

Herbert Schnädelbach

Nasz nowy neokantyzm^{*}

Gdy w jubileuszowym roku 1981 odbywał się stuttgartarki Kongres Hegłowski poświęcony zagadnieniu *Kant czy Hegel?*, wówczas dla niektórych pytanie to mogło brzmieć jak pseudoalternatywa. Niestety, nie skorzystano wtedy z okazji przeprowadzenia ankiety dotyczącej tego pytania, ale możemy być pewni, że ponad dziewięćdziesiąt procent zajmujących się obecnie filozofią, postawionych przed takim wyborem, odpowiedziałoby: „Naturalnie, Kant!” Kto jeszcze dzisiaj chce być heglistą? Wielu interpretuje Hegla – drobiazgowo i wytrwale, lecz ich gotowość do tego, by także uargumentować jego filozofię, pozostaje przy tym najczęściej w odwrotnym stosunku; zagadkowo oddziałuje wówczas ich zapatrzenie w Hegla. Z Kantem sprawa wygląda zupełnie inaczej; jeśli badacze nie uważają samych siebie tylko za historyków filozofii, to są badaczami i interpretatorami filozofii Kanta, a w zasadzie także kantystami; tzn. ich historyczne i systematyczne zainteresowania zmierzają wówczas w tym samym kierunku. Zresztą autorytet filozoficzny Kanta jest obecnie, przynajmniej tak się wydaje, prawie nie do podważenia, więc wszyscy bylibyśmy po stronie Kanta, jeśli chodzi o kwestię „Kant czy Hegel?”. Czy zatem z tego powodu jesteśmy wszyscy kantystami czy neokantystami?

Kto ma takie wrażenie, ten się myli, i to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, partia Hegłowska nie istnieje w takim znaczeniu, jak by się to mogło wydawać; po drugie zaś, nie każdy, kto

^{*} Pierwotnie opublikowane w tomie Herbert Schnädelbach: *Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen 3*. Frankfurt am Main 2000, s. 43–63. Przekład w znacznej części powstał w ramach translatorium z języka niemieckiego dla studentów czwartego roku filozofii Uniwersytetu Śląskiego. Panu Profesorowi Herbertowi Schnädelbachowi chciałbym podziękować za wyrażenie zgody na przetłumaczenie i opublikowanie tekstu.

się powołuje na Kanta, jest już z tego powodu neokantystą. Kwestia druga przedstawia się następująco: różnica między „-istą” a „neo-istą” polega na tym, że „neo-ista” przyjmuje za punkt wyjścia niemożliwość bezpośredniej kontynuacji myśli autora, do którego nawiązuje; stał się on dla niego historyczny, dlatego też dla „neo-isty” nie ma innej możliwości, jak swoją myśl uprawiać w jego „duchu”. Tym, co odróżnia neokantyzm od ruchu kantowskiego połowy dziewiętnastego stulecia, tak samo jak neoheglizm od właściwego heglizmu, jest – porządkując problem – świadomość historyczna, doświadczenie przełamania tradycji w taki sposób, że „powrót do...” ma szansę tylko jako „wyjście poza...”¹. Czas odrodzenia klasyków – od neoarystotelizmu Trendelenburga do neomarksizmu lat dwudziestych – jest czasem historyzmu, który w odróżnieniu od tradycjonalizmu chciał być nowoczesny: zorientowany na przyszłość dzięki wykształceniu historycznemu, co potwierdza przede wszystkim jego historyczna architektura. Nie ma nic bardziej opacznego niż wyobrażenie, iż neokantysty chcieli być tradycyjnymi kantystami; chcieli oni być nie tylko kantystami, lecz także chcieli być „nowymi” – samodzielnymi (*originäre*) filozofami. Nowy neokantyzm uważam za historyczny fakt naszej teraźniejszości, jest on przyczyną i tematem mojego artykułu.

Co się tyczy partii Heglowskiej, to nie powinniśmy mieć pierwotnie na myśli marksistów, którzy – jeżeli w ogóle tacy jeszcze są – w filozoficznej relacji między Kantem a Heglem ciągle faworyzują Hegla, upatrując w Kancie jedynie jego „poprzednika”. Również hermeneutyczna ontologia szkoły heideggerowskiej, która zaniża wartość heglizmu, może w tym miejscu zasłużyć tylko na wzmiankę, ponieważ wszyscy, bez wyjątku, jej przedstawiciele rzadko posługują się systematyczną argumentacją, a zamiast tego uprawiają filozofizację filozofii²; jeśli byt – o ile można tak powiedzieć – jest językiem, a zgodnie z tą tezą filozofowanie nie jest niczym innym, jak wkraczaniem w historię oddziaływania znaczących tekstów, to przejście od Heglowskiej filozofii ducha do nauki o duchu – które zdarzyło się przed ponad stu laty – będzie tylko ponownie zaprzysiężone i opieczętowane.

¹ Wilhelm Windelband w 1883 roku mówił: „Zrozumieć Kanta, oznacza wyjść poza niego”, a Heinrich Rickert w 1924 roku, spoglądając wstecz na historię neokantyzmu, stwierdził, że jego reprezentanci „dlatego, że powrócili do Kanta, zarazem znacznie posunęli do przodu naukową filozofię”. Cyt. za: H. Holzhey: *Neokantianismus*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Basel–Stuttgart 1984, szp. 747 i nast.

² Por. w tym celu mój polemiczny tekst: „*Morbus hermeneuticus*” – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej. W: H. Schnädelbach: *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy* 1. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001, s. 221 i nast.

(Hermeneuci skłaniają się ku temu, aby przez całe życie ciągłą pracą nad tekstem przygotowywać wielkie myśli, których później sami nie mają). Dziś konfrontowani jesteśmy z neoheglizmem swoistego rodzaju, który od neoheglizmu Lassona, Kronera czy Glocknera różni się tak samo, jak od neoarystotelesowsko zorientowanej recepcji filozofii prawa w szkole Rittera: mam na myśli negatywny heglizm radykalnej krytyki rozumu. W przypadku Nietzschego, Heideggera, ale także w *Dialektyce oświecenia* „prostą myśl” Hegla, że „rozum rządzi światem”, wyłożono jako wielkie światowe fatum; w efekcie utożsamienia rozumu z władzą zakwestionowano samo uprawomocnienie instancji, która od czasów Heraklita i Sokratesa obowiązywała jako filozoficzne źródło uprawomocnienia³. Kiedy miejsce Heglowskiej tezy „prawda jest całością” zajęła teza Adorna, że „całość jest nieprawdą”, nie wyrugowano idealistycznego holizmu, lecz po prostu postawiono go na głowie. Radykalna krytyka rozumu nie wyszła z czarodziejskiego kręgu Hegla, tylko w rzeczywistości jeszcze bardziej hermetycznie w nim się zamknęła, a w konsekwencji – tego, co uwalniające, można oczekiwać tylko z zewnątrz: jako nadczłowieka, zrządzenia losu (*Seinsgeschick*) bądź czegoś „zupełnie innego”. W końcu ten negatywny heglizm radykalnej krytyki rozumu jest tym, co zmusza nas do bycia nowymi neokantystami, tzn. by w świadomości epokowego dystansu od historycznego neokantyzmu ponownie przystępować „w duchu Kanta” do naszych teraźniejszych problemów. Aby pokazać, co to znaczy, podejmę się najpierw historycznego przedstawienia sytuacji (1); następnie należy coś powiedzieć w kwestii, „co dzisiaj znaczy systematyczne filozofowanie w duchu Kanta”, a mianowicie rozpatrzyć je w perspektywie metodycznej (2) i perspektywie tematycznej (3).

1

Powinniśmy zrezygnować z próby zdefiniowania liczby pojedynczej „neokantyzm” jako jednoznacznego pojęcia szkoły bądź kierunku. Spektrum tak określonego neokantyzmu okazuje się po prostu

³ Por. M. Frank: *Zwei Jahrhunderte Rationalitäts-Kritik und ihre „postmoderne” Überwindung*. In: *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*. Hrsg. von D. Kamper, W. van Reijen. Frankfurt am Main 1987, s. 99.

za szerokie⁴, sięga on przecież od „fizjologizmu” Langego i Helmholtza, przez wiele pośrednich etapów oczyszczania tego, co aprioryczne, z tego wszystkiego, co empiryczne, aż po „idealizm logiczny” Cohena, aby w ujęciu Natorpa i w szkole badeńskiej połączyć się z neoidealizmem. Trzeba również wspomnieć o Cassirerze i neo-neokantyzmie Hönigswalda, Hansa Wagnera i Wolfganga Cramera, których jednak nie mam na myśli, kiedy twierdzę, że nowy neokantyzm istnieje między nami. Aby go rozważyć, powinniśmy się najpierw zadowolić podaną charakterystyką „systematycznego filozofowania w duchu Kanta”. Istotną przesłanką istnienia nowego neokantyzmu jest przede wszystkim historyczne zainteresowanie, jakie w ostatnich dwóch dziesięcioleciach ściągnął na siebie dawny neokantyzm, potępiany jako formalistyczny i jałowy. Minał okres pogardy dla niego, przejawiającej się od czasu ekspansji oddziaływania Schelera, Heideggera i marburskiego renegata Nicolaia Hartmanna, którą można wyjaśnić również ową szerokością spektrum i uniwersytecką dominacją. I choć nikt nie woła dzisiaj: „z powrotem do neokantyzmu!”, to jednak zadziwiające są podobieństwa między tym, co dawne, i tym, co nowe (*Alt und Neu*). Tak jak ruchowi kantowskiemu w przedpolu własnych systematycznych projektów chodziło przede wszystkim o uwolnienie Kanta z objęć późnych idealistów, którzy wzorując się na Heglu, uznali Kanta za jego niedojrzałego prekursora – poniekąd za „protoidealistę” – i o odzyskanie historycznego Kanta, do którego później owocnie mogli nawiązywać neokantyści, tak też proces ten powtórzył się w latach trzydziestych i czterdziestych naszego wieku w oporze marburczyków i szkoły południowo-zachodnioniemieckiej wobec Kanta. Julius Ebbinghaus, Gottfried Martin, Heinz Heimsoeth i inni, dominujący w tym czasie autorzy akademickiego dyskursu filozoficznego, którzy jednak – podobnie jak przedstawiciele pierwszego ruchu kantowskiego – nie oddziałowali głównie swymi teoretycznymi koncepcjami, uważali za konieczne udowodnienie, że Kant nie był pierwszym neokantystą, co im się zresztą udało. Przede wszystkim ponowne odkrycie Kanta metafizycznego i jego dokładniejsze przyporządkowanie do historii myślenia osiemnastowiecznego w widoczny sposób pogłębiło świadomość dystansu czasowego, jaki od niego nas dzieli. Nikt dziś nie pozwoli na to, aby idealizm niemiecki zaczynać jeszcze od Kanta zamiast od Fichtego, jak czyniło

⁴ Por. odnośnie do tego H.-L. Ollig: *Einleitung*. In: *Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Stuttgart 1982, s. 5–52; w kwestii przeglądu także H. Holzhay: *Neukantianismus...*

to skrzydło neokantyzmu, które skłaniało się ku neoidealizmowi, lub jak to jako ostatni uczynili marksiści, aby „klasyczną filozofię niemiecką” móc *en bloc* wyjaśnić jako dziedzictwo klasy robotniczej. Natomiast obraz Kanta wczesnego neokantyzmu, tzn. jako teoretyka poznania i nauki, przetrwał najdłużej – nawet jeśli jego forma uległa zmianie – w filozofii analitycznej. Program „naukowego ujęcia świata” Koła Wiedeńskiego jest pod względem swej struktury całkowicie neokantowski, nawet jeśli w rozwiązywaniu „problemów konstytucji” pojęć i teorii nie posługuje się już analizą mentalną, lecz analizą logiczną. Znowu Kant okazał się „prekursorem”, ale od czasu turbulencji rewolucji Kuhna, która również w tym obszarze doceniła świadomość historyczną, jest to epizodem. Można zatem powiedzieć, że owa świadomość różnicy między Kantem a neokantyzmem jest podstawowym założeniem powrotu neo-neokantyzmu do Kanta.

Kolejne porównanie między tamtym i naszym neokantyzmem dotyczy niepewnego (*prekäre*) stanowiska pośredniego między metafizyką a nauką, w którym zarówno wtedy, jak i obecnie pozostaje filozofowanie. W połowie ostatniego stulecia wydawało się, że ostatecznie postawiono alternatywę: „metafizyka lub nauka”, i jednoznacznie wypadła ona na korzyść nauki. Kiedy metafizyka nieodwracalnie utraciła monopol na definiowanie naukowości nauk, filozofia sama musiała stać się nauką – w postmetafizycznym sensie „nauki” – lub też utraciła uprawomocnienie swego istnienia⁵. Z tego punktu widzenia jest neokantyzm ruchem reformy filozofii, dokonany za pomocą środków zorientowanych naukowo, i unaukowieniem aktualnego filozofowania – w przeciwieństwie do wygodnego humanistycznego uniku w historię filozofii, który zaczynał wówczas określać ruch akademicki. Hasło „filozofia jako nauka” w neokantyzmie nie mogło jednak oznaczać „nauka jako filozofia”; zwłaszcza dlatego, że później „wulgarni materialści” ograniczyli się do dyletanckich i popularyzujących syntez naukowych, traktowanych jako namiastka filozofii. Neokantyzmowi dosyć często zarzucano naukowe skostnienie lub nawet scjentyzm – myślę, że niesłusznie. Nie można przeoczyć tego, że od samych początków jego zorientowanie na naukę było związane z krytyką nauki, a tego elementu neokantyzm nigdy nie zagubił. W całej literaturze neokantyzmu atakowano ciągle różne „-izmy”: materializm, naturalizm, pozytywizm, psychologizm, historyzm, irracjonalizm itd. Wszystkie te stanowiska wysuwały nie tylko roszczenie ścisłej naukowości, ale funkcjonowały także jako daleko idące samo-

⁵ Por. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Tłum. K. Krzymieniowa. Warszawa 1992, s. 110 i nast.

interpretacje wiedzy w ogóle. Filozoficzna krytyka nauki jest zawsze pierwotną krytyką takich interpretacji nauki, a interpretacje krytyczno-naukowe w tym sensie były ciągle krytycznym przypomnieniem warunków konstytucji tego, co określano mianem „materia”, „natura”, „fakt”, „psychika”, „historia” lub „życie”. Krytyka taka dotyczy zawsze określonych samonieporozumień (*Selbstmißverständnis*), jakie zdarzają się naukowcom w wyznaczaniu swych możliwości i granic, co prowadzi ich do przekroczenia własnych kompetencji. Mówił już o tym Friedrich Albert Lange, który w zwrocie do Kanta podkreślał, że sama nauka nie rozwiązuje naszych życiowych problemów⁶. Jeśli przede wszystkim neokantyści marburscy zawsze mocno trzymali się faktu nauki, to mimo to należy być ostrożnym z zarzutem scjentyzmu. Czyż nie należałoby tego uważać także za uprątomocnioną wskazówkę faktu, że realizowana (*inkorporierte*) w faktycznych naukach racjonalność jest ciągle lepsza niż pseudoracjonalność dawnej metafizyki, czy też nowoczesny irracjonalizm filozofii życia? Czyż bowiem rozum w nauce jest rzeczywiście tak nierozumny, jak mówią krytycy nauki, którzy w swej krytyce odwołują się do jego nierozumności? Neokantyzm stanowił próbę uprawiania filozofii jednocześnie jako filozofii naukowej i filozofii naukowo-krytycznej. Czego innego moglibyśmy spróbować?

Najważniejszym historycznym osiągnięciem neokantyzmu jest chyba odzyskanie umiejętności transcendentalnego sposobu stawiania pytań – w przeciwieństwie do rzekomego idealistycznego lub naukowego „przewyciężenia”. Dziś nowi neokantyści stają przed podobnym zadaniem i przede wszystkim dzięki temu w swych historycznych przodkach odkrywają sprzymierzeńców. Także w XX wieku krytycyzm uznawano za w dużym stopniu „przewyciężony”, przy czym dawna systemowo-idealistyczna, tzn. Hegłowska, perspektywa takiego przewyciężenia ustąpiła perspektywie hermeneutyczno-ontologicznej i perspektywie teoretyczno-społecznej. Jaki sens może jeszcze mieć poszukiwanie subiektywnych warunków możliwości obiektywności wobec egzystencjału „bycia-w-świecie”? Rzekome „odszyfrowanie” transcendentalnej apercepcji jako pracy społecznej (Lukács i Adorno) pozostawiło neokantyzm poza sobą, traktując go raczej jako

⁶ Zob. krytykę Langego etycznych ambicji materializmu „etycznego” i teoretycznego w: F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus*. Bd. 2. (1875). Hrsg. und eingel. von A. Schmidt. Frankfurt am Main 1974, s. 897 i nast. Zdanie Wittgensteina: „Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie możliwe zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte”, jest całkowicie neokantowskie. L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1997, s. 82 (6.52).

pomnik urzeczowionej świadomości. Ale przecież zanosiło się – jak wcześniej – na scjencyzną redukcję filozofii do nauki; znów nowy neokantysta postrzegał siebie samego jako postawionego w opozycji do świata wrogich „-izmów”. W tym względzie nowy był chyba jedynie neomarksistowski socjologizm, podczas gdy za współczesną tendencją „naturalizacji” teorii poznania – w ujęciu Quine’a albo w „ewolucyjnej teorii poznania” – ukrywał się tylko znany dawny naturalizm, do którego niejednokrotnie wystarczająco zbliżył się wczesny neokantyzm wskutek swych fizjologicznych interpretacji Kanta. Ten nowy naturalizm i defetyzm rozumu radykalnej krytyki rozumu uważam za trudność, z której dzisiaj musi przede wszystkim czerpać swą siłę filozofowanie w duchu Kanta, a pierwsze założenie takiego właśnie filozofowania stanowi rehabilitacja transcendentального sposobu postawienia pytania w zmienionych warunkach historyczno-filozoficznych.

Obraz historycznego neokantyzmu byłby niepełny, gdyby zabrakło w nim jego podstawowych motywów etycznych i politycznych. Dziś wiemy, w jakim stopniu krytykowana orientacja naukowa wczesnego neokantyzmu była często następstwem zarządzanej politycznej abstynencji w okresie restauracji po 1848 roku⁷. Przypuszczalnie nie wyszło to tej filozofii na złe – w każdym razie wyszło na lepsze niż nieodpowiedzialna i niekompetentna retoryka wielkich profesorów neokantyzmu w czasie pierwszej wojny światowej⁸. Zarazem nie można przeoczyć na wskroś liberalnego, głównego rysu neokantyzmu – przede wszystkim w sensie wewnątrzfilozoficznym: z jego zorientowaniem naukowym zawsze idzie w parze zorientowanie na wolność, które zaznaczyło się już przed systematycznym przyswojeniem etyki Kanta około roku 1880. Związek między nauką i wolnością, który dziś dla niektórych może stanowić *mésalliance*, wówczas mógł uchodzić niemal za naturalny – także Engels utrzymywał, że każdy postęp naukowo-techniczny jest krokiem w kierunku wolności; przeciwnikami byli zarówno ci, którzy w nienaukowości popierali tradycjonalizm w Kościele i państwie, jak i pseudonaukowe i ignorujące wiedzę światopoglądy, nie mówiąc już o ślepym na fakty radykalizmie wszelkich odcieni. Ten pierwotny liberalizm neokantyzmu w jednej chwili stał się także znaczący filozoficznie, kiedy doszło w nim do wykształcenia systematycznej filozofii prawa, która należy do rzadkiej liberalnej tradycji naszej politycznej kultury. Nowi neokan-

⁷ Por. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 109 i nast.

⁸ Por. H. Lübbe: *Politische Philosophie in Deutschland*. Basel 1963–München 1974, przede wszystkim część czwartą: *Die politischen Ideen von 1914*.

tyści uważają, że są dziś w podobnej sytuacji, jak ich poprzednicy. W etycznych, a także w politycznych kontrowersjach wydaje się znowu wyrażać ich los, sprowadzający się do tego, że tradycjoniści wymyślają im od rewolucjonistów, rewolucjoniści zaś – od tradycjoniistów; muszą znosić te obelgi, aby uniknąć etykiet „prawicowy” bądź „lewicowy”. Czyż „liberalizm” znowu stał się słowem podejrzanym, jak w roku 1968? Czy przypadkiem w tym czasie nie stał się słowem pustym? Neokantowski opór wobec naturalizmu, zarówno wtedy, jak i dzisiaj, posiłkuje się źródłowym zorientowaniem na wolność, jego wrodzony liberalizm nie pozwala neokantyzmowi na to, aby zatrzymać się na filozofii praktycznej Hegla czy Heideggera.

2

Tym, co łączy historyczny i nasz nowy neokantyzm, jest więc: program pierwotnego, systematycznego filozofowania w duchu Kanta, realizowany między totalitarnymi roszczeniami *quasi-heglowskimi* a naturalistycznymi, między zorientowaniem na naukę a krytyką nauki, przy czym filozofia teoretyczna była początkowo zorientowana na transcendentálne postawienie pytania, a filozofia praktyczna – na ideę wolności. Wprawdzie trudno przypuszczać, że sto lat później taki program można zrealizować (*bewältigen*) za pomocą tych samych środków pojęciowych i dyskursywnych, jak wówczas. Historyczny neokantyzm wraca całkowicie – a jest to ten moment, w którym prezentuje się on antypsychologicznie – do ahistorycznej i przedjęzykowej „świadomości w ogóle”, pod różnymi nazwami przedstawiając ją jako pierwszą i ostateczną podstawę ważności wszystkiego, co obowiązujące (*Geltungsgrund alles Geltenden*). Między nim a nami znajdują się przede wszystkim rezultaty historystycznego oświecenia⁹, które już Diltheya zmusiło do tego, aby krytykę czystego rozumu powtórzyć jako krytykę rozumu historycznego. Nie historia jest problemem kantyzmu, jak pokazali Rickert i Cassirer, ale historyczność samego rozumu. Jeśli nie uwzględni się tej myśli w wirze przygodnej (*kontingenter*) faktyczności, to co wówczas zapewnia w nim oparcie? Czy figura historycznej konstytucji tego, co historycz-

⁹ Por. odnośnie do tego H. Schnädelbach: *O historystycznym oświeceniu oraz Uwagi o racjonalności i języku*. W: Idem: *Rozum i historia...*, s. 18–45 i 78–104.

ne, nie prowadzi prosto do koła hermeneutycznego, a stąd – do heglizmu ontologii hermeneutycznej? Niebezpieczeństwo to jest wzmocnione przez *linguistic turn*, analityczno-językowy zwrot filozofii, wraz z którym – jedynie za pośrednictwem medium filozofującego – do refleksji odnoszącej się do pryncypiów (*Prinzipienreflexion*) koniecznie dostaje się to, co empiryczne i przygodne; jeśli zorientowanie na „świadomość w ogóle” zastąpi się zorientowaniem na rzeczywistą komunikację w języku naturalnym, to nieodzowną konsekwencją wydaje się nieograniczony pluralizm gier językowych, a wskutek tego – pozory radykalnej krytyki rozumu. Dla nowych neokantystów nasuwa się pytanie: Czy trzymanie się wzoru Kanta jest możliwe do pogodzenia z przejściem od rozumu czystego do rozumu językowego i związanym z tym nierozzerwalnie importem elementów historycznych i hermeneutycznych do filozoficznego zakresu istotowego (*Kernbereich*) *a priori*? Czy historyczne i zrelatywizowane do języka *a priori* nie jest nonsensem¹⁰ – zagrożone cyrkularnością i w niebezpiecznej bliskości tego, co hegliści nazywają „dialektyką”?

Moja teza brzmi, że w tym zakresie pytanie „Kant czy Hegel?” nie rozstrzyga się dzięki temu, czy w systematycznym filozofowaniu przewycięży się opór przeciw integracji elementów historyczno-hermeneutycznych, czy też nie; za rozstrzygającą uważam formę dyskursu. Tym, co zawsze Kantowskie filozofowanie odróżniało od innych „stylów myślenia”, był ideał tego, co metodyczne – Natorp nawet doprowadził po prostu do zrównania filozofii z metodą¹¹ – i nieufność wobec intuicyjnej gadaniny; jak pokazuje Kantowska polemika z „wyniosłym tonem”¹², nie chodzi tu o samą intuicję, lecz o zabezpieczenie rozumnej intersubiektywności we wszystkich obszarach filozofii. Naturalnie, do tego celu roszczą sobie pretensje również fenomenologowie i wierzą, że można go osiągnąć za pomocą opisu¹³. Opór Kanta wobec naoczności intelektualnej oddziałuje wśród kantystów w zasadzie w formie nieufności wobec czysto filozoficznych opisów; oczywistości nie są komunikatywne i sprawdzalne (*mittelbar und überprüfbar*), a powoływanie się na nie musi działać jak regres do Platońskiego odróżnienia. W ten sposób wszyscy kantyści, począwszy od Kanta, stawiają pierwotnie na argumenty, ugruntowania, de-

¹⁰ Por. H. Schnädelbach: *Was ist eigentlich ein relatives Apriori?* In: *Idem: Philosophie in der modernen Kultur...*, s. 187–203.

¹¹ Por. H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 1: *Ursprung und Einheit*. Basel–Stuttgart 1986, s. 57 i nast.

¹² Por. I. Kant: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796). Akademie-Ausgabe. Bd. 8. Berlin, s. 389.

¹³ Ciągłe jeszcze paradygmatyczny odnośnie do tego E. Husserl: *Filozofia jako nauka ścisła* (1911). Tłum. W. Galewicz. Warszawa 1992.

dukcje itd., co naraża ich ciągle na zarzut formalizmu. W rzeczywistości trzeba ciągle pytać, czy pozór bogatej rzeczowości (*Sachhaltigkeit*), którą fenomenologowie z kręgu Husserla i Wittgensteina uznają za swoje dobrodziejstwo, nie jest dyskursywnie wytworzonym pozorem: co więc rzeczywiście pozostaje do opisanego poza naukami empirycznymi?¹⁴ Odwrotnie, największa korzyść wszystkich kantystów płynąca z pytań dotyczących ważności (*Geltungsfragen*) łączy się oczywiście z ich zorientowaniem na argumentację albo zorientowaniem na ugruntowanie, które pytanie o metodę – w tym sensie „metody” – podnosi jeśli nie do centralnego, to przynajmniej do pierwszego problemu wszelkiej filozofii: jak wiadomo, samą *Krytykę czystego rozumu* Kanta rozumie się jako „traktat o metodzie”¹⁵, w którego centrum znajduje się *quid iuris?*

Zorientowanie na metodę było także tym, co historycznemu neokantyzmowi pozwoliło obstawać przy idei systemu; w rzeczywistości kartezjański ideał pełnego ugruntowania da się osiągnąć tylko dzięki ściśłemu zorientowaniu systemowemu. To, że faktycznie pożegnaliśmy się z systemem, pokazuje nasza reakcja na stwierdzenie kogoś współczesnego, że ma system: uśmieszanie się. Myśl systemowa przeżyła się już w momencie akademickiego rozkwitu neokantyzmu; nauki empiryczne mogły się bez niej obejść, między filozofami zaś zapanowała nietzscheańska nieufność wobec niej. Nasza ochocza rezygnacja z systemu, a tym samym z ideału całkowitego ugruntowania – jest nie tylko wykształconym, wypielegnowanym sceptycyzmem naszych dni, za którego pomocą większość współczesnych neguje swój intelektualny komfort; także nowi neokantyści muszą się nauczyć, że alternatywa „system albo relatywizm” jest niepełna. Nawet jeśli nie istnieją żadne „ostateczne ugruntowania”, to przecież nie wszystko jest dowolne; także bez całkowitych ugruntowań można filozofować, będąc zorientowanym na argumentację i ugruntowanie – jakby w medium przedostatnich ugruntowań. (Toteż jest dla mnie niezrozumiałe, dlaczego Rorty tylko z tego względu propaguje odłączenie dyskursu politycznego od filozoficznego, że ugruntowania politycznego nie da się w pełni wyprowadzić z przesłanek filozoficznych¹⁶; zastanawianie się nad argumentacją dotyczącą granic politycznego osta-

¹⁴ Por. H. Schnädelbach: *Phänomenologie und Sprachanalyse*. In: Idem: *Philosophie in der modernen Kultur...*, s. 230–256.

¹⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, B XXII.

¹⁶ Por. R. Rorty: *Der Vorrang der Demokratie von der Philosophie*. In: Idem: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Tłum. J. Schulte. Stuttgart 1988, s. 82 i nast.

tecznego ugruntowania jest przecież także filozofia). Dlatego też możemy filozofować systematycznie, nie będąc filozofami systemowymi, i tylko dzięki temu potrafimy później pojąć, dlaczego nie możemy już być filozofami systemowymi.

Dopiero ugruntowany wgląd w granice możliwego ugruntowania pozwala na systematyczne uwzględnienie historycznych i językowych warunków naszego filozofowania, które w ogóle czyni dopiero możliwym odgraniczenie tradycyjnego kantyzmu od kartezjańskiej troski, aby uzasadnić trafność swego ugruntowania co do możliwości; granice między tym, co transcendentalne, a tym, co hermeneutyczne, stają się rozmyte (*durchlässig*). Mogą tego żałować tylko ci, którzy także dzisiaj wraz z neokantyzmem obstają przy tym, że filozofia transcendentalna, która wyjaśnia warunki możliwości „naszego sposobu poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”, ten właśnie sposób poznawania obiera ze względu na powszechną ważność i konieczność. Kantowskie rozróżnienie między transcendentalną doktryną a transcendentalną krytyką upoważnia nas do nieobciążania predykatu „transcendentalny” tego typu roszczeniami ważności, lecz do używania ich tylko jako charakterystyki określonego rodzaju dyskursu; wówczas możemy prowadzić transcendentalne dyskursy także przy założeniu warunków historycznego oświecenia i *linguistic turn*.

Nie pozwala nam to, naturalnie, nie poruszyć kwestii tego, co metodyczne. Jeśli przechodzimy od rozumu czystego do rozumu językowego, tzn. w obszarze samego *a priori* poważnie traktujemy elementy historyczne i językowe, to miejsce dedukcji czystych pojęć intelektu musi zająć rekonstrukcja fundamentalnych reguł komunikacji¹⁷. A jednak nie wolno nam przecenić tej różnicy, ponieważ także dla Kanta pojęcia intelektu są regułami, nawet jeśli nie językowego rozróżnienia, lecz rzekomo czystego myślenia, do którego miejsca prowadzi nas przewodnia myśl logiki formalnej; musimy je opuścić, jeśli mamy podstawę do tego, aby pierwotnie zorientować się na językowe „nieczyste” myślenie. Już nie tablica sądów, lecz sama typologia fundamentalnych reguł komunikacji staje się naszą mapą, która nie jest naszkicowana jako nieokreślona, lecz tkwi w zamiarze zrekonstruowania warunków możliwości rzeczywistej komunikacji. Postępowanie to odróżnia dyskurs transcendentalny od dyskursu fenomenologicznego i tylko hermeneutycznego, ponieważ już sama typolo-

¹⁷ Por. także J. Habermas: *Was heißt Universalpragmatik?* In: Idem: *Vorstudien und Ergänzungen der Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main 1984, s. 353 i nast.

gia stanowi teoretyzujący krok wykraczający poza czysty opis i interpretację. Krok ten okazuje się jeszcze większy, gdy typologia nie ograniczy się do tego, co możliwe do opisanego, lecz do reguł, za którymi postępuje to, co możliwe do opisanego (*Beschreibbare*); typologizacja staje się tu rekonstrukcją typów reguł. Wraz z hipotetyczną uniwersalizacją określonych typów reguł, które mamy podstawy postrzegać jako fundamentalne, dochodzimy wreszcie w pobliże Kantowskiej „analitiky zasad”, od której, naturalnie, oddziela nas zwodne (*fallibilistische*) zastrzeżenie, które musimy połączyć z transcendentálną filozofią zorientowaną na komunikację i rekonstrukcję reguł. Pojęcia typów, rekonstrukcje reguł oraz hipotetyczne uniwersalizacje muszą się potwierdzać w „nieczystym” materiale, do którego filozoficznego pokonania zostały wymyślone; natomiast Kant, a za nim kantyści w tym wypadku ufali w czystość czystego: czystego myślenia, czystej woli, czystego uczucia, w nadziei że one uczynią ich dedukcję nieomylną.

Do takiej czystości i nieomyślności nie prowadzi żadna droga; wtargnięcia tego, co przygodne, do *a priori* w przejściu od czystego rozumu do rozumu językowego nie można już unieważnić. Czyż nie jest to hermeneutyczny koniec filozofii transcendentálnej? Kto się ciągle tego obawia, powinien się zapytać, czy samo Kantowskie i neokantowskie *a priori* rzeczywiście było wolne od przygodności, tak jak rościło sobie do tego pretensję; przynajmniej „przewodniki” (*Leitfäden*), które powinny do niego kierować, takie nie były. Niemożliwe do przecoczenia (*unübersehbar*) w krytyce rozumu jest także zorientowanie samego Kanta na psychologię i antropologię jego czasów. Właśnie ono skłoniło przede wszystkim neokantystów marburskich do polegania na całkiem innych środkach orientacji Kanta: na pytaniu redukcyjnym (*Rückfrage*) od niepowątpiewalnej wiedzy o ostatecznie przygodnej rzeczywistości do jej możliwości. Powiedziano już, że nie powinno się tego mylić z pozytywizmem naukowym bądź ze scjentyzmem. W rzeczywistości chodzi tu również o figurę hermeneutyczną. Ciągłe pytało, co właściwie miał na myśli Kant, mówiąc o legendarnych „warunkach możliwości”¹⁸. Jeżeli rozumie się przez nie wprost warunki obowiązywania, to pytanie transcendentálne w wyniku (*Ausgang*) niepowątpiewalnej ważności logiki, matematyki, czystego przyrodoznawstwa albo moralności staje się w istocie kolisté¹⁹. Nie dzie-

¹⁸ Por. np. W. Stegmüller: *Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung*. In: Idem: *Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*. Darmstadt 1972, s. 10 i nast.

¹⁹ Por też ibidem, s. 15.

je się tak wówczas, gdy „warunki możliwości” rozumie się jako warunki zrozumiałości (*Verständlichkeit*) albo jako warunki rozumienia; pyta się wtedy zarówno o warunki, które czynią nas rozumnymi (*verständlich*), jak i o to, jakim prawem tym, co nazwane (*Genannten*), łączymy tamte mocne roszczenia ważności, które faktycznie nimi łączymy. Tak postawione pytanie hermeneutyczne o warunki zrozumiałości roszczeń ważności zawiera w sobie pytanie o warunki ich prawomocności (*Berechtigung*); mogłoby nawet być tak, że odpowiedź brzmiałaby: Na tej drodze nie można uczynić zrozumiałymi (*verständlich*) sensu i prawa takich roszczeń ważności. W równie małym stopniu, jak tego, że pytanie o „warunki możliwości” strzeże przed pozytywizmem nauki, należy się obawiać utraty krytycznego potencjału w przypadku integracji tego, co hermeneutyczne w dyskursie transcendentálním.

3

Jeżeli trafne jest spostrzeżenie, że neokantyzm dziś to pierwotnie kwestia (*Sache*) formy dyskursu, to jego cechami są: systematyczne filozofowanie w sensie filozofowania metodycznego zamiast samego opisu albo interpretacji rekonstrukcji reguł za pomocą środków typologizacji i hipotetycznej uniwersalizacji; to wszystko krytycznie odniesione do całej rzeczywistości rozumu językowego w teorii i praktyce, dniu powszednim (*Alltag*) i nauce. Nazwana już orientacja naukowa dawnego i nowego neokantyzmu nie pozostają z tym w sprzeczności. Krytycystyczny program wynika z reguły modelu komplementarnościowego filozofii i nauki. Gdyby filozofia była tylko „tym, co całkiem inne” nauki (jak u Jaspersa czy Heideggera), wówczas nie mogłaby stać się nauką i musiałaby być zdana na samą siebie. Zorientowanie na naukę jest więc założeniem samej krytyki nauki, a to oznacza: krytyka ta – by w naukach być zrozumiałą, a w cywilizacji naukowo-technicznej akceptowaną z powodów zdolności uogólniania – sama musi wystarczyć elementarnym kryteriom naukowości. Ideał krytycyzmu byłby naukową samokrytyką nauk, co uczyniłoby go zbyt cennym. Historyczny neokantyzm zobowiązał się usytuować go na zbiegu dwóch frontów: naturalizmu i systemowo-idealistycznej metafizyki; jednocześnie ów historyczny neokantyzm atakował obydwu przeciwników, ponieważ oni – każdy na swój sposób

– rozminęli się z brakiem naukowej samokrytyki ich własnej naukowości. Powinna temu zaradzić rehabilitacja pytania transcendentalnego. Także nasi nowi neokantyści postrzegają siebie jako uciskanych z dwóch stron: ze strony przemienionego naturalizmu i głęboko sięgającego defetyzmu rozumu, który przejawia się zarówno w relatywistycznym sceptycyzmie, jak i w radykalnej krytyce rozumu. Czy przypomnienie o transcendentalnym wymiarze pytania może tu pomóc?

Co się tyczy współczesnego naturalizmu, to nie może nim zachwiać zwykle przypomnienie tego, co transcendentalne; wyraźnie przyjmuje je Quine i ewolucyjna teoria poznania, ale właśnie w interpretacji (*Umdeutung*) naturalistycznej. (Coś podobnego dotyczy teorii systemu, która pod względem transcendentalnym jest wszystkim innym niż to, co naiwne). Dlatego aktualna krytyka naturalizmu będzie się musiała posługiwać innymi środkami argumentacji niż ta z drugiej połowy dziewiętnastego wieku; elementy krytyki języka będą tu odgrywać pierwszorzędną rolę²⁰. Walkę przeciw defetyzmowi rozumu podjął już Rickert ze swą krytyką filozofii życia – „przeciw filozofii życia dla życia filozofii”²¹; za pomocą środków transcendentalnych próbował dotrzeć za plecy przeciwników i skierować defetyzm na rozum, którym zafascynowany, wpatrywał się w to, co jest w życiu bezrozumne (*Vernunftlose*). Nasi obecni krytycy rozumu są w tym zakresie tak samo naiwni, jak ich naturalistyczni współcześni; ich pierwszym posunięciem jest zawsze dowiedzenie irracjonalności samej perspektywy transcendentalnej. Od Nietzschego do Derridy ciągle słyszymy to samo: próby rozumowej samozrozumiałości rozumu byłyby tylko symptomami nierozumności (*Vernunftlosigkeit*) rozumu, które wymagają takiej samozrozumiałości, ponieważ potrzebuje jej tylko panowanie rozumu. Filozofia transcendentalna stałaby się kontynuacją powszechnego w świecie logocentryzmu za pomocą innych środków. Także o wiele słabsza wzmianka o różnicy między racjonalizmem metodycznym a racjonalizmem metafizycznym oraz przyznanie, że irracjonalizm metafizyczny jako metafizyka tego, co irracjonalne, da się w pełni pogodzić z racjonalizmem metodycznym²², będzie robić niewielkie wrażenie na radykalnych krytykach rozumu, ponieważ właśnie to, co metodyczne, w tym, co racjonalne, zniesławiają oni jako subtelną wolę mocy.

²⁰ Por. G. Keil: *Kritik des Naturalismus*. Berlin 1993.

²¹ Por. H. Rickert: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen der Gegenwart* (1920). Aufl. 2. Tübingen 1922, s. XIV.

²² Por. H. Schnädelbach: *O irracjonalności i irracjonalizmie*. W: Idem: *Rozum i historia...*, s. 66–77.

Zapewne pomoże tu tylko dowód, że transcendentálny zwrot filozofowania jest nieodłączny od perspektywy skończoności, którą tym samym się zajmuje. Kant wyraził to w rozróżnieniu między rzeczami samymi w sobie a zjawiskami; gdyby zgodnie z nim intelekt dyktował przyrodzie w sobie (*Natur an sich*) prawa, wówczas jego krytyka rozumu uległaby dokładnie paranoidalnemu urojeniu stosunku, które nietzscheaniści naszych czasów podejrzewają (*vermuten*) w każdym racjonalizmie. Kantowski zwrot rozumu do obszaru możliwego doświadczenia dotyczy nie tylko ograniczenia wiedzy po to, aby zrobić miejsce dla wiary; ogranicza on również teoretyczne zawładnięcie światem z powodu wolności praktycznej. Nasi radykalni krytycy rozumu nie chcą uznać takiego wyznaczania granic i paradoksalne jest to, że można dostrzec, jak postępują śladami Hegłowskiej absolutyzacji rozumu; są oni heglistami przede wszystkim dlatego, że wraz ze swą krytyką rozumu jako całościową, przyjmują perspektywę wszystkich perspektyw na rozum, co mogą usprawiedliwić równie słabo, jak Hegel. Radykalna krytyka rozumu wyraża obawy, w odniesieniu do których istnieją wszelkie powody; identyfikuje ona groźne tendencje dialektyki oświecenia; prezentuje kontrrachunek racjonalizacji naukowo-technicznej i biurokratycznej – jako tezę reprezentuje ona właśnie bardzo dalekie od realności, narcystyczne urojenie onnipotencji, które wręcz stara się zarzucić rozumowi.

Motyw krytyczny pytania transcendentálnego pozwala jednak przytoczyć różne argumenty tylko w odniesieniu do radykalnej krytyki rozumu; perspektywa skończoności nie pozostawia w spokoju żadnego tradycyjnie filozoficznego kręgu tematycznego. W polu filozoficznego samoupewnienia rozumu, które dziś nazywamy problemem „teorii racjonalności”, oznacza to, że nasz rozum jest rozumem skończonym, tzn. rozumem językowym i historycznym, a zarazem jest on tym, przeciw czemu obstają Hegel i hegliści: że refleksja takiej skończoności nie przenosi nas w miejsce rozumu nieskończonego lub rozumu absolutnego. Skończoność rozumu znaczy jednak także otwartość rozumu; wszystkie jej samouzasadnienia, które każdorazowo podlegają przygodnym warunkom, są w tym sensie skończone, że nigdy nie zdołają wyczerpać własnej potencjalności. Podstawa tego tkwi w zasadniczej, możliwej do określenia (*einziehbar*), różnicy pomiędzy rozumem wyjaśniającym a rozumem wyjaśnionym; skończoność oznacza tu, że samopowolywanie się (*Selbstreferenz*) nie może być tak totalne, jak w systemie Hegla. Zatem może to brzmieć paradoksalnie: taka skończoność rozumu stanowi podstawę jego efektywnej nieograniczoności, gdyż wszystkie jego możliwe w danym czasie do wskazania (*angebbare*) granice są zasadniczo przekraczalne; tyl-

ko w perspektywie tego, co nieskończone, można by całkowicie i definitywnie objąć granice skończonego rozumu.

Ta skończoność jako otwartość rozumu pozwala nie tylko na odrzucenie totalitarnych roszczeń naturalizmu i radykalnej krytyki rozumu jako nieuzasadnionych; jest ona zarazem podstawą naszej wolności, ale także naszej omylności. Wolność, która zakłada omylność, to podstawa każdej filozofii praktycznej w duchu Kanta; powinność stanowi tylko inny sposób jej wyrażenia. Natomiast Hegłowska filozofia prawa obiecuje swym czytelnikom filozoficzne pojednanie (*Versöhnung*) z rzeczywistością. W jego rezultacie wolność oznacza „bycie-u-siebie” w innobycie i powinna się ona realizować w poznaniu „etycznego uniwersum” jako tego, co etyczne, jako obiektywności tej wolności; nie ma miejsca dla powinności, a nawet stanowi ona indeks nieetyczności. Wobec takiej tezy Kant i kantyści stawiają zarzut, że godność człowieka jako istoty skończonej, tzn. zarazem wolnej i omylnej, polega właśnie na tym, i tylko na tym, że może być adresatem powinności. Doskonale są tylko Bóg i zwierzęta, choć zarazem doskonale pozbawione wolności (*unfrei*). Fatalnemu przymusowi wszystkich heglistów – od marksistów aż do neoarystotelików – do tego, aby zawsze jakąkolwiek rzeczywistość ujmować jako rozumną, ponieważ inaczej ich koncepcja wolności musi zostać oprotostowana, kantyści przeciwstawiają deontologiczną etykę sprawiedliwości i odpowiedzialności. Przeciwstawia się ona także nihilizmowi etycznemu radykalnej krytyki rozumu, która za punkt wyjścia przyjmuje negatywistyczne odwrócenie Hegłowskiego równania „rzeczywistość = nierozumność” (*Unvernunft*): powinność jako indeks skończoności implikuje przecież i to, że nie sposób wnioskować z faktycznej nierozumności w świecie o zasadniczej niemożliwości tego, co rozumne, do czego jesteśmy wezwani.

W filozofii polityki perspektywa skończoności oznacza pożegnanie z utopią pojednania w idei pokoju; prawdopodobnie nie istnieje bardziej niepojednawcza idea niż idea pojednania. Obojętnie, czy jest przy tym pomyślana wolność substancjalna i subiektywna albo naturalizacja człowieka w drodze humanizacji przyrody – o dreszcze przyprowadzają nas nie tylko polityczne doświadczenia naszego stulecia. Filozofia praktyczna, która nie jest – mówiąc niezgrabnie – tworzona pod całość, może ująć naszą skończoność tylko jako „moment” tej całości, i dlatego musi się z nią rozminąć. Nie chodzi przy tym o tanie zarzuty totalitaryzmu, lecz jedynie o myśl, że wewnętrzny związek skończoności i otwartości naszego rozumu pod względem praktycznym nie pozwala nas definitywnie zamknąć w całości – nawet gdyby to była „pojednawcza” całość. Jeśli skończoność oznacza

otwartość w sensie wolności i omylności, to systematycznie wykluczają się wolność i doskonałość, które przyrzeka idea pojednania. Idea pokoju natomiast dostosowuje się do naszej skończoności i nie jest żadną utopią. Idee dopuszczają stopnie swego urzeczywistnienia, utopie – nie; można być zobowiązanym wobec tego, co pomyślane w idei, ale nie wobec tego, co utopijne. Pokój i pojednanie różnią się od siebie nie pod względem stopnia, lecz gatunku. Dla pokoju, którego powinniśmy szukać, nie ma z góry założonej, gotowej formuły, ponieważ zawsze jest on negocjowany dopiero na podstawie przygodnych warunków i interesów; mimo to wiemy dokładnie, co znaczy zawrzeć i utrzymać pokój. Utopii pojednania z konieczności brakuje tej oczywistej, regulatywnej funkcji pokoju i dlatego zdolni do refleksji między utopistami zamykają ją zawsze w skrzyni teologicznego zakazu tworzenia obrazów. Jedność utopii i radykalizmu ma swe korzenie w tym, że jedynie negatywna utopia nie wymaga wykonania nawet najmniejszego politycznego kroku; zawsze musi ona obstawiać przy tym, że to, co istnieje, nie odpowiada temu, czego zabroniono, wydając zakaz tworzenia obrazów, i jako niepojednane, domaga się obalenia. Nauczyliśmy się, że ta figura myślowa prowadzi ostatecznie do politycznej apatii i nie jest niczym zadziwiającym fakt, że radykalna krytyka rozumu naszych czasów pokrywa się z polityczną abstynencją, która niegdyś odziedziczyła wojującą utopię pojednania.

Filozofować wraz z Kantem w perspektywie skończoności, tzn. bez konstytutywnego odniesienia do Absolutu, oznacza w filozofii dziejów pożegnanie obiektywnej teleologii – teleologii postępu lub upadku, w filozofii sztuki zaś – rezygnację z pojęcia doskonałości, jako kryterium tego, co estetyczne. Perspektywa skończoności implikuje także skończoność samej owej perspektywy, a w rezultacie pluralizm perspektyw w ogóle. Skoro Kant jako filozof skończoności zapoczątkował w filozofii ten pluralizm – nie poświęcając wszakże jedności skończonego rozumu – jawi się jako pierwszy i właściwy filozof nowoczesności (*Moderne*)²³. Kultury są nowoczesne przede wszystkim wtedy, kiedy obrazy świata i formy życia różnicują się na poszczególne obszary i zyskują autonomię, tak że ludzie nie potrafią żyć w nich, przyjmując stale za punkt wyjścia jedno, określone centrum. Tę nowoczesność młody Hegel nazwał „rozdwójaniem” (*Entzweiung*) i postrzegał jako oznakę swojej epoki. Dla Hegla Kant w swej istocie jest filozofem rozdwojenia, o czym świadczą wielkie dychotomie: rzecz

²³ Por. H. Schnädelbach: *Kant – der Philosoph der Moderne*. In: *Idem: Philosophie in der modernen Kultur...*, s. 28–43.

sama w sobie i zjawisko, przyroda i wolność, byt i powinność, obowiązki i skłonność. Hegel uznał skutki pluralizacji i autonomizacji, które z owych dychotomii wynikają; dzięki nim nauka, prawo, moralność, polityka, religia i sztuka zyskały względną samodzielność względem siebie, która ze swej strony utrwała nowożytną wolność indywiduum. Takie „spojenie” (*Konkretion*) przez rozdzielenie Hegel chce uznawać za niezbywalne, co odróżnia go od romantyzmu. Jednak samo rozdzielenie stanowi, zdaniem Hegla, podstawę potrzeby filozofii i skoro potrzeba ta daje się w jego koncepcji rozpoznać jako przezwyciężenie rozdzielenia, to okazuje się on pierwszym filozofem przezwyciężenia nowoczesności. Hegliści więc rozważają nowoczesność w perspektywie jej przezwyciężalności, podczas gdy Kant i kantyści obstają przy jej nieprzezwyciężalności. Jest ona ostatecznie ugruntowana w nieprzekraczalności perspektywy skończoności, z której wynikają tamte Kantowskie dychotomie i pluralizacja. To, co Hegel i hegliści oplakują jako „rozdzielenie” – „niepojednawczość” (*Unversöhnlichkeit*) kultury – stanowi zarazem podstawę naszej wolności w niej; w tym sensie wolność rzeczywiście rodzi się z wyobcowania (*Gehlen*). Niepojednawczość nie musi jednak oznaczać braku możliwości pokoju (*Friedlosigkeit*); gdyby pojednanie dopuszczało stopniowalność, wówczas pokój byłby stopniem pojednania osiągalnym w warunkach skończoności.

Neokantyści mylili się, gdy Kantowską krytykę rozumu traktowali jedynie jako „teorię poznania”, a nie jako drogę do restytucji metafizyki: Kantowska „teoria wiedzy” jest pierwotnie teorią metafizyki jako nauki. Jeżeli przegląda się osiągnięte dzięki niej wyniki, to należy rozróżnić część krytyczną, doktrynalną i orientacyjną (*orientierenden*) tej metafizyki. W części krytycznej zostaje ustanowiona perspektywa skończoności dzięki słynnym przeciwieństwom rzeczy samej w sobie i zjawiska, zmysłowości i intelektu oraz intelektu i rozumu. Część doktrynalna obejmuje metafizykę przyrody i metafizykę moralności, podczas gdy część orientacyjna ujmuje dawne przedmioty *metaphysica specialis*: „Boga, świat i duszę” względnie „Boga, wolność i nieśmiertelność” w ich funkcji idei regulatywnych oraz postulatów praktycznych. Część krytyczną metafizyki uważam za niezbywalną i wszyscy kantyści uporczywie się jej trzymają, nawet wówczas, gdy nie zaliczają jej do metafizyki. Metafizyka przyrody w ujęciu Kantowskim wydaje się nie do utrzymania po tym, gdy niemożliwe okazało się także czyste przyrodoznawstwo w postaci, jaką nadał mu Kant. Metafizyka moralności wspiera się – jego zdaniem – na fakcie istnienia czystego rozumu i podczas gdy nie możemy uznać imperatywu kategorycznego, to i tak pozostaje jeszcze pro-

blem błędu naturalistycznego²⁴. Wynika stąd, że nie tylko w filozofii przyrody, lecz także w ugruntowaniu moralności musimy sobie poradzić bez metafizyki doktrynalnej. Co się tyczy części orientacyjnej metafizyki, to zadziwiające jest, jak łatwo z niej dziś rezygnujemy, podczas gdy Kant i jemu współcześni wierzyli, że nie mogą bez niej żyć: nie mogą żyć bez istnienia Boga i dalszego istnienia duszy. Pozostaje więc tylko postulat wolności jako metafizyczna supozycja, od której wychodząc, interpretujemy siebie jako istoty *a priori* zdolne do działania i odpowiedzialności; także to należy do podstawowego uposażenia kantyzmu. Perspektywa skończoności i postulat wolności – to niewiele, ale jednak metafizyka.

²⁴ Por. K.-H. Ilting; *Der naturalistische Fehlschluß bei Kant*. In: *Rehabilitation der praktischen Philosophie*. Hrsg. von M. Riedel. Bd. 1. Freiburg 1972, s. 113 i nast.

Tłumaczył Andrzej J. Noras