawionego celu chaosu, z którego wyszli” [KWS, 1986, s. 457]. Kant zbyt bardzo podlegał ciśnieniu tradycji religijnej, zbyt bardzo związany był z ideałami oświecenia, zbyt bardzo ulegał inercji swego systemu, by wykroczyć poza jego uniwersum i wyciągnąć ze swej myśli nihilistyczne konsekwencje, których miał przenikliwą świadomość.

W jakiejś mierze powtórzył drogę Rousseau — wyciągając ostateczne konsekwencje z denaturalizacji myśli Rousseau, denaturalizował i własną: most teleologiczny, który przerzucił nad składowymi filozofii Rousseau, naturą i ideałami, załamał się, a Kant podtrzymał już tylko te ostatnie. Ta powtórzona droga była drogą odwrotu od takiej czy innej formy zaangażowania w historię na rzecz indywidualnego wysiłku moralnego. Jeśli jednak herboryzujący Rousseau uciekł w marzenia o — uwalniającej od ciężaru czystego, moralnego obowiązku — symbiozie z naturą, to Kant obowiązek ten w jego rygorystycznej — wolnej od jakiegokolwiek więzi z naturą — czystości podtrzymuje (zwraca się zarazem ku moralnie rozumianemu postępowi, lecz już w perspektywie eschatologicznej).

Swą historiozofią Kant wywarł wielki wpływ na myśl filozoficzną. Idea *felix culpa*, uznanie zła za warunek rozwoju i postępu moralnego, wpłynęła na powstanie historiozofii romantycznej, której trójfazową

konstrukcję wypracował Schiller; wydaje się, że ze względu na tę ideę to raczej Kant, nie zaś Rousseau [zob. Baczek, 1964, s. 182-184], w myśli którego była ona obecna *implicite*, wpłynął decydująco na Schillera. Ideę tę znajdujemy również u Hegla, który teleologicznie ujętą historię uznał — tak jak Schiller i romantycy — za opis samej rzeczywistości, zastępując moralną wykładnię u Kanta wykładnią metafizyczną, tak jak później Marks — materialistyczną.

Z kolei porażką swej historiozofii — której zablokowanym przez historię eschatologiczną horyzontem było wyjście poza historię i przeciwstawienie jej jednostki skonfrontowanej z niemą naturą — Kant wpłynął na powstanie egzystencjalizmu — nurtu heglizmowi radykalnie przeciwstawnego i wyrastającego z bezpośredniego wobec niego sprzeciwu (Kierkegaard⁷). W myśli Kanta znajdujemy wielu motywów kluczowych dla egzystencjalizmu — idee ontologicznej separacji jednostki i natury, wnętrza (określonego przez moralną intencję) i zewnątrz, idee wolności i moralnego samookreślenia się poprzez wybór (moralny) oraz będącego jego następstwem wewnętrznego przeobrażenia się („rewolucja w usposobieniu”). Otóż idea „czynu inteligibilnego” jako samodeterminacji jednostki wpłynęła na nowe rozumienie *ja* przez Schellinga z tzw. *Rozprawy o wolności*, przejęte odeń następnie przez Kierkegaarda: *ja* nie jest bytem gotowym, określonym przez duszę (rozum) w jej relacji do ciała (zmysłowości), lecz bytem potencjalnym, w akcie wolności dopiero konstytuującym siebie poprzez określenie relacji między rozumem czy zmysłowością jako jego składowych, dopełniających się wzajemnie i stanowiących o jego jedności. W tym kontekście ważna jest przejęta przez Schellinga oraz Kierkegaarda (*Bojaźń i drżenie*) i egzystencjalizm fenomenologia

⁷ W kwestii związku między myślą Kanta a Kierkegaarda w perspektywie problemu wolności zob. [Niemczuk, 1995].

wolności z *Przypuszczalnego początku* wiążąca wolność i wybór z „niepokojem i lękiem”. Bliskie bezpośrednio egzystencjalizmowi jest niewątpliwie pojęcie moralno-teoretycznej projekcji rzeczywistości („praktycznej realności”), bardziej odpowiadającej pojęciu egzystencjalnego, sensogennego projektu, niż sama, wyzbyta wymiaru praktycznego, transcendentálna separacja poznania (zjawisk) i bytu.

Nadanie egzystencjalnego znaczenie tym motywom, czyli ufundowanie ich w nieredukowalnej subiektywności jednostki oznaczało jednak odrzucenie tego, co było samą istotą systemu Kanta i z czego nigdy nie mógłby zrezygnować – uniwersalnego prawa moralnego, wychodząc od którego konstruował on swą historiozofię i ze względu na które zarazem ją pogrzebał.

BIBLIOGRAFIA

- Cassirer, E. (2008). *Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. E. Paczkowska-Łągowska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Delbos, V. (1969, wyd. I 1905). *La Philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF.
- Fackenheim, E. L. (1953). Kant and radical evil. *University of Toronto Quarterly*, 22, 339-353.
- Fackenheim, E. L. (1956-1957). Kant's Concept of History. *Kant-Studien*, 3 (58), 381-398.
- Kant, I. (1986). *Krytyka władzy sądowniczej*. Przeł. J. Gałęcki. Warszawa: PWN.
- Kant, I. (2007a). *O postępach metafizyki*. Przeł. A. Banaszkiewicz. Gdańsk: Słowo/ obraz terytoria.
- Kant, I. (2007b). *Religia w obrębie samego rozumu*. Kraków: Homini.
- Kant, I. (2005). *Rozprawy z historii filozofii*. Wielu tłumaczy. Kęty: Antyk.

- Kupś, T. (2005), *Historiozofia moralna Kanta jako moralna teleologia*. W: I. Kant, *Rozprawy z historii filozofii*, wielu tłumaczy, Kęty: Antyk.
- Kupś, T. (2018). *Granice ludzkiej historii w filozofii Kanta*. W: J. Szczepański (red.) *Rozum, człowiek, historia*, Kraków: WUJ.
- Muglioni, M. (2011). *La philosophie de Kant. La réponse de Kant à la question: qu'est-ce que l'homme?* Paris: Hermann.
- Niemczuk, A. (1995). *Wolność egzystencjalna. Kant i Kierkegaard*. Lublin: Wyd. UMCS.
- Rousseau, J.-J. (1955). *Emil*. Wrocław: Ossolineum.
- Rousseau, J.-J. (1961). *Geneza społeczeństwa i jego sprzeczności*. Przeł. B. Strumiński. W: B. Baczek (red.), *Filozofia francuskiego oświecenia [327-336]*. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.-J. (1966). *List do arcybiskupa de Beaumont*. Przeł. H. Rosnerowi. W: J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna i inne pisma*, przeł. wielu tłum. Warszawa: PWN.
- Schulte, Ch. (1991). *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Starobinski, J. (2000). *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*. Przeł. J. Wojcieszak. Warszawa: KR.
- Velkley, R. L. (1989). *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Yovel, T. (1980). *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press.

AN INDIVIDUAL AND HISTORY IN THE THOUGHTS OF ROUSSEAU AND KANT

Abstrakt

Artykuł przedstawia Rousseau i Kanta wizje historii w perspektywie zależności tej drugiej od pierwszej. Przede wszystkim skupia się na ukazaniu ich wewnętrznych trudności i wewnętrznych napięć, zdecydowanie więcej miejsca poświęcając filozofii historii Kanta. Koncepcję tę ujmuje jako zwieńczenie teleologicznej struktury rozumu ludzkiego, nadając jej status praktyczno-moralnej fikcji i odrzucając jej wykładnię teoretyczno-naturalistyczną. Następnie analizowane są trudności odnoszące się do wykładni moralnej. Analiza ta prowadzi do tezy, że właśnie pod ich ciężarem moralnie rozumiana historiozofia Kanta faktycznie załamuje się, nie będąc w stanie znieść nieusuwalnego napięcia między porządkami moralnym i legalnym historii i ostatecznie kryjącego się za nim napięcia między jednostką i historią; tkwiło ono więc w samych moralnych podstawach tej ostatniej.

Abstract

The article presents Rousseau's and Kant's vision of history from the perspective of dependence of the latter on the former. It concentrates above all on presentation of their difficulties and internal tensions, but pays more attention to Kant's conception of history. The article views this conception as the culmination of the teleological structure of human reason, giving it the status of moral-practical fiction and rejecting a theoretical-naturalistic interpretation of it. Subsequently, it analyses difficulties connected with the moral interpretation. The analysis leads to the thesis that it is precisely under their weight that Kant's moral historiosophy collapses, because it is not able to bear the unerasable

tension between the moral and legal orders of history, and, ultimately, the underlying tension between the individual and history. This tension was embedded in the moral foundations of the latter.

Słowa kluczowe

Moralność, historia, postęp, natura, teleologia, jednostka

Keywords

Morality, history, nature, teleology, individual