

Seweryn Blandzi

Aktualność myśli Kantowskiej

Słowa kluczowe: Kant, teoria poznania, zwrot transcendentalny, filozofia moralna, eudajmonia, religia

W roku 2004 przypadła dwusetna rocznica śmierci Immanuela Kanta (1724–1804), jednego z największych myślicieli w dziejach filozofii europejskiej. Z okazji tej rocznicy na całym świecie ukazało się wiele publikacji poświęconych jego dziełu. Zresztą niezależnie od niej, jak wiadomo na podstawie bibliografii Ruffinga (1998), liczba publikacji ukazujących się co roku poświęconych filozofii Kanta jest ogromna i nikt właściwie z odbiorców nie jest w stanie literatury tej ogarnąć. Czasopismo „Information Philosophie” z 2004 roku donosi, że tylko w 2001 roku ukazało się więcej niż 900 skatalogowanych tytułów. Niech mi będzie wolno, z tej okazji, przedstawić kilka refleksji związanych z problemem aktualności filozofii królewieckiego myśliciela. Asumptem do nich jest ukazanie się książki *200 lat z filozofią Kanta* opublikowanej przez wydawnictwo Genesis pod redakcją Macieja Potępy i Zbigniewa Zwolińskiego, którym udało się pozyskać do współpracy nad nią Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, Katedrę UNESCO Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Philosophisches Seminar Uniwersytetu w Heidelbergu oraz University College Dublin¹. Obok fragmentów dzieł samego Kanta, nieprzetłumaczonych do tej pory na język polski, przedstawione w niej zostały także prace wybitnych znawców jego filozofii z Niemiec, Stanów Zjednoczonych Ameryki, Anglii, Irlandii oraz z Polski reprezentujących właściwie wszystkie dominujące współcześnie podejścia badawcze do filozofii królewieckiego mędrca. W jej centrum znajduje się problem aktualności myśli Kantowskiej.

Po neokantyzmie w Niemczech i renesansie Kantowskiej filozofii w Anglii i w USA w latach 60. XX wieku interpretowano filozofię Kanta przede wszystkim

¹ *200 lat z filozofią Kanta*, M. Potępa, Z. Zwoliński (red.), Warszawa 2006. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” (2004) nr 4, (red. Z. Zwoliński) również poświęcony został filozofii Kantowskiej.

z punktu widzenia pierwszej *Krytyki*, wykładanej z perspektywy teorii poznania. Podejście to zaowocowało w USA i w Niemczech słynną dyskusją o znaczeniu Kantowskich „transcendentalnych argumentów”. Przedłużeniem i modyfikacją tego podejścia w latach siedemdziesiątych były próby wykładania filozofii transcendentalnej jako transcendentalnej semantyki, transcendentalnej syntaktyki i transcendentalnej pragmatyki, co znalazło swój wyraz w publikacjach K.O. Apla, H. Hogrebe, G. Schönricha, H. Schnädelbacha i G. Seela.

Na drugim biegunie ujęcia Kanta jako teoretyka poznania należy umieścić – przeciwstawiającą się jej – interpretację Heideggera, dla którego trzy podstawowe pytania Kanta „Co mogę poznać?”, „Co powinienem czynić?”, „Na co mogę mieć nadzieję?” zakorzenione są w pytaniu czwartym „Czym jest człowiek?”. Wedle Heideggera, odpowiedź na to pytanie zapada u Kanta w sferze antropologii transcendentalnej, której niejako naturalnym przedłużeniem jest ontologia fundamentalna, stawiająca pytanie o bycie człowieka. Z punktu widzenia Heideggera Kant jest ontologiem *Dasein*.

Nowy impuls w recepcji Kanta powstał w ostatnich dwudziestu-trzydziestu latach dzięki nawiązaniu do jego filozofii moralnej. Przełomową rolę odegrały tutaj prace amerykańskich filozofów Henry’ego Allisona oraz Johna Rawlsa. Zainspirowały one wielu badaczy młodszego pokolenia w USA i w Anglii, takich jak Richard Hare, Onora O’Neill, Barbary Herman, Christiane Korsgaard, Felicitas Munzel. Również w Niemczech można mówić o renesansie zainteresowania etyką Kanta. Świadczą o nim prace wybitnych uczonych: Dietera Henricha, Jürgena Habermasa, Otfrieda Höffego, Maximiliana Forschnera, Manfreda Bauma, Konrada Cramera, Hansa Michaela Baumgartnera, Friedricha Kaulbacha, Gerharda Seela, Gerharda Praussa czy Klaus Konhardta.

Jednak nie należy z tego wyprowadzać wniosku, że cała uwaga badaczy skupiona jest wyłącznie na etyce Kanta i jej związkach z teorią polityki oraz z antropologią filozoficzną, współcześnie prowadzone są bowiem także badania nad filozofią nauki. Szczególnie znane są tutaj prace badaczy amerykańskich przede wszystkim poświęcone *Opus postumum* M. Friedmana i E. Eckarta Förstera. W Niemczech do tej grupy należą prace Hansageorga Hoppego, Lothara Schäfera, Martina Carrieri i Brigitte Falkenburg.

Do tematów słabo do tej pory opracowanych należy filozofia religii oraz problem oddziaływania filozofii Kanta na Fichtego, Schellinga i Hegla. Poza pracami Nicolaia Hartmanna, Fredrica Beisera, Karla Americksa, Reinera Wimmera, Clausa Dierksmeiera, słynnej *Harvard Lectures* z 1973 Dietera Henricha oraz *Handbuch Deutscher Idealismus*, który ukazał się w 2006 pod redakcją Hansa Jörga Sandkühlera, brak jest całościowych ujęć tych tematów.

Ze zgromadzonych w książce rozpraw chciałbym zwrócić uwagę na kilka szczególnie ważnych z punktu widzenia związku Kantowskiej filozofii ze współczesnością.

Zacznę tę prezentację od omówienia treści rozprawy Ch. Asmutha, który w jej centrum postawił pojęcie przełomu transcendentального². Wedle autora, Kantowski zwrot transcendentálny przyczynił się do uformowania w filozofii paradygmatu transcendentálnego sposobu filozofowania, który wywarł wpływ na niemiecki idealizm, fenomenologię transcendentálną Husserla, ontologię fundamentalną Heideggera, filozofię Sartre'a i Levinasa. Pojęcie zwrot transcendentálny związane jest u Kanta z przejściem od filozofii przedkrytycznej do filozofii krytycznej. W okresie przedkrytycznym tematem w metafizyce był byt oraz Bóg jako jego przyczyna. Natomiast filozofia krytyczna swoim przedmiotem czyni namysł nad warunkami możliwości poznania przedmiotów. Nie tyle zajmuje się ich poznaniem, „ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”. Filozofia transcendentálna nie zajmuje się bytem jako takim ani bytem jako stanem wiedzy. Nie jest z tego względu ontologią. W stosunku do metafizyki przedkrytycznej dokonany zwrot jest tutaj uderzający. Wedle filozofii transcendentálnej nie są możliwe żadne wypowiedzi substancjalne o charakterze naukowym o bycie ani o Bogu, ani o Ja jako podstawie obiektywnej wiedzy. Wiedza ludzka nie odnosi się do rzeczy samych w sobie, a jedynie do zjawisk (mających tylko subiektywny charakter) postrzeganych w przestrzeni i w czasie. Pytanie o transcendentálne warunki możliwości wiedzy powiązane jest z rezygnacją z wszelkich zasad ontologicznych czy teologicznych. Wedle Asmutha, filozofia transcendentálna prowadzi u Kanta do pełnej desubstancjalizacji podmiotu, który to proces współcześnie ulega dalszemu przyspieszeniu. Podmiot został sprowadzony do funkcji pełnionej w poznaniu i dlatego nie posiada żadnego znaczenia ontologicznego substratu. Nie ma on formy Arystotelesowej substancji, zmieniającej swoje akcydensy. Można powiedzieć, że akcydensy Arystotelesowej substancji zostały tu zredukowane do integrującej funkcji świadomości w poznaniu. Jest to dobrze widoczne w ujęciu apercepcji transcendentálnej, która jest najwyższym warunkiem możliwości jedności doświadczenia, a nie niematerialną, nieśmiertelną, niezniszczalną duszą lub substancjalnie ujętym Ja tradycyjnej metafizyki.

Wedle Asmutha, filozofię Kanta pogłębił Fichte, który w *Teorii Wiedzy* podjął próbę filozoficznego ujęcia totalności świata za pomocą jednej uniwersalnej zasady. Perspektywa zapoczątkowana przez Fichtego swoje pełne zwieńczenie znalazła dopiero w filozofii Hegla. Systemy te borykają się jednak z trudnościami wyprowadzenia różnorodności świata z jednej immanentnej zasady. Inną drogą niż idealiści poszli romantycy, którzy uświadomili sobie ułomność drogi czystego myślenia i zwrócili się ku filozofii sztuki i poetyckiemu doświadczeniu, nieopartemu na takiej zasadzie.

² Ch. Asmuth, *Przełom transcendentálny w filozofii Kanta*, w: *200 lat z filozofią Kanta*, wyd. cyt., s. 87–96.

Do problematyki transcendentального zwrotu w filozofii, która pozostaje aktualna w filozofii do naszych czasów, i związanego z nim zrozumienia roli podmiotu nawiązuje także Manfred Frank – znany przede wszystkim jako badacz podmiotowości w dziejach filozofii, a w szczególności w romantyzmie niemieckim oraz w filozofii i hermeneutyce Schleiermachera³. Wedle Franka, „świadomość siebie” (*Selbstbewusstsein*) jest podstawowym problemem filozoficznym, o fundamentalnej doniosłości teoriopoznawczej i ontologicznej. Tacy myśliciele jak Leibniz, Wolff, Kant, Reinhold, Fichte i – choć w odmienny sposób – także neokantyści i fenomenologowie uznawali zdanie *ego cogito* za niepodważalną fundamentalną prawdę, na której można oprzeć całą wiedzę. Również współcześnie, chociaż nie w tak radykalnym sformułowaniu jak wcześniej, niektórzy badacze, na przykład Roderick Chisholm czy Sydney Schoemaker, uważają, że świadomość siebie nadaje się do epistemicznego ugruntowania wiedzy. Wedle Franka, we współczesnych próbach epistemicznego uzasadnienia wiedzy w zarodku ukryta jest Kantowska idea „transcendentalnej dedukcji”, albowiem uprawomocnia ona zastosowanie kategorii do wszelkiego zmysłowego wkładu. Za problemem świadomości siebie samego kryje się poszukiwanie zasady jednoczącej wszystkie przeżycia człowieka. Kant dostrzegał ten problem, podobnie jak Kartezjusz. Człowiek posiada nie tylko świadomość swoich mentalnych stanów, ale także ma świadomość ich powiązania w jedność świadomego życia. Świadomości siebie samego przyznał Kant funkcję uzasadniającą powstanie takiej jedności. Nawiązując do Leibniza, nazwał czystą świadomość apercepcją transcendentalną – „najwyższym punktem” filozofii teoretycznej. Jednakże będąc zajęty analizą funkcji uzasadniającej transcendentalnej świadomości, zaniedbał opisu jej wewnętrznej struktury – co wytknęli mu jego następcy: Reinhold, Fichte, Hölderlin i Novalis. Wedle Franka, oryginalność Kanta nie polega na uznaniu samoświadomości za najwyższą zasadę filozofii, ponieważ to przyjmowane już było w filozofii przed nim. Raczej należy widzieć ją w przyznaniu świadomości siebie jako zasadzie filozofii funkcji uzasadniania obiektywnego charakteru naszych przedstawień i wiedzy. Celem Kanta nie była analiza struktury Ja (podmiotu transcendentального), lecz problem, jakie zdania można wyprowadzić z identyczności świadomości samego siebie. Pojęcie identyczności należy tutaj odróżnić od analitycznej jedności samoświadomości. Analityczna jedność oznacza tylko, że przedstawienie „ja myślę” towarzyszy wszelkim moim przedstawieniom. Natomiast pojęcie identyczności zakłada „syntetyczną jedność” świadomości, czyli zdolność podmiotu do wiązania przedstawień między sobą dzięki kategoriom. Kategorie czystego rozumu interpretuje Frank jako predykaty przedmiotów w ogóle.

Jak wiadomo, jeszcze w czasach Kanta podnoszono zarzut (przede wszystkim czynił to Fichte), że nie dokonał on opisu struktury świadomości siebie. Gdyby

³ M. Frank, *Kant i problem świadomości siebie*, w: tamże, s. 113–124.

zastrzeżenia wobec świadomości siebie jako transcendentalnej świadomości były trafne, to zakwestionowana zostałaby także transcendentalna dedukcja, która się na niej opiera. Chodzi tutaj o problem, czy czysta świadomość, która przez syntezę kategorii fundując w naoczności poznanie, może być sama przedmiotem poznania. Dla Kanta nie ulega wątpliwości, że czysta świadomość nie może stać się przedmiotem poznania. Ma ona przecież nie-zmysłowy charakter i dlatego nie można do niej odnieść kategorii intelektu. Transcendentalna apercepcja jako świadomość siebie nie może zostać poznawczo uchwycona za pomocą predykatów i wyrażona w propozycjonalnych zdaniach. Jednak musi istnieć jakaś jej świadomość, jeśli ta najwyższa zasada w ogóle ma mieć jakiś sens. Z jednej strony, nie jest ona dana w naoczności, ponieważ naoczność zawsze nakierowana jest na coś zmysłowego, z drugiej strony, nie jest ona myślą, ponieważ myślenie zawsze dociera do obiektu za pośrednictwem pojęcia. Kant staje przed prawdziwym dylematem, ponieważ okazuje się, że przypisywanie istnienia samoświadomości przekracza możliwości wszelkiego poznania. Wedle Franka, właśnie z tych względów Kant sięga po osobliwą konstrukcję, w myśl której samoświadomość transcendentalna „wyraża pewną nieokreśloną naoczność empiryczną, tj. spostrzeżenie [...]” (B 422), które należy do sfery doświadczenia wewnętrznego albo wewnętrznego spostrzegania. To spostrzeganie siebie bowiem ma charakter „czysto intelektualny” i w odróżnieniu od Ja empirycznego zawiera „czystą samorzutność”.

Wedle interpretacji Franka, Kant nie ustrzegł się w końcu (wbrew pierwotnej intencji) wprowadzenia pojęcia naoczności intelektualnej. To ona zaświadcza o absolutnym „ustanowieniu w byciu samoświadomości”. Naoczność ta ma charakter intelektualny i opiera się na czystej spontaniczności intelektu. W ten sposób Kant może twierdzić, że czyste Ja istnieje, a potwierdzenie tego można znaleźć w wiedzy pre-refleksyjnej.

Wedle Franka, Kantowski model podmiotu należy zaliczyć do modelu refleksyjnego. To właśnie refleksji przypisuje się własność samozwrotności, tj. zdolność do zwracania się ku świadomości i wprowadzenie do niej relacji podmiot–przedmiot i konstytuowania przez to jej jedności. Idąc za pracą Fichtego *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* z 1797 roku, krytykuje Frank ów Kantowski model, dopatrując się w nim błędnego koła.

Jednak myliłby się ten, kto sądziłby, że rozwiązanie Fichtego, który na miejsce Kantowskiego podmiotu refleksyjnego wprowadził pojęcie „Ja, które samo siebie ustanawia” (*das Ich, das sich selbst setzt*), wolne jest od trudności teoretycznych. Wedle Fichtego, żadne Ja podmiotu nie poprzedza samoświadomości. Podmiot wkracza na scenę dopiero wraz z pojawieniem się na niej świadomości Ja=Ja. Na trudności, jakie związane są z koncepcją podmiotu Fichtego, zwrócili uwagę jego współcześni: Hölderlin, Novalis, Herbart, Schelling i Schleiermacher.

W kolejnym artykule, na który chciałbym zwrócić uwagę, Hansgeorg Hoppe podejmuje problem aktualności Kantowskiej teorii poznania w świetle współczes-

nych badań psychologicznych Piageta i tzw. ewolucyjnej teorii poznania. Punkt wyjścia jest tutaj podobny jak u Franka, bowiem pytaniem kluczowym jest to, czy z Kantowskiej dedukcji transcendentalnej (której najwyższą zasadą jest podmiot transcendentalny) można całkowicie wykluczyć empirię. Już na wstępie autor stawia kontrowersyjną tezę, że Kantowski program badania warunków możliwości doświadczenia z sukcesem kontynuowany był w XX wieku w badaniach Piageta oraz w ewolucyjnej teorii poznania. Oba podejścia wykraczają poza analizę genetyczną poznania, stawiając w centrum badania pytanie o jego strukturę.

Stanowisko Hoppego można określić jako próbę pogodzenia u Kanta empiryzmu z transcendentalizmem, z jednoczesnym zachowaniem prymatu empirycznego doświadczenia nad elementem transcendentalnym.

Oczywiście, Hoppe zdaje sobie sprawę z tego, że w przypadku problemów transcendentalnych, mamy do czynienia z kwestią ważności twierdzeń, natomiast w przypadku badań empirycznych z kwestiami genetycznymi. Jednak mimo tego utrzymuje, że w kognitywnych relacjach ze światem nie daje się ściśle odróżnić kwestii genetycznych od problemu ważności poznania. Zgodnie ze swoim stanowiskiem polemizuje on z najsilniejszą dzisiaj teorią apriorystyczną i transcendentalną, mianowicie ze stanowiskiem Apla, w sformułowaniu, jakie mu nadał jego uczeń W. Kuhlmann. Wedle niego, teorię tę można uważać za współczesną modyfikację transcendentalnego stanowiska Kanta. Hoppe odrzuca perspektywę Kanta, Apla i Kuhlmann, w której zakłada się możliwość nieempirycznego ostatecznego uzasadnienia podstawowych struktur kognitywnych relacji człowieka ze światem i norm społecznego działania. Apel i Kuhlmann twierdzą, że pewne podstawowe warunki i założenia argumentacji, na których opiera się uzasadnienie apriorycznych twierdzeń i powszechnie ważnych norm w ogóle, nie mogą zostać zakwestionowane. Pewne apodyktycznie ważne zasady zakładane są, wedle nich, we wszelkiej pozytywnej bądź krytycznej argumentacji. Ich ważność nie może być kwestionowana bez popadnięcia w sprzeczność bądź popełnienia tzw. błędnego koła. Hoppe sądzi, że rozumowanie Apla i Kuhlmann zakłada pewne odwołanie do kontyngentnych faktów, w naszym przypadku do faktu, że my, ludzie, posługujemy się argumentacją, która może aspirować do apodyktycznej ważności wyłącznie w naszym obszarze rzeczywistości. Wedle Hoppego, założenia, jakie czynimy w stosunku do argumentacji, odnoszą się tylko do postępowania ludzkiego i tylko w tym obszarze są w ogóle sensowne. Nawiązując do Kanta, analizuje kategoriałne i syntetyczne struktury naszego empirycznego poznania. Dzięki nim poznanie uzyskuje odniesienie do przedmiotów. Jednakże, wedle Kanta, badanie takie nie może zostać przeprowadzone w ramach empirii. Hoppe nie podziela tego stanowiska. Idąc śladami E. Tugendhata, sądzi, że ze względu na faktycznościowy charakter ludzkiego poznania analiza intencjonalnego odnoszenia się do przedmiotu powinna być prowadzona w ramach refleksji nad poznaniem ludzkim, niezależnie od przekonania Kanta, że możliwe jest wyprowadzenie na

ten temat sądów syntetycznych *a priori*. Analiza ta powinna, zdaniem autora, otworzyć się na empirię. Przy czym należy zwrócić uwagę, że pojęcie empirii Hoppe rozumie inaczej, niż zazwyczaj jest to przyjęte w empiryzmie. Bowiem do empirii, wedle niego, należą struktury aprioryczne, które można badać w sposób empiryczny, to znaczy przez „refleksję nad sytuacją skończonych, mających określone potrzeby istot żywych, które – po to, aby zachować swą identyczność w zmieniających się warunkach środowiska [...], stawiają rzeczywiste »pytania« o to, co z punktu widzenia tego celu jest dla nich pożyteczne lub szkodliwe” (s. 137). Wedle Hoppego – idzie on tu za Piagetem – w interakcję człowieka z otoczeniem wbudowane są „podstawowe aprioryczne schematy ujmowania zjawisk”. Zadanie filozofii dzisiaj polegać musi na podjęciu i kontynuowaniu problematyki transcendentalnej, po raz pierwszy sformułowanej przez Kanta. Musi ona zmierzać do wydobycia i ukazania konstytutywnych dla doświadczenia struktur. Przy czym, wbrew poglądom samego Kanta, nie jest prawdziwe twierdzenie, iż można tego dokonać wyłącznie na drodze nie-empirycznej.

Problem aktualności myśli Kantowskiej jest również wiodącym motywem w części drugiej monografii, poświęconej problemom etyki. Należy z niej, jak sądzę, bliżej przedstawić treść dwóch artykułów: jeden wyszedł spod pióra K. Konhardta *Kant a odkryte dziś na nowo pytanie o »dobre życie«*⁴, a drugi napisał Christoph Horn – *Człowieczeństwo jako cel obiektywny. Kantowska formuła imperatywu jako celu samego w sobie*⁵.

Wedle Konhardta, mamy dziś do czynienia z renesansem pytania o *eudajmonię*, czyli o dobre, piękne i szczęśliwe życie. Pytanie to należało już w Grecji w ciągu sześciuset lat do „istotowych zasobów filozofii”. W średniowieczu chrześcijańskim przybrało ono postać pytania o właściwą interpretację *beatitudo* i *felicitas*, a współcześnie obecne jest w dyskusjach nad pojęciami szczęścia i szczęśliwości. W okresie oświecenia dyskusja ta wygasła, przyczyniła się bowiem do tego Kantowska krytyka szczęśliwości (*Glückseligkeit*).

Pojęcie *eudajmonii* stanowiło ważne pojęcie klasycznej filozofii greckiej. Autor zwraca uwagę, że u Greków etyka zakorzeniona była w koncepcji kosmosu jako uporządkowanej całości, która wyznaczała miarę dla ludzkiego postępowania, decydującego o życiu szczęśliwym. Człowiek jako *zoon logon echon* miał być lustrzanym odbiciem wiecznego porządku kosmosu. Średniowiecze nie wniosło tutaj zasadniczo nic nowego, zastąpiło jedynie porządek kosmosu przez „porządek stworzenia”. Prawdziwa rewolucja polegająca na subiektywizacji „szczęścia” została dopiero dokonana w późnym średniowieczu i w nowożytności. Dopiero wtedy do głosu mogło dojść eudajmonistyczne wyobrażenie o dobrym życiu człowieka. Szczęście zsubiektywizowane, w przeciwieństwie do *eudajmonii* jako

⁴ K. Konhardt, *Kant a odkryte na nowo pytanie o »dobre życie«*, tamże, s. 189–206.

⁵ Ch. Horn, *Człowieczeństwo jako cel obiektywny. Kantowska formuła imperatywu kategorycznego*, tamże, s. 255–272.

wyobrażenia o dobrym życiu, zostaje odniesione do jednostki i powiązane z jej doznaniem. Na miejsce antycznej koncepcji życia pełnego i dobrego, w którym występowała koincydencja bycia dobrym i sprawiedliwości, wkroczyło indywidualne określenie każdorazowo własnego szczęścia. Idąc za H. Steinfachem, autor twierdzi, że współcześnie można mówić „o oddzieleniu moralności od szczęśliwości” i o „odmoralnieniu i odpolitycznieniu szczęścia (s. 210). Współczesna koncentracja na działaniu „moralnie słusznym” prowadzi, zdaniem autora, do całkowitej utraty z pola widzenia problematyki dobrego, szczęśliwego życia, która występowała w ramach obiektywnej nauki o *eudajmonii*. Wśród takich zwolenników odnowienia współcześnie antycznej nauki, jak Alsdair MacIntyre, Bernard Williams, Charles Taylor, Ernst Tugendhat, Hans Krämer, Robert Spaemann, którzy w swoich koncepcjach dobrego życia nawiązują do Arystotelesa, a niekiedy do Hegla, istnieje wspólny front niezgody wobec zsubiektywizowanego pojęcia szczęścia. Występują oni zgodnie przeciwko „odmoralnieniu szczęścia”. Kwestionowana jest nieodwracalność trwającego od 200 lat konsensusu co do niemożliwości obiektywnej teorii dobrego życia realizowanej we współczesnych warunkach. Najczęściej Kantowi przypisuje się redukcjonistyczne pojęcie szczęścia i przez to uważa się go za winnego zerwania z klasyczną koncepcją *eudajmonii*. Celem artykułu Konhardta jest podważenie tej opinii.

Swoje analizy zaczyna Konhardt od pojęcia szczęśliwości. Zgadza się z rozpowszechnionym przekonaniem, że Kant rozumie szczęście w sposób subiektywny. Jest ono dlań przypadkowym empirycznym pryncypium praktycznym zdeterminowanym wyłącznie przez materię władzy pożądania i dlatego nienadającym się na prawo obiektywnie określone na podstawie rozumowej. „Szczęśliwość nie jest ideałem rozumu, lecz wyobraźni” [...]” (*Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 47, dalej cyt. jako *U*). Wedle Konharda, dążenie do szczęśliwości stanowi konieczną intencję skończonej istoty rozumnej, ale pozostaje poza obrębem „właściwego Ja” bycia podmiotu. Dobre życie w sensie przypominającym antyczną *eudajmonię* daje się dopiero wtedy określić, o ile uwzględni się moralność jako istotny składnik skończonej istoty człowieka. Teza Konharda brzmi: jeśli uwzględni się, że człowiek na podstawie swojej praktycznej rozumności jest istotą moralną, i że dążenie to jest nawet sprzeczne z dążeniem do szczęśliwości, to obraz człowieka u Kanta nie jest tak odległy od antycznej koncepcji *eudajmonii*, jak można by przypuszczać na podstawie samego procesu subiektywizacji szczęścia. Wedle Konharda, istnieje jednak różnica między szczęśliwością a zasadą etyczną. Kant nie uważa, że istota, której najwyższym powołaniem jest dążenie do życia wpływającego z prawa moralnego, powinna wyrzec się dążenia do szczęścia. Nie jest to nawet w ogóle możliwe. Jednakże dążenie do szczęśliwości nie jest dobrem bezwarunkowym, w przeciwieństwie do idei powinności moralnej, która tym dobrem jest (*Krytyka władzy sądenia*, 1986, dalej cyt. *KWS*, s. 70). Wychodzi to na jaw w odróżnieniu imperatywów moralności, które obowiązują bezwarunkowo, od

rad (*consilia*) mądrości życiowej, które posiadają jedynie wartość pragmatyczną i bazują na życiowej roztropności. Te ostatnie mają znaczenie dla dążności do szczęścia, ale nie dla moralności. Nie należy jednak z tego wyprowadzać wniosku, że Kant przeciwstawia moralność dążeniu do szczęścia. Wzajemną przynależność moralności i szczęśliwości najlepiej wyraża sformułowanie, że człowiek postępujący zgodnie z prawem moralnym staje się „godnym szczęścia” (*Krytyka czystego rozumu*, 1957, dalej cyt. *KCR*, s. 549).

Koncepcję przynależności moralności i szczęśliwości rozwija Kant w nauce o „dobru najwyższym”. Pojęcie to zakłada pełną harmonię moralności i szczęśliwości i ma związek z pytaniem o „samowynagradzającą się moralność” (*KWS*, s. 552). Kant sądzi, że osiągnięcie harmonii między moralnością a szczęśliwością nie jest w życiu ziemskim możliwe. Jedynie można mieć nadzieję, iż zostanie ona zrealizowana w życiu przyszłym. „Sprawiedliwość”, równowaga między moralnością a pragnieniem szczęścia nie znajdują się w naszej mocy. Wedle Konharda, wprowadzenie przez Kanta idei dobra najwyższego jako równowagi między moralnością a szczęśliwością dowodzi, z jednej strony, przywiązania Kanta do antycznej idei *eudajmonii*, z drugiej strony jednakże, Kant dystansuje się od tej idei, ponieważ antyczna koncepcja opiera się na założeniach natury onto-teleologicznej, które są dla Kanta zbyt mocne. Oświeceniowa koncepcja człowieka i świata, doprowadzając do zsubiektywizowania dążenia do szczęśliwości i przeciwstawienia go moralności, zanegowała ontoteleologiczne ramy antycznej interpretacji świata jako uporządkowanego kosmosu, w którym porządek fizyczny powiązany jest ze ściśle określonymi wartościami. W przeciwieństwie do antyku u Kanta nie można mówić o pełnej odpowiedniości moralności i dążenia do szczęśliwości, zawartej w idei dobrego życia, lecz o pierwszeństwie moralnego powołania człowieka w stosunku do szczęśliwości. To ono pełni u niego rolę kompasu ułatwiającego wybór „najlepszej formy życia”, czyli życia dobrego.

Konhardt bardzo wysoko ocenia odpowiedź na to pytanie, jaką dał Kant. Przyznaje, że każda odpowiedź na pytanie, co to znaczy „dobre życie”, ma charakter tymczasowy. Filozofia Kanta nastawiona jest na „światowe pojęcie”, tzn. jest filozofią, która „wszelkie swe poznanie” kieruje na „istotne cele rozumu ludzkiego” (*teleologia rationis humanae*) (*KCR*, s. 584). Autor sądzi, że każda nowoczesna odpowiedź na pytanie o dobre życie będzie musiała zachować kierunek wyznaczony przez Kanta, jeśli chodzi o „powołanie człowieka”. Wedle Konharda, odrodzenie koncepcji *eudajmonii* nie jest już po Kancie możliwe. Wznowienie współcześnie Arystotelesowej teorii cnót również nie jest już możliwe. Nie żyjemy bowiem w antycznym uporządkowanym kosmosie wyznaczającym uniwersalne miary dla ludzkiego działania.

Kolejny artykuł również dotyczy problematyki filozofii moralnej. W artykule Ch. Horna *Człowieczeństwo jako cel obiektywny. Kantowska formuła imperatywu kategorycznego jako celu samego w sobie* autor zastanawia się nad sensem jednej

z formuł imperatywu kategorycznego jako celu samego w sobie. Na wstępie zaznacza, że wzbudziła ona do tej pory małe zainteresowanie u badaczy etyki Kanta. Zupełnie inaczej rzecz się miała z formułą uniwersalną imperatywu kategorycznego, którą Kant wyraził w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*. Od dawna była ona przedmiotem ożywionych dyskusji. Najczęściej formuła imperatywu jako celu samego w sobie była interpretowana jako nieokreślona zasada zakazująca po prostu instrumentalnego traktowania człowieka. Najstarszy sposób wykładania filozofii moralnej Kanta podkreślał formalny uniwersalizm jego koncepcji moralnej. Znajduje on zresztą dobre ugruntowanie w samym tekście, w którym Kant, na przykład w *Krytyce praktycznego rozumu*, naczelną formalną zasadę czystego rozumu praktycznego (jako autonomii woli) przeciwstawił materialnym zasadom moralności. Dla tego, kto w centrum rozważań stawia formułę uniwersalnego prawa moralnego, formuła celu samego w sobie odgrywa tylko rolę podrzędną. Jednakże nie jest to zgodne z przekonaniem samego Kanta. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* mówi on o ekwiwalencji wszystkich trzech wersji imperatywu kategorycznego, włączając formułę państwa celów (U, 437 n.).

Autor zajmuje się interpretacją sformułowania imperatywu praktycznego jako celu samego w sobie. Przytoczmy je za Kantem dosłownie:

Praktyczny imperatyw brzmieć więc będzie następująco: Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka (U, 429).

W związku z tym sformułowaniem rozważa Horn trzy problemy: po pierwsze, w jaki sposób cel, tzn. coś materialnego, może odgrywać pozytywną rolę w formalistycznej etyce Kanta? Po drugie, wyjaśnienia wymaga, w jaki sposób „człowieczeństwo tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego” ma charakter celu samego w sobie i w jakim sensie może służyć za kryterium oceny postępowania? Po trzecie, w jakim sensie może istnieć powszechny cel jako cel działania dla wszystkich istot rozumnych?

Co do pierwszej kwestii zgodności formuły celu samego w sobie z formalnym charakterem etyki Kantowskiej, to tezy o ekwiwalencji wszystkich trzech formuł imperatywu nie można w sposób właściwy zrozumieć, jeśli naukę o moralności zinterpretuje się w duchu formalnego uniwersalizmu. Istnieje wiele prac, w których formalistycznie nastawieni autorzy mają poważne trudności z przyjęciem formuły celu samego w sobie (Ch. Schnoor, J.E. Atwell). Jednakże, według Horna nie może być mowy o marginalizacji formuły celu samego w sobie. Odgrywa ona ważną rolę w *Uzasadnieniu...* w rozdziale „O pobudkach czystego rozumu praktycznego”. Również w tekstach *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* (1785) oraz w *Nauce o cnocie w Metafizyce moralności*, gdzie dedukcja obowiązków głównie opiera się na formule celu samego w sobie, Kant wielokrotnie odpierał zarzut formalizmu wysuwany przeciwko jego etyce. Zagadnienie to wiąże się

z rozstrzygnięciem kwestii stosunku etyki Kantowskiej do aspektów materialnych. Zdaniem Horna, należy odpowiedzieć w związku z tym na dwa pytania: 1. Czy opowiedzenie się Kanta za etyką deontologiczną a przeciwko teleologicznej pokrywa się z antytezą etyki formalnej i materialnej? 2. Czy formalizm Kanta wyklucza etykę o orientacji materialnej jako niewłaściwą? Wedle Horna, na oba te pytanie należy odpowiedzieć negatywnie.

Zdaniem Horna, Kant przedkłada deontologiczno-imperatywną filozofię moralną nad tradycyjne etyki materialne. Jednakże prymat prawa moralnego nad wskazaniem najwyższego dobra polega na problemie metodycznym i nie oznacza odrzucenia wszelkich etyk materialnych (s. 262). Horn rozważa zasadność strategii, która pozwalałaby pozostać przy obrazie Kanta jako formalisty. Polega ona wyłącznie na negatywnej interpretacji formuły celu samego w sobie. Zgodnie z wywodami o człowieczeństwie jako celu samym w sobie w stosunku do wszelkich prób ustanawiania innych celów pojęcie to pełniłoby jedynie funkcję negatywną. Formuła celu samego w sobie byłaby jedynie regulatywnym warunkiem wszelkiego ustanawiania celu. Jednakże Horn odrzuca taką interpretację, ponieważ „człowieczeństwo w osobie” jest dla Kanta nie tylko celem regulatywnym, ale takim, który należy pozytywnie ustanowić i także określić w sposób materialny.

Na ogół uważa się, że formuła celu samego w sobie zabrania instrumentalnego traktowania ludzi. Jednakże nie jest to prawdą, ponieważ Kant dopuszczał w pewnych sytuacjach instrumentalne odnoszenie się do nich. Sprzeciw jego budzi jedynie ich wyłączne traktowanie jako środków. Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia, co miał Kant na myśli, wprowadzając pojęcie „człowieczeństwa w osobie” jako celu samego w sobie. Na ogół rozumie on pod pojęciem człowieczeństwa charakter inteligibilny człowieka lub jego stronę noumenalną. Gdy charakteryzuje prawo moralne lub wolność człowieka jako cel sam w sobie, to ma na myśli człowieczeństwo ujęte w tym właśnie sensie (U, 401). W wielu fragmentach swoich pism dostrzega bowiem różnicę między człowieczeństwem (*homo noumenon*) i człowiekiem (*homo phaenomenon*), mając na myśli, z jednej strony, człowieka moralnego, a – z drugiej – człowieka jako „istotę fizyczną” (*Metafizyka moralności* 430, 2005, dalej cyt. jako *MM*; por. *MM* 239). Rozróżnienie to przebiega paralelnie do różnicy między osobowością a osobą. Pod pojęciem osobowości rozumie Kant człowieka jako wolną istotę inteligibilną, a pod pojęciem osoby indywiduum podejmujące działania w sferze zjawisk (*Krytyka praktycznego rozumu*, s. 143; por. *MM* 223).

Co sprawia, że inteligibilna strona człowieka jest wartością w sobie? Wedle Horna, Kant ma tutaj na myśli to, że wolna i racjonalna zdolność działania dla każdego człowieka jest wartością absolutną. W tym kierunku w ostatnich czasach idą interpretacje John Rawlsa i jego uczniów (O. O'Neill, B. Herman, Ch. Korsgaard, N. Sherman). Wedle tych interpretacji, kładąc nacisk na racjonalność działania, ujmuje Kant racjonalną autonomię podmiotu jako wewnętrzną,

zarazem absolutną wartość. Jest ona nie tylko wartością w sobie, do której należy dążyć we wszystkich okolicznościach życiowych, ale można z niej wyprowadzić wartość wszelkich innych dóbr. Korsgaard mówi w związku z tym o transmitującej wartości zdolności do racjonalnego działania. *Telos* racjonalnej działalności obejmuje szereg koniecznych celów, takich na przykład jak „życie, integralność cielesną oraz samorozwój” (s. 267). Szczególna wartość racjonalnej autonomii wywodzi się z ludzkiej zdolności ustanawiania dla siebie celów. Zdolność tę nazywa Kant (w KWS 431) celem ostatecznym zarówno natury, jak i kultury.

Na zakończenie chciałbym przedstawić najważniejsze tezy zawarte w artykule M. Potępy *Bóg i religia w filozofii Kanta*⁶. Wybór ten podyktowany jest tym, że autor rozprawy dobrze pokazuje, że filozofia Kanta nie jest bynajmniej, jak zazwyczaj się mylnie sądzi – negacją wiary i kościoła. Zasługa Kanta nie polega na wykluczeniu wiary z filozofii, lecz na nadaniu jej głębszego „transcendentalnego uzasadnienia”⁷.

Dla Potępy nie ulega wątpliwości, że problematykę Boga należy widzieć w kontekście rozważań w Kanonie *Krytyki czystego rozumu*, w którym to rozdziale przedstawia Kant ideał najwyższego dobra jako ostateczny cel czystego rozumu. Interes zarówno rozumu spekulatywnego, jak i praktycznego określił Kant przez trzy pytania; 1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę się spodziewać? Na pytanie „Co mogę wiedzieć?” odpowiada metafizyka, na pytanie „Co powinienem czynić?” – moralność, a na pytanie „Czego mogę się spodziewać?” – religia. Jak wiadomo, w *Krytyce czystego rozumu* Kant wytyczył granice wiedzy, poza którymi znajduje się już wiara filozoficzna. Interesuje się ona czystymi ideami rozumu, tj. ideą świata, nieśmiertelności duszy i Boga. Autor w sposób wnikliwy dyskutuje w tym kontekście słynne sformułowanie Kanta: „Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby użyć miejsce dla wiary”. Przedmiotem jego wysiłku interpretacyjnego jest najpierw ujęcie Boga w teoretycznej części filozofii jako ideału transcendentalnego. Za Kantem zwraca uwagę, że Bóg jako ideał czystego rozumu jest podstawą wszechstronnego określenia rzeczy w ogóle, któremu nie przysługuje istnienie w sensie realności, o jakiej mówimy na poziomie obiektywistycznego doświadczenia. Następnie przechodzi do omówienia krytyki Kantowskich dowodów na istnienie Boga, które sumarycznie sprowadza do twierdzenia, że teoretyczna wiedza o Bogu nie jest możliwa. Nie możemy bowiem udowodnić ani jego istnienia, ani nieistnienia. Kant nie jest ateistą, ponieważ twierdzi, że nieistnienia Boga również nie daje się udowodnić. Autor zwraca uwagę, że możliwość realnego istnienia Boga jako najwyższej inteligencji i prawodawcy zostanie dopiero wykazana w filozofii praktycznej Kanta przy pomocy argumentu moralnego. Jednakże pierwszy zarys tego podejścia znajdujemy już

⁶ M. Potępa, *Bóg i religia w filozofii Kanta*, tamże, s. 359–408.

⁷ E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, s. 181.

w Kanonie *Krytyki czystego rozumu*, gdzie w związku z praktyczną wiarą rozumu filozof rozważa uznanie Boga jako podstawy harmonijnego stosunku między etycznością a szczęśliwością. Kant rozwija koncepcję świata moralnego, która związana jest z ideą „samowynagradzającej się moralności”. Idea świata moralnego zakłada, że etyczność i szczęśliwość znajdują się w stosunku harmonii. Jednakże Kant jest świadom tego, że w świecie rzeczywistym często nie występuje taka koincydencja. Dlatego powiązanie szczęśliwości z etycznością może jedynie zagwarantować nam Bóg, którego istnienie jako prawodawcy i podstawy świata moralnego postuluje Kant. Przyjęcie istnienia Boga jako podstawy możliwości realizacji ideału najwyższego dobra stanowi istotę moralnego dowodu istnienia Boga, który po raz pierwszy w zarysie pojawił się w Kanonie pierwszej *Krytyki*, a później znacznie precyzyjniej został rozwinięty w *Krytyce władzy sądzienia*. Potępa bardzo wnikliwie przedstawia na podstawie trzeciej *Krytyki* dowód moralny istnienia Boga, wykorzystując do jego rekonstrukcji interpretacje W. Vossenkuhla i R. Wimmera. Istota Boga zostaje ujęta z punktu widzenia praktycznego rozumu, w którego centrum znajduje się moralność, co niewątpliwie prowadzi nieuchronnie do pewnej specyficznej antropologizacji pojęcia Boga. Przy czym autor stawia niezmiernie ważne dla zrozumienia relacji moralności i religii pytanie o to, czy w koncepcji najwyższego dobra zmierza Kant do teologicznego ugruntowania moralności. Odpowiedź na to pytanie jest jednoznaczna: ideał najwyższego dobra z koniecznością zakładający istnienie Boga nie służy uzasadnieniu moralności. Rozum praktyczny bowiem jest w pełni autonomiczny i nie potrzebuje legalizacji swoich roszczeń przez odniesienie do Boga. Bóg nie jest tutaj podstawą moralności. W związku z tym powstaje pytanie o funkcję, jaką pełni on w filozofii moralnej. Jeśli nie chodzi tutaj o ugruntowanie moralności, to co uzyskuje człowiek dzięki wierze w Boga? Otóż uzyskuje on, zdaniem Kanta, dodatkową motywację do działania moralnego. Sam bowiem wgląd w słuszność prawa moralnego nie motywuje w sposób wystarczający człowieka do działania moralnego. Potrzebna jest jeszcze nadzieja, że istnieje Bóg i że nadejdzie oczekiwany świat moralny, „w którym moralnemu postępowaniu zostanie przydzielona proporcjonalnie szczęśliwość” (s. 382).

W artykule Potępa pokazuje, w jakim związku pozostaje u Kanta teoria moralności z teorią religii. Charakteryzując za Kantem religię jako „poznanie wszystkich obowiązków jako przykazań boskich” i uwzględniając stwierdzenie z rozprawy *Religia w obrębie granic rozumu*, iż „[...] etyka prowadzi nieodzownie do religii, [...] co zarazem może i powinno być ostatecznym celem człowieka”, zapytuje autor o miejsce religii w systemie myśliciela z Królewca. Powstaje bowiem pytanie o związek, w jakim pozostaje sformułowane przy okazji krytyki dowodów istnienia Boga i antynomii rozumu (w pierwszej *Krytyce*) pojęcie wiary rozumu (*Vernunftglaube*), które leży u podstaw zarówno idei świata moralnego, jak i ideału najwyższego dobra, do problematyki rozważanej w *Uzasadnieniu metafizyki*

moralności i w *Krytyce praktycznego rozumu*. Wedle Potępy, odpowiedź Kanta zmierza w takim kierunku, że wiara rozumu zarysowna w *Krytyce czystego rozumu* w *Krytyce praktycznego rozumu* otrzymuje swoje transcendentalne uzasadnienie, a w rozprawie *Religia w obrębie granic samego rozumu* zostaje rozważona z punktu widzenia możliwości jej faktycznego urzeczywistnienia w realnym świecie.

Dla zrozumienia funkcji religii w systemie Kanta niezmiernie ważne jest wprowadzenie w rozprawie o religii koncepcji radykalnego zła. Dopiero tutaj dyskutuje Kant możliwość użycia wolności sprzecznego z prawem moralnym. Kant mówi tutaj po raz pierwszy także o „skłonności do radykalnego zła” w człowieku. Skłonność ta polega na tym, że człowiek w sposób świadomy może przyjąć jako podstawę swojego wolnego działania maksymę sprzeczną z prawem moralnym. Skłonność do zła ma więc charakter nie empiryczny, lecz transcendentalny. Dotyczy ona podmiotu działającego w sposób wolny, tym samym odnosi się do jego moralności. Zło bowiem wypływa z niewłaściwego użytku, jaki człowiek czyni z wolności. W rozprawie o religii pokazuje Kant, że w sytuacji istnienia zła radykalnego nie wystarczy powoływanie się na dobrą wolę, jeśli chodzi o urzeczywistnienie najwyższego dobra. Człowiek musi także liczyć na pomoc ze strony Boga. Nie znaczy to, że Bóg miałby go wyręczyć w dążeniu do prowadzenia życia moralnego. Obowiązkiem człowieka, wedle Kanta, jest bycie moralnym w każdej sytuacji. I w tym musi on polegać wyłącznie na własnych siłach. Ale człowiek moralny może liczyć na to, że Bóg przyjdzie mu z pomocą, o ile taka pomoc byłaby niezbędna. I nie jest tutaj ważne posiadanie świadomości, na czym ona miałaby polegać.

Człowiek nie może mieć pewności, że ostatecznie wyjdzie zwycięsko z walki pomiędzy – mówiąc słowami Kanta – „pryncypium dobra” a „pryncypium zła”. Nie może także mieć pewności, że o własnych siłach jest w stanie urzeczywistnić najwyższe dobro. Zwycięstwo dobrego pryncypium nad złym można jedynie osiągnąć, wedle Kanta, dzięki zawiązaniu i rozwijaniu wspólnoty etycznej opartej na prawach moralnych i służącej tym prawom. Zdaniem Kanta, rozum praktyczny nie jest w stanie wyjaśnić, jak w ogóle możliwe jest powstanie takiej wspólnoty moralnej, której celem jest urzeczywistnienie dobra najwyższego jako połączenia moralności ze szczęśliwością. Dlatego musimy założyć ideę najwyższej istoty moralnej, która przyczyni się do powszechnego zjednoczenia jednostek o dobrym usposobieniu moralnym. W ten sposób wprowadza Kant ideę Boga jako najwyższego moralnego prawodawcy etycznej wspólnoty. Względem niego wszystkie prawdziwe obowiązki moralne zostają przedstawione jako boskie nakazy. Bóg jako najwyższy prawodawca to przede wszystkim Bóg sprawiedliwy, który jest znawcą ludzkich serc. Tylko taki Bóg jest w stanie ocenić moralne usposobienie człowieka i przydzielić każdemu szczęśliwość proporcjonalnie do jego zasług moralnych. Wedle Kanta, etyczna wspólnota daje się urzeczywistnić tylko w formie kościoła niewidzialnego, która różni się od kościoła widzialnego.

go opartego na historycznej wierze w objawienie. Zorganizowanie ludu bożego w formę kościoła niewidzialnego jest dziełem Boga, a nie człowieka. Odróżniając kościół niewidzialny od kościoła widzialnego, zarazem wprowadza Kant różnicę między czystą wiarą religijną i wiarą kościelną. Ta druga ma być wehikułem dla tej pierwszej. Zgodnie z tym wiara kościelna stopniowo przechodzić ma w czystą wiarę religijną, żeby w końcu ulec w niej rozwiązaniu. Potępa celnie w tym kontekście dyskutuje zarzut wysuwany wobec teorii religii Kanta przez M. Baumgartnera, który uważa, iż popełnił on błąd kategoryalny polegający na tym, że z pojęcia czystej wiary rozumu jako transcendentalnej zasady formy kościoła widzialnego uczynił idealny cel rozwoju dziejowego (s. 398). Autor w sposób subtelny przedstawia niezwykle złożone relacje, jakie występują u Kanta między czystą wiarą religijną a wiarą kościelną. Z punktu widzenia Kanta istnieje tylko jedna czysta wiara religijna, a wiele wiar kościelnych.

W zakończeniu swojego artykułu rekonstruuje Potępa pojęcie religii chrześcijańskiej jako religii naturalnej. W podsumowaniu stwierdza, że Kant umieszcza religię w granicach rozumu praktycznego. Jest to stanowisko racjonalistyczne. Jednakże nie jest ono sprzeczne ze stanowiskiem przyjmującym istnienie objawienia. Specyfika stanowiska Kanta polega na tym, że objawienie biblijne wykładane jest z punktu widzenia wiary rozumu jako czystej wiary religijnej. Między rozumem a objawieniem nie istnieje przeto sprzeczność. Jednakże w interpretacji hermeneutycznej Pisma Świętego priorytet zawsze zachowuje rozum praktyczny, który interpretuje dogmaty religijne z punktu widzenia moralności. Wedle Kanta, za najwyższe pryncypium religii, jak i wiary chrześcijańskiej należy uznać „powszechny rozum ludzki”, ale – zaznaczmy – taki rozum, jaki filozof odsłonił przed nami w swoich trzech *Krytykach*.

W ostatecznym podsumowaniu chciałbym podkreślić, że książka *200 lat z filozofią Kanta* w dotychczasowej polskiej literaturze przedmiotu jest pierwszym tak wieloaspektowym i pod względem analitycznym tak wnikliwym studium całego dorobku filozoficznego Kanta. Ze względu na zgromadzenie w jednym tomie rozpraw tak wielu wybitnych badaczy myśli Kantowskiej, posiadających rangę światową, których tematy rozpraw zostały poza tym dobrane w ten sposób, iż wypełniają prawie cały zakres twórczości filozoficznej Kanta, daje ona asumpt do porównania z najlepszymi monografiami, jakie ukazały się na ten temat w Niemczech, Anglii czy w USA.

A Perennial Aspect of Kant's Philosophy

Key words: *Kant, epistemology, transcendental turn, moral philosophy, eudemonia, religion*

The author is interested in the impact that Kant's theoretical and practical philosophy has made on the contemporaries. He tries to delineate what may be called Kant's enduring heritage. He approaches the problem by analyzing contributions made by several authors on the occasion of Kant's bicentennial: Christoph Asmuth, Manfred Frank, Klaus Konhardt, Christoph Horn and others.