

ROMAN KOZŁOWSKI  
Poznań

## WOKÓŁ ZNACZENIA DZIEDZICTWA KANTOWSKIEGO (PROBLEMY, KIERUNKI)

Chcąc badać filozofię Kanta i o niej pisać, nie trzeba jubileuszowych rocznic. Kant należy bowiem do tych nielicznych, wielkich myślicieli i z tej racji do ścisłego grona współtwórców naszej nowożytnej tradycji filozoficznej, o których pisze się tym więcej, im więcej już o nich napisano. Jednakże zbliżające się 200-lecie pierwszego wydania „Krytyki czystego rozumu” oraz niedawno miniona 250 rocznica jego urodzin stanowią dodatkowo bodziec do rozważań nad rozumieniem, interpretacją i oceną ogromnej spuścizny filozofa oraz nad wskazaniem głównych kierunków jej oddziaływania w następnych stuleciach.

Doniosłe znaczenie klasycznej filozofii niemieckiej, jednego z teoretycznych źródeł marksizmu — pojmowanego jako materializm dialektyczny — nie może być w pełni doceniane i akceptowane bez krytycznej analizy poglądów filozoficznych Kanta, jej założyciela. Historyczna więź między filozofią Marksa, Engelsa i Lenina a dorobkiem ich wielkich poprzedników może być prawidłowo rozumiana tylko jako stosunek dialektycznej negacji. Naukowy socjalizm, materialistyczne pojmowanie dziejów, materialistyczna dialektyka, marksistowska ekonomia polityczna przedstawiają negację utopijnego socjalizmu, idealistycznego pojmowania dziejów, idealistycznej dialektyki, klasycznej ekonomii politycznej. Oczywiście ma tu miejsce negacja nie abstrakcyjna lecz dialektyczna, tj. wykrywająca i krytycznie asymilująca wszystko to z zastanego dorobku przeszłości, co okaże się racjonalne, co przyczynia się do dalszego rozwoju nauki i społeczeństwa; docenia się zatem samo postawienie ważnych problemów, które wysunęli oryginalni, postępowi uczeni i filozofowie przed Marksem. Lenin odpierając oskarżenia marksizmu o dogmatyzm i sekciarstwo wskazywał, że „cała genialność Marksa polegała na tym, że dał on odpowiedzi na pytania, które postawiła już przed nim przodująca myśl ludzkości”<sup>1</sup>.

Jak słusznie zauważył M. J. Siemek „Filozofia Kanta, jak każda wielka filozofia, daje się sprowadzić do wysiłku poszukiwania odpowiedzi na pytania proste, nawet najprostsze, typu: Co mogę wiedzieć? Co winienem czynić? Czego wolno mi się spodziewać?”<sup>2</sup>. Tak sformułował Kant trzy

<sup>1</sup> W. I. Lenin, *Dzieła wybrane*, t. I. Warszawa 1949, ss. 63, 64.

<sup>2</sup> M. J. Siemek, *Dwa światy Immanuela Kanta*. „Miesięcznik Literacki” nr 12/1974; Zarys nowatorskiej interpretacji Kanta: tenże, *Transcendentalizm jako*

najważniejsze pytania swojej myśli filozoficznej. Wszystkie one dotyczą więc sfery najbardziej fundamentalnych doświadczeń ludzkich: poznawczego samookreślenia człowieka wobec zewnętrznego świata, jego potrzeby zasadniczej orientacji w tym świecie, jako poszukiwań sensu własnego istnienia i otaczającej go rzeczywistości.

Jego pierwsze pytanie dotyczy źródeł, charakteru i granic ludzkiej wiedzy naukowej, zwłaszcza w tej dojrzałej i rozwiniętej postaci, jaką przybrała ona w nowożytnej nauce matematyczno-przyrodniczej. Ale w pytaniu tym nie chodzi tylko o „czyste” zagadnienia filozofii nauki, metodologii czy teorii poznania, lecz także o światopoglądowy status wiedzy naukowej, o jej miejsce i funkcje w ludzkim rozumieniu i przeżywaniu świata. Chodzi o to, by zbadać i określić samą naturę naszej wiedzy oraz zastanowić się, jakiego rodzaju kontakt umożliwiała ona z rzeczywistością; chodzi także o to, by wyjaśnić, czy ten rodzaj kontaktu w ogóle może dostarczyć nam odpowiedzi na pytania o istotny, całościowy sens naszego świata. Problem naukowego poznania świata interesuje więc Kanta, przede wszystkim ze względu na problem moralności. Pierwsze z trzech głównych pytań jest bezpośrednio związane z drugim i trzecim. Wiedza — czyli poznawczy porządek prawdy — ma tu znaczenie o tyle, o ile może być istotna dla realizacji takich wartości ludzkich jak wolność, dobro moralne czy szczęście, tj. dla etycznego porządku powinności i związanych z nim naszych oczekiwań.

Taki właśnie jest pierwotny punkt widzenia Kanta — dawny, ale zgoła nie przestarzały. To prawda, że XIX w. odzwyczytał nas od takiego spojrzenia na naukę. Dominująca w tym stuleciu ideologia pozytywizmu — scjentyzm — ustanowiła po prostu znak równości między naukowym poznaniem prawdy a wartością moralną, wpajając pokoleniom to ufnie przeświadczenie, że wszelkie problemy, z jakimi człowiek może mieć do czynienia w swym życiu, biorą się jedynie z niedostatku wiedzy, a zatem będą automatycznie znikać wraz z rozwojem samej nauki i z postępem w jej rozpowszechnianiu. Dziś wiemy już, że jest inaczej. I jeśli coraz częściej zdarza się nam zauważyć, że nasza naukowo-techniczna wiedza bynajmniej nie idzie w parze ze wzrostem etyczno-moralnej mądrości ludzkiej — słowem, że nauka sama z siebie jest moralnie obojętna i wcale nie czyni nas „lepszymi” — to w pewnym sensie idziemy tu za głosem Kanta, a niepokoję, jakie budzi taka konstatacja, prowadzą nas ku węzłowym zagadnieniom całej jego filozofii.

Zaczął więc Kant od krytycznej analizy podstaw i zasad działania nowożytnej nauki — tego matematycznego i zarazem empirycznego przy-

stanowisko epistemologiczne. W: J. Garawicz, *Dziedzictwo Kanta*. Warszawa 1976 oraz tenże, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*. Warszawa 1977.

rodzinnawstwa, które wywodzi się od Galileusza i Newtona, a które po dziś dzień jest naczelną formułą poznawczą naszego świata, przy czym godzi się pamiętać, że nauka i filozofia nie były jeszcze w jego czasach tak wyraźnie oddzielone od siebie jak to stało się w XIX i XX w. Kant czynnie uprawiał badania naukowe w różnych dziedzinach wiedzy: matematyce, geografii, fizyce teoretycznej i kosmologii.

Radykalny zwrot w poglądach Kanta nastąpił około 1770 r. Pierwszą zapowiedź nowej, krytycznej fazy jego filozofii przynosi łacińska dysertacja inauguracyjna pt. *O formie tudzież zasadach świata zmysłowego oraz intelligibilnego*, ogłoszona w tymże roku w związku z objęciem przezeń profesury. Dokonane tu odróżnienie dwóch typów poznania — zmysłowego i czysto umysłowego — oraz odpowiadających im „dwóch światów”, a także nowatorska analiza filozoficzna pojęć „czasu” i „przestrzeni” jako form „oglądu zmysłowego” ściśle przyporządkowanych pierwszemu, tj. zmysłowemu rodzajowi poznania — stanowią preludium do przyszłych, właściwych koncepcji Kanta z tzw. okresu krytycznego.

Dopiero w 1781 r. ukazuje się *Krytyka czystego rozumu*, w której Kant ostatecznie sformułował swój nowy pogląd na istotę poznania naukowego. Było to możliwe dzięki radykalnemu przekształceniu dotychczasowej perspektywy myślowej i przyjęciu zupełnie nowego punktu widzenia na całość tego zjawiska, które nazywamy poznaniem. Ten nowy punkt widzenia polegał — mówiąc w uproszczeniu — na odkryciu tego, co dziś określamy jako aktywną rolę podmiotu w procesie poznawczym. Sam Kant określał tę nową koncepcję poznania „przewrotem kopernikańskim”<sup>2a</sup>.

Trudno przecenić nowatorstwo tego stanowiska, a zwłaszcza samego pytania, które zadał. Już w samym punkcie wyjścia obalił tradycyjne wyobrażenie o poznaniu jako o biernej rejestracji czegoś (stanowisko Locke'a), co umysłowi jest po prostu „dane”, i dowiódł, że wszelka wiedza możliwa jest tylko dzięki temu, iż jej istotę stanowi czynne organizowanie i porządkowanie świata przedmiotowego przez poznający podmiot. Na tym właśnie polega cała tajemnica sukcesów poznawczych no-

<sup>2a</sup> O dokonaniu „kopernikowskim” w teorii poznania, ściślej w relacji „podmiot poznający—przedmiot poznania” tak pisał Kant:

„Rzecz się z tym ma tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika, który gdy wyjaśnienie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował, czy nie uda się lepiej, jeśli każę się obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju. Otóż w metafizyce można spróbować czegoś podobnego w odniesieniu do oglądania przedmiotów. Jeśli oglądanie przedmiotów musiałoby się stosować do ich własności, to nie rozumiem, jak można by o nich cokolwiek wiedzieć *a priori*, jeśli natomiast przedmiot jako obiekt zmysłów stosuje się do własności naszej zdolności oglądania, to mogą sobie całkiem dobrze przedstawić tę możliwość”

Patrz: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, Warszawa 1957, s. 31.

wożytnej nauki; nie jest ona i nigdy nie była, tylko „czytaniem” Wielkiej Księgi Natury, lecz zawsze jest co najmniej w tym samym stopniu jej „współtworzeniem”. „Intelekt — pisze Kant — nie czerpie swych praw *a priori* z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje”. Nowożytnie przyrodoznawstwo matematyczno-eksperymentalne zawsze postępowało w ten sposób, choć nie zawsze miało jasną świadomość swych własnych procedur metodologicznych.

Oto znamienne słowa, w jakich Kant opisuje znaczenie tej poznawczej aktywności podmiotowej dla powstania i rozwoju nowożytnej nauki.

„Gdy Galileusz kazał swym kulom spadać po równi pochyłej z wybraną przez siebie prędkością, lub gdy Toricelli kazał powietrzu dźwigać ciężar, który sobie z góry pomyślał jako równy znanemu sobie słupowi wody [...], wtedy wszystkim przyrodnikom rozjaśniło się w głowie. Zrozumieli, że rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu wytwarza, że kierując się swymi stałymi prawami winien z zasadami swych sądów iść na czele i skłonić przyrodę do dania odpowiedzi na jego pytania, nie powinien zaś dać się wodzić przez nią na pasku [...]. Rozum musi zwracać się do przyrody, mając w jednej ręce swoje zasady, wedle których jedynie zgadzające się ze sobą zjawiska mogą uchodzić za prawa, w drugiej eksperyment, który wymyślił na podstawie tych zjawisk. Musi to wprawdzie uczynić po to, żeby zostać przez przyrodę pouczonym, ale nie w roli ucznia, który daje sobie wmówić wszystko, co zechce nauczyciel, lecz w charakterze pełniącego swój urząd sędziego, który zmusza świadków do odpowiadania na pytania, jakie im zadaje”<sup>3</sup>.

Ta prosta i głęboka myśl jest tylko z pozoru szokująca. Dziś w XX w., na nowo odkrywa ją i w pełni potwierdza współczesna filozofia nauki i epistemologia, choć oczywiście w innej postaci, pełniejszej i bardziej konkretnej. Wcześniej, bo w pierwszej połowie ubiegłego stulecia, kantowską myśl o aktywnym udziale podmiotu w poznaniu podjął za pośrednictwem Hegla Marks i rozwinął w swej dialektycznej nauce o jedności teorii i praktyki. Marksistowska epistemologia nadaje oczywiście tej myśli nowe, materialistyczne podstawy, ugruntowując „przewrót kopernikański” Kanta w realiach społeczno-historycznej praktyki. Ale zasadnicza treść kantowskiej idei filozoficznej — owa wspomniana przez Marksa w *I Tezie o Feuerbachu* „czynna strona”, którą rozwijał idealizm — jest tu zachowana i kontynuowana.

Sam Kant przedstawił ową czynną rolę podmiotu w sposób jeszcze dość abstrakcyjny i schematyczny. Sądził, że poznanie polega na tym, iż nakładamy jakby na świat pewne gotowe i niezmiennie formy, stanowiące swego rodzaju „niezbywalne” wyposażenie ludzkiego (ale w sensie gatunkowym, nie indywidualnym) aparatu poznawczego, tj. formy aprioryczne, niezależne od doświadczenia, a nawet umożliwiające dopiero wszelkie doświadczenie. Za najważniejsze z nich uważał czas i przestrzeń, czyli formy naszego zmysłowego postrzegania wszelkiej rzeczywi-

<sup>3</sup> Tamże, ss. 26, 28.

stości przedmiotowej oraz pewne maczelne pojęcia intelektu (nazwał je „kategoriami”), czyli formy naszego myślenia o tej rzeczywistości. Właśnie te formy są rodzajem owej „sieci”, którą rozum ludzki zarzuca na poznawany przez siebie świat. Tworzą one nieodmienny schemat jedności, ładu i racjonalności, w jakim człowiek porządkuje wszelkie dostępne mu zjawiska i organizuje całokształt swego ludzkiego świata.

Aktywna rola poznającego podmiotu wyjaśnia możliwość nauki i w ogóle naszej wiedzy o świecie, ale zarazem pozwala odsłonić niezaprzeczalne jej granice. Właśnie dlatego, że w poznaniu nakładamy na rzeczywistość ową „aprioryczną siatkę” naszych własnych podmiotowych form, sama rzeczywistość może się nam jawić zawsze i tylko przez te formy. Widzimy więc dzięki nim świat nie taki, jakim jest on „sam w sobie” (to znaczy niezależnie od tego naszego widzenia i poza nim) — lecz zawsze taki, jakim jest „dla nas”, czyli przepuszczony już przez niezbędny filtr naszego aparatu poznawczego. Ze stwierdzeń tych Kant wyprowadza wniosek bardzo ogólny, iż poznajemy zawsze tylko „zjawiska”, czyli rzeczy „dla nas”; natomiast „rzeczy same w sobie” są z istoty swej niepoznawalne. Można je co najwyżej pomyśleć (dlatego też Kant nazywa je „naumenami”), co oznacza przedmioty czysto myślowe, w odróżnieniu od „fenamenów”, a więc zjawisk (czyli przedmiotów występujących w rzeczywistym doświadczeniu). Nie można ich natomiast poznać, gdyż poznajemy tylko to, co może się pojawić w polu naszego ludzkiego doświadczenia, czyli w polu nakreślonym przez czas, przestrzeń i kategorie, będące apriorycznymi formami tegoż doświadczenia. Taki pogląd oznacza obalenie roszczeń całej tradycyjnej filozofii, o ile była ona (lub aspirowała do bycia) metafizyką, tj. o ile chciała być właśnie wiedzą naukową o „rzeczach samych w sobie”.

Nietrudno pojąć, że postawione przez Kanta zadanie dotyczące epistemologicznej interpretacji przyrodoznawstwa, z konieczności niejako, za pośrednictwem rozbudowanego historyzmu (którego, rzecz jasna, nie było jeszcze u Kanta) doprowadziło do powstania heglowskiej logiki dialektycznej, do przekształcenia dialektyki w teorię poznania i logikę. Drugą nie mniej ważną teoretyczną konsekwencją dialektycznej logiki okazała się idea aktywnej roli poznającego podmiotu, prowadząca w następstwie do wyjaśniania epistemologicznej roli praktyki.

Materializm metafizyczny interpretował proces poznania kontemplantywnie, tj. pojmował go w istocie jako rezultat oddziaływania przedmiotów zewnętrznego świata na organy zmysłowe jednostki ludzkiej, ignorując zarazem poznawcze znaczenie oddziaływania człowieka na przyrodę i społeczne warunki jego egzystencji, które stanowią przecież najważniejszą część społecznej praktyki. Marks przyznał jednoznacznie, że idealizm w odróżnieniu od metafizyczno-mechanistycznego materializmu,

co prawda w skrajnie jednostronnie i w zmistykowanej formie, odkrył organiczną jedność poznania i twórczości. Ta historycznie postępową tendencją w pełni wystąpiła w filozofii Kanta. Sierjożnikow, jeden z pierwszych radzieckich badaczy filozofii Kanta (wczesne lata dwudzieste) łączył idealistyczną koncepcję aktywności poznającego podmiotu ze społeczno-ekonomicznymi przeobrażeniami epoki burżuazyjnych rewolucji na Zachodzie:

„Teoria poznania Kanta — pisał — jest filozoficznym wyrazem tego historycznego faktu, że jednostka tych czasów już nie zadawała się bierną rolą wobec otaczającego ją świata, aspiruje już do roli aktywnej jednostki. Teoria Kanta jest potwierdzeniem tego, że człowiek, jako istota czująco-myśląca skierowuje swoją aktywność na to wszystko, co może okazać się rzeczywistością. Człowiek panuje nad światem — oto co chciał wykazać Kant w swojej filozofii”<sup>4</sup>.

Blizsza analiza przedstawionej tu twórczej aktywności poznającego podmiotu, wykazuje, że *implicite* zawiera ona w sobie negację abstrakcyjnego, metafizycznego przeciwstawienia aktywności podmiotowej przedmiotowi tej aktywności. Dzięki temu ujawnia się swoista treść i znaczenie społecznej praktyki jako celowej, materialnej działalności, podczas której poznanie i przedmiot poznania w pewnej mierze przenikają się wzajemnie; moment ten występuje jeszcze dobitniej w twórczości, a zwłaszcza w wytwarzaniu tego, czego nie było w świecie przed pojawieniem się człowieka, a co zawdzięcza swoje istnienie wyłącznie ludzkiej aktywności. Nauka Kanta o prymacie praktycznego rozumu nad rozumem teoretycznym, bez względu na idealistyczne sprowadzenie praktycznego rozumu do moralnej świadomości, prowadzi nieuchronnie do takiej właśnie dialektycznej koncepcji rzeczywistości.

Dialektyczna logika Hegla, historycznie wywodząca się z transcendentalnej logiki Kanta, wyraźnie ugruntowała obiektywną konieczność sprzeczności w samej treści poznania, jeśli tylko warunkuje ona empiryczne poznanie.

„Wielkość Kanta polega m. in. na tym — pisze W. F. Asmus — że w transcendentalnej logice zgodnie z tendencjami epoki oraz z wymogami własnego systemu podjął się zadania — zbadać źródła i rozwój poznania — chociaż ograniczył się w swoich dociekaniach jedynie do apriorycznego poznania, ugruntowanego w samym intelekcie”<sup>5</sup>.

Badanie dialektycznych elementów filozofii Kanta z konieczności wykracza poza jego epistemologię, która — analogicznie jak i cała jego koncepcja rozumu teoretycznego — była programowo podporządkowana, ważniejszej dla Kanta, problematyce praktycznego rozumu. Zasada aktywności podmiotu nawet i w tej ograniczonej formie, w jakiej została opracowana w systemie „krytycznej filozofii” okazała się tak dla samego

<sup>4</sup> W. Sierjożnikow, *Kant*. Moskwa-Leningrad 1926, s. 9.

<sup>5</sup> W. F. Asmus, *Dialektyka Kanta*. Moskwa 1929, s. 77.

Kanta, jak i dla jego bezpośrednich kontynuatorów jedną z bardziej fundamentalnych. Z tego punktu widzenia, według nas, należałoby patrzeć na przekonanie Kanta o zasadniczej niezależności moralności od religii; jak również i na kantowskie pojęcie prawa moralnego („kategoryczny imperatyw”), który człowiek sam sobie wyznacza, by rozumnie poddać się prawu ustanowionemu przez siebie samego, panując nad swoimi namiętnościami i popędami (realizacja pełnej autonomii rozumnej jednostki).

Oczywiście, idealistyczne pojmowanie kapitalnego problemu aktywności podmiotu (zarówno w wersji indywidualnej, jak i ogólno ludzkiej) nieuchronnie deformowało samo postawienie problemu, powodując w konsekwencji niemożność jego naukowego rozwiązania. Tym niemniej właśnie Kant odkrywczo podszedł do tej problematyki, że ludzkość sama swoją aktywnością, tak teoretyczno-poznawczą, jak i praktyczną (w sensie obowiązku moralnego) formuje warunki, które zwrotnie określają w dużym stopniu jej historię.

Takie ujęcie powyższego zagadnienia występuje w kilku jego pracach: *Idee powszechnej historii . . .*, *Odpowiedź na pytanie: co to jest Oświecenie? Idea wiecznego pokoju*. W pracach tych Kant pokazuje, że nie tylko sam „imperatyw kategoryczny” (warunek konieczny, lecz nie wystarczający), lecz także przeciwstawiająca się jemu codzienna działalność ludzi, urzeczywistniających swoje ograniczone, egoistyczne cele, warunkują udoskonalenie społecznego ustroju, który w rezultacie długotrwałego procesu historycznego, z nieuchronną koniecznością doprowadzi do ukształtowania się sprawiedliwego, wykluczającego wszelki ucisk człowieka ustroju obywatelskiego; a w dalszej przyszłości doprowadzi do zapanowania „wiecznego pokoju” pomiędzy narodami.

Tylko sprzeczności (antagonizmy, według terminologii samego Kanta) pomiędzy ludźmi i narodami, tylko konflikty ludzkich interesów, egoizm, samolubstwo, itp. cechy i dążenia „aspoleczne”, przeciwstawne moralnemu ideałowi, mogą być realnymi (choć tylko przejściowymi) środkami urzeczywistnienia ogólnoludzkiego ideału moralnego. Obecność w historii tzw. społecznego zła okazuje się dlatego niezbędnym warunkiem osiągnięcia wyższego społecznego dobra. Nie wrodzona dobrość ludzkiej natury (o której naiwnie twierdzili niektórzy poprzednicy Kanta, np. Rousseau), a jedynie stopniowy rozwój dysharmonii zakorzenionej w „naturalnych” warunkach bytowania jednostek i narodów, generuje założony, pełen sprzeczności mechanizm społecznego samorozwoju, który w odległej perspektywie przezwycięży „społeczne zło”.

W ten sposób — według Kanta — sami ludzie nie tyle świadomie, ile nieświadomie stwarzają swym działaniem takie warunki własnego życia, które w efekcie skłaniają każdą jednostkę do tego, do czego „zobo-

wiązują ją prawa wolności”, ale czego „ona sama nie pragnie” z własnej woli. W tej koncepcji historiozoficznej Kanta zarysowują się niewątpliwie już kontury heglowskiej nauki o „chytryści światowego rozumu”, która zawierała w sobie, chociaż w zmistykwanej formie, niektóre przesłanki materialistycznego pojmowania dziejów. Wystarczy porównać, sygnalizowane tu zaledwie, poglądy Kanta na ukryty mechanizm realizowania się obiektywnej konieczności w dziejach, z koncepcjami współczesnego burżuazyjnego filozoficzno-historycznego i socjologicznego empiryzmu, aby stało się całkowicie jasne, na ile „odteoretyczniła się” najnowszą burżuazyjna myśl filozoficzno-socjologiczna w porównaniu z klasycznym filozoficznym jej dorobkiem.

Podstawowy sens filozofii, według Kanta, stanowi jej humanistyczne powołanie. Filozof jest to człowiek, ożywiony bezkompromisową świadomością swojej bezwyjątkowej odpowiedzialności za głoszenie „prawdy, dobra i piękna” przed społeczeństwem i przed sobą samym. Analogicznie, jak i wszyscy myślący ludzie, lecz daleko bardziej świadomie i dogłębnie, poszukuje z niepokojem a jednocześnie z nadzieją odpowiedzi na pytania: co mogę poznać? — co winienem czynić? — na co mogę mieć nadzieję? Wszystkie te pytania zbiegają się w jednym, które Kant w swojej *Logice* określił fundamentalnym pytaniem: „czym jest człowiek?”.

Powołanie filozofii, jej naczelne zadanie i niezbywalna misja polega na tym, żeby przyczynić się do intelektualnego i moralnego samookreślenia się jednostki.

„Jeżeli istnieje nauka, faktycznie potrzebna człowiekowi — stwierdza Kant — to jest to ta, której ja nauczam, a której powołaniem jest wskazanie człowiekowi należnego mu miejsca w świecie, i dzięki której można dowiedzieć się jakim należy być, aby być człowiekiem”<sup>6</sup>.

Program, który Kant sformułował i starał się uzasadnić w swej filozofii, miał odegrać i faktycznie odegrał historycznie doniosłą rolę. Były to bowiem zadania humanizmu burżuazyjnego na tym etapie jego rozwoju, gdy przy całej swej abstrakcyjności, a być może za pośrednictwem owej abstrakcyjności, wyrażał on jeszcze historyczną konieczność tych głębokich przemian społecznych, które obiektywnie składały się na istotę rewolucji burżuazyjnych.

Jednakże rewolucje burżuazyjne ze względu na ograniczoność historyczną ich sił społeczno-ekonomicznych nie wcieliły w życie swoich haseł. Rewolucje te, co jest dziś dla nas w pełni zrozumiałe, nie mogły urzeczywistnić nawet tego programu, który był formułowany przez „oświeceniowych” myślicieli typu Kanta. Kapitalistyczna rzeczywistość

<sup>6</sup> I. Kant, *Soczynienia w sześciu tomach*, t. II. Moskwa 1963 - 1966, s. 206.

dostatecznie jednoznacznie wykazała, że ideały Kanta — przewyżczenie społecznych antagonizmów, zapewnienie wolności i godności jednostki, zwycięstwo prawa moralnego w stosunkach pomiędzy ludźmi, wieczny pokój pomiędzy wszystkimi narodami naszej planety — są zasadniczo sprzeczne z burżuazyjną praktyką.

Filozofia Kanta — „niemiecka teoria francuskiej burżuazyjnej rewolucji” — jak i filozofia jego bezpośrednich kontynuatorów, były jednym z teoretycznych źródeł naukowego socjalizmu i naukowej socjalistycznej ideologii. Engels we wstępie do pierwszego niemieckiego wydania swojej pracy pt. *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, krytykując ówczesnych burżuazyjnych ideologów, pisał o ich wielkich poprzednikach:

„Materialistyczne pojmowanie dziejów i jego specjalne zastosowanie do nowoczesnej walki klasowej między proletariatem a burżuazją stało się możliwe tylko za pomocą dialektyki. A gdy bakałarze niemieckiej burżuazji utopili tak głęboko w bagnie jakowego eklektyzmu pamięć o wielkich filozofach niemieckich, o stworzonej przez nich dialektyce, że jesteśmy dziś zmuszeni powoływać nowoczesną przyrodniczą naukę na świadka, iż dialektyka znajduje potwierdzenie w rzeczywistości, to my socjaliści niemieccy, dumni jesteśmy z tego, że pochodzimy nie tylko od Saint-Simona, Fouriera i Owena, lecz także od Kanta, Fichtego i Hegla”<sup>7</sup>.

Do tej tak charakterystycznej uwagi Engelsa dodajmy, że klasyczna filozofia niemiecka, niezależnie od inspirującej roli jaką odegrała w procesie powstawania filozofii marksistowskiej, wywarła w kilkadziesiąt lat później przemożny wpływ na kształtowanie się myśli filozoficznej różnych kierunków. Tak np. dla rozumienia i krytyki takich nurtów filozoficznych, jak fenomenologia Husserla i jego zwolenników, czy przede wszystkim egzystencjalizmu Kierkegaarda, Heideggera i Sartre'a niezbędna jest gruntowna znajomość naczelnych pojęć i motywów klasycznej filozofii niemieckiej.

Dlatego jako przykre nieporozumienie, brzemienne w szereg konsekwencji, traktujemy tę definicję klasycznej filozofii niemieckiej, która powstała i była szeroko lansowana w tzw. okresie minionym, a którą trzeba i należy uważać za produkt zrodzony w atmosferze dogmatyzmu i bezpośredniej ingerencji czynników administracyjnych w badania naukowe. Kwintesencja tej definicji sprowadzała się do poglądu, że jest to: „arystokratyczna reakcja na francuski materializm i francuską rewolucję burżuazyjną”<sup>8</sup>. Twórcy tej definicji i ich zwolennicy jak gdyby nie znali, czy też lekceważyli sobie poważny i pełen uznania stosunek klasyków marksizmu-leninizmu do klasycznej filozofii niemieckiej.

Wbrew przytoczonemu tu stanowisku, skłonni jesteśmy uważać, że to właśnie dzięki twórczości filozoficznej Kanta, Fichtego, Hegla i Feuer-

<sup>7</sup> K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*. Warszawa 1949, ss. 82, 83.

<sup>8</sup> *Bolszaja sowietskaja encyklopedia*, wyd. 2, t. X, s. 306.

bacha, kultura niemiecka połowy XIX stulecia mogła wydać twórców marksizmu. To dzięki ich olbrzymiemu dorobkowi teoretyczno-filozoficznemu zacofane pod względem społeczno-ekonomicznym Niemcy, a nie kapitalistycznie rozwinięta Anglia czy Francja, mogły stać się i faktycznie stały się kolebką internacjonalistycznej — z natury swojej — filozofii Marksa i Engelsa.

Analogicznie sądził Lenin. Aby się o tym przekonać wystarczy odwołać się do jego licznych prac powstałych w różnych okresach, a dotyczących omawianego problemu. Tak np. w pracy *Trzy źródła i trzy części składowe marksizmu* Lenin stwierdzając, że filozofią marksizmu jest materializm, zauważa jednak, iż Marks nie zatrzymał się na materializmie XVIII w., lecz rozwinął go do nowej postaci; mianowicie — jego zdaniem —

„Marks wzbogacił go zdobyczami niemieckiej filozofii klasycznej, a zwłaszcza systemu Hegla. [...] Główną z tych zdobyczy jest dialektyka, tj. nauka o rozwoju w jego najbardziej wszechstronnej, głębokiej i wolnej od jednostronności postaci, nauka o względności wiedzy ludzkiej, dającej nam odbicie wiecznie rozwijającej się materii”<sup>9</sup>.

W innej pracy Lenina, pt. *Karol Marks*, która zajmuje bardzo ważne miejsce w jego rozważaniach nad historią myśli dialektycznej w filozofii europejskiej znajdujemy charakterystyczne stwierdzenie:

„Dialektykę heglowską, jako najbardziej wszechstronną, najbogatszą w treści i najgłębszą naukę o rozwoju, Marks i Engels uważali za największą zdobycz niemieckiej filozofii klasycznej. Tę rewolucyjną stronę filozofii Hegla przejął i rozwinął Marks”<sup>10</sup>.

Czyż trzeba bardziej miarodajnego i bardziej kompetentnego argumentu na rzecz naszej tezy?

Lenin wielokrotnie podkreślał wyjątkową rolę klasycznej filozofii niemieckiej w genezie materializmu dialektycznego i historycznego oraz jej „rewolucyjny charakter”. Należy jeszcze uwzględnić w naszych rozważaniach wielokrotnie podkreślaną przez niego nieodzowność (zwłaszcza w *Zeszytach Filozoficznych*) studiowania historii myśli dialektycznej, a zwłaszcza klasycznej filozofii niemieckiej, a więc Kanta, Fichtego i przede wszystkim Hegla.

Co więcej, Lenin w jednej ze swoich ostatnich prac o charakterze filozoficznym pt. *O znaczeniu wojującego materializmu* podejmując prob-

<sup>9</sup> W. I. Lenin, *Dzieła wybrane*, t. I. Warszawa 1949, s. 64.

<sup>10</sup> W. I. Lenin, *Marks, Engels, marksizm*. Warszawa 1949, s. 14.

lem materialistycznej interpretacji rewolucji naukowej, tj. głównie teorii względności Einsteina, pisał:

„przyrodnik musi być współczesnym materialistą, świadomym zwolennikiem tego materializmu, który reprezentował Marks, tj. musi być materialistą dialektycznym. Aby dopiąć tego celu [...], należy organizować systematyczne studia z materialistycznego punktu widzenia dialektyki Hegla, tj. dialektyki, którą Marks stosował w praktyce zarówno w swym *Kapitale*, jak i w swych pracach historycznych i politycznych”<sup>11</sup>.

Warto może przypomnieć, że ta praca Lenina uchodzi, i słusznie, za jego „testament filozoficzny”.

W badaniach marksistowskich, poświęconych klasycznej filozofii niemieckiej, najwięcej uwagi poświęcono dotychczas Hegłowi i Feuerbachowi. Jest to w pewnej mierze zrozumiałe. Hegel w wielu bowiem sprawach przewyższał Kanta. Przede wszystkim dlatego, że wychodząc z filozoficznych dokonań właśnie Kanta, Fichtego i Schellinga, rozwinął dialektyczny idealizm, tj. dialektyczną logikę. „Mistyfikacja, pisał Marks, której podlega dialektyka w systemie Hegla, nie przekreśla tego, że właśnie Hegel pierwszy dał wyczerpujący i świadomy wykład jej ogólnych form ruchu”<sup>12</sup>. Byłoby jednak wielkim uproszczeniem twierdzenie, że Hegel całkowicie „przewycięzył” naukę Kanta; trzeba przecież stale pamiętać, że heglowskie rozwiązania problemów postawionych przez Kanta mają zdecydowanie idealistyczny charakter, a w każdym razie bardziej idealistyczny, niż u Kanta. Kantowskiemu subiektywizmowi (innemu jednak niż subiektywny idealizm Berkeley’a, Avenariususa i innych filozofów tego pokroju), apriorycznemu wyprowadzaniu form myślenia, tj. kategorii, Hegel przeciwstawił spekulatywną ontologizację procesu myślenia, tj. „absolutną ideę”, której zaledwie przybliżonym „wcieleniem” okazała się przyroda i historia.

Również Lenin wskazywał, że „absolutna idea” Hegla skupiła w sobie „wszystkie przeciwieństwa kantowskiego idealizmu, wszelkie słabości filozofii fichteańskiej”<sup>13</sup>.

Hegel, który w odróżnieniu od Kanta zdecydowanie odrzucił przypuszczenie o obiektywnym charakterze „rzeczy samych w sobie”, w niektórych innych zagadnieniach nie tylko nie wyszedł poza stwierdzenia autora *Krytyki czystego rozumu*, ale przeciwnie, cofnął się ku poglądom, które Kant przewycięzył. Kant, jak wiadomo, poddał zdecydowanej krytyce tradycyjny empiryzm XVII i XVIII w. oraz obalił racjonalistyczne przekonanie o możliwości poznania ponadempirycznego; wykazał zasad-

<sup>11</sup> Tamże, s. 235.

<sup>12</sup> K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. XXIII. Warszawa 1968, s. 22.

<sup>13</sup> W. I. Lenin, *Dzieła*, t. XVIII. Warszawa 1967, s. 244.

niczą bezpodstawność wszelkich „dowodów” na istnienie Boga, substancjalności duszy indywidualnej itp. W racjonalistycznym utożsamianiu empirycznych podstaw z logicznymi przesłankami dostrzegł Kant słusznie największy błąd, źródło metafizycznych i teologicznych iluzji o rzekomej możliwości ponadmysłowego poznania; natomiast Hegel zrehabilitował w pewnym sensie racjonalistyczną metafizykę XVII w. wraz ze wszystkimi jej teologicznymi tendencjami i konsekwencjami światopoglądowymi. Systematycznie uzasadniając i rozwijając zasady spekulatywnej metafizyki XVII w. w celu dowiedzenia ontologicznej tożsamości bytu i myślenia, Hegel stworzył w rezultacie metafizyczny system panlogizmu, który od początku pozostawał w jaskrawej sprzeczności z rozbudowywaną przez niego dialektyczną metodą.

Okazuje się więc, że przejścia od „krytycznej filozofii” Kanta (z charakterystycznym dla niej dążeniem do pojednania głównych filozoficznych kierunków) do absolutnego idealizmu Hegla nie można przedstawić jako prostolinijnego ruchu myśli. Sens i znaczenie filozofii Kanta nie wyczerpuje się w stwierdzeniu (zbyt banalnym zresztą), że był on poprzednikiem Hegla. Historyczny proces recepcji i kontynuacji (krytycznego przewycięzania) myśli wybitnego filozofa okazuje się pełen sprzeczności i finezyjnych niuansów. Hegel nie mógł przejąć niektórych pozytywnych momentów filozofii Kanta, głównie dlatego, że zakwestionował jego założenie wyjściowe, zgodnie z którym obiektywna rzeczywistość („rzecz sama w sobie”) oddziaływająca na nasze zmysły, dostarcza w efekcie wrażeń, czyli „materii” poznania.

Lenin wskazywał na to, że Kant był krytykowany tak „z lewa”, jak i „z prawa”. Hegłowska krytyka kantyizmu należała do tej drugiej; chociaż trzeba pamiętać, że Hegel nigdy nie był totalnym krytykiem Kanta (patrz jego *Wstęp do Fenomenologii ducha*, w którym bierze Kanta w obronę jako „wybitnego filozofa”, któremu „wiele zawdzięcza”) i chętnie go raczej korygował, odkrywając w założeniach jego filozofii „racjonalne ziarno”, które z kolei opracowywał, oczywiście z perspektywy swojego systemu i swojej dialektyki. A ponieważ była to dialektyka idealistyczna, musiał wykluczyć uznanie obiektywnej rzeczywistości „rzeczy samych w sobie”, bez przyjęcia których trudno zrozumieć pewne wartości filozofii Kanta. Jeśli zaś chodzi o stosunek Feuerbacha do filozofii Kanta, to ma on zasadniczo negatywny charakter. O ile można uznać, że Feuerbach prawidłowo wskazywał na idealistyczny sens ontologii i na agnostyczne implikacje poglądów „królewieckiego myśliciela”, o tyle może dziwić fakt, że nie przywiązywał on znaczenia do tych problemów, które Kant postawił; Feuerbach, analogicznie potraktował zresztą Hegla.

Tak więc filozofia Kanta, nawet niezależnie od tego, że stanowiła początek tego ważnego intelektualnego ruchu, który został określony nie-

miecką klasyczną filozofią, zasługuje na specjalną uwagę w świetle problematyki materializmu dialektycznego. Na obowiązek studiów nad Kantem wskazywał Lenin w *Zeszytach Filozoficznych*, gdy pisał:

„Plechanow krytykuje kantyzm (i agnostycyzm w ogóle) raczej ze stanowiska wulgarnie-materialistycznego niż ze stanowiska dialektycznie-materialistycznego — jako że tylko odrzuca *a limine* ich rozumowanie, a nie poprawia tych rozumowań (tak jak Hegel poprawiał Kanta), pogłębiając je, uogólniając i rozszerzając, ukazując związek wszystkich i wszelakich pojęć i przejścia między nimi. Marksieści krytykowali (w początkach XX stulecia) kantystów i zwolenników Hume'a bardziej po feuerbachowsku (i po büchnerowsku) niż po heglowsku”<sup>14</sup>.

Tym samym Lenin, więcej niż pół wieku temu, postawił przed marksistami zadanie dialektyczno-materialistycznej analizy i ponownego opracowania filozofii Kanta. Myślę, że nie będę odosobniony, gdy stwierdzę, że pracy tej jeszcze nie wykonano.

Wskazywaliśmy już poprzednio, dlaczego Kant — myśliciel bez wątplenia daleki od pozytywizmu, (który głosił, że skończył raz na zawsze z wszelką „metafizyką” i na miejsce „zmruszałej metafizyki” i „wszelkiej spekulacji” proponował zajmowanie się naukowym pojmowaniem rzeczywistości) — uznał za jedno z ważniejszych swoich zadań krytykę wszelkiej spekulatywnej metafizyki (chętnie określanej przez Kanta „dogmatyczną filozofią”) i opracowanie zasadniczo nowej, naukowej filozofii (tzw. przewrót kopernikański). Podobnie i Fichte, odczytawszy filozofię Kanta jako „naukę o wiedzy” (*Wissenschaftslehre*), prawidłowo pojął podstawowy jej sens, który był jak najściślej powiązany z postępowymi tradycjami filozofii nowożytnej. Także Hegel, występując jako kontynuator poglądów Kanta, ogłosił w *Fenomenologii ducha* następujący program naukowej filozofii:

„Prawdziwą postacią istnienia prawdy może być tylko jej naukowy system. Wziąć udział w pracy nad tym, by filozofia coraz bardziej zbliżała się do formy naukowej — by mogła odrzucić swoją nazwę miłości wiedzy i stać się wiedzą rzeczywistą — oto zadanie, jakie sobie postawiłem. Wewnętrzna konieczność tego, by wiedza stała się nauką, zawarta jest w naturze samej wiedzy, a zadowalającym wyjaśnieniem tej sprawy jest po prostu przedstawienie filozofii samej. [...] Toteż jedynym prawdziwym usprawiedliwieniem próby wzniesienia filozofii do poziomu nauki może być tylko wykazanie, że jest to zadanie na czasie; tylko wtedy bowiem próba będzie dowodem konieczności podjęcia tego zadania i, co więcej, jednocześnie jego wykonaniem”<sup>15</sup>.

Dlatego wydaje się, że nie można zrozumieć rzeczywistego znaczenia filozofii Kanta w teoretyczno-intelektualnym rozwoju ludzkości bez kry-

<sup>14</sup> W. I. Lenin, *Zeszyty filozoficzne*. Warszawa 1956, s. 153.

<sup>15</sup> G. W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I. Warszawa 1963, ss. 11, 12.

tycznego rozpatrzenia problemu, jak pojmował on (i jak rozwiązywał) zadanie stworzenia naukowej filozofii. Ta zaś okoliczność (niesłychanie ważna), że dialektyczny materializm różni się jakościowo od filozofii Kanta (i Hegla) w rozwiązaniu tego doniosłego zadania, nie powinna w żadnym przypadku umniejszać historycznego znaczenia postawienia tego zadania właśnie przez królewieckiego myśliciela. Uświadomienie sobie tego faktu nabiera aktualności.

Współczesny pozytywizm sprowadza zadanie opracowania naukowej filozofii do stworzenia „filozofii nauki”, która nie jest niczym innym jak analizą języka. Naukowa filozofia z punktu widzenia neopozytywizmu (lat dwudziestych i trzydziestych naszego wieku) nie powinna być światopoglądem i w odróżnieniu od nauk szczegółowych nie może formułować żadnych twierdzeń o zewnętrznym świecie. To jednostronne pojmowanie postawionego przez Kanta epistemologicznego zadania polegającego na interpretacji przesłanek koniecznych i podstawowych form poznania naukowego, świadczy o tym, że neopozytywizm (analogicznie i pozostałe kierunki filozofii niemarksistowskiej) nie są w stanie dorównać — w wielu centralnych zagadnieniach — poziomowi klasycznej burżuazyjnej filozofii z okresu przed Marksem i Engelsem.

Filozofia marksistowska ze względów zasadniczych nie jest do pogodzenia z dualizmem i transcendentalizmem Kanta, z jego subiektywistyczną, aprioryczno-agnostyczną teorią poznania i formalistyczną etyką. Dlatego też wszelka próba „dopełnienia” dialektycznego i historycznego materializmu filozofią Kanta nie jest możliwa do przeprowadzenia; najczęściej okazywała się ona zawoalowaną negacją filozofii Marksa. Tak np. neokantyzm, ukształtowany w drugiej połowie XIX w. był panującym kierunkiem filozoficznym w zachodniej Europie i stał się — jak wiadomo — teoretyczną podstawą międzynarodowego rewizjonizmu w ruchu robotniczym. Główny teoretyk i inicjator rewizjonizmu E. Bernstein postulował przemianowanie naukowego socjalizmu na „krytyczny socjalizm” w duchu kantowskiej „krytycznej filozofii”, zgodnie z którą społeczne ideały, z istoty swojej, są nierealizowane. W związku z tym, już Paul Lafargue odnotował, że ideolodzy burżuazji i ich pomocnicy rewizjonści: „próbowali przy pomocy filozofii Kanta, zdezaktualizować materializm Marksa i Engelsa”<sup>16</sup>.

Teoretycy rewizjonizmu, występujący w imię „twórczego marksizmu”, w rzeczywistości okazali się epigonami burżuazyjnej filozofii drugiej połowy XIX w., głoszącej hasło „z powrotem do Kanta”. Wiadomo, że burżuazyjni filozofowie-neokantyści występowali przeciwko materialistycznemu pojmowaniu dziejów, ekonomiczno-społecznemu uwarunkowaniu

<sup>16</sup> W. I. Lenin, *Dzieła*, t. XVIII. Warszawa 1967, ss. 211 - 212.

socjalizmu itp., którym to koncepcjom przeciwstawiali subiektywno-idealistyczną negację historycznej konieczności w ogóle, a historycznej konieczności socjalizmu w szczególności.

W tym czasie, gdy Marks oddzieliwszy się od moralizatorskiej krytyki kapitalizmu, dominującej w drobnoburżuazyjnej ideologii, badał naukowo obiektywne prawidłowości powstawania, rozwoju i upadku tej formacji, neokantyci usiłowali głosić poglądy, że socjalizm jako nauka powinien być teorią opartą na aprioryczno-etycznych zasadach, mogącą być dlatego aprobowaną przez wszystkie klasy społeczne.

Stosunkowo szybko okazało się, że tzw. etyczny socjalizm liberalizujących neokantystów, sprowadzający zadanie socjalistycznego przebudowania społeczeństwa do moralnej doskonałości jednostki, oznaczał faktycznie propagowanie zbliżenia antagonistycznych klas i negację rewolucyjnej walki proletariatu przeciwko kapitalistycznym stosunkom społecznym. Taką to teorię zapożyczyli u neokantystów Bernstein i jego zwolennicy. Neokantowska rewizja marksizmu okazała się specyficzną formą rozwoju burżuazyjnej ideologii (rewizjonizmu) i to w epoce masowego ruchu robotniczego, zmuszającego burżuazję i jej ideologów do liczenia się z ruchem socjalistycznym.

W tym czasie, gdy „ortodoksja” II Międzynarodówki głosiła, że „ekonomiczna i historyczna teoria Marksa i Engelsa, w poważnej mierze, zbieżna jest z neokantyzmem”, Lenin wystąpił z zasadniczą krytyką tego zakamuflowanego odejścia od autentycznego marksistowskiego, naukowego światopoglądu. Wielką zasługą Lenina było wykazanie tego, że rewizjonizm — wbrew swoim deklaracjom o wierności socjalizmowi i ideałom klasy robotniczej — jest w istocie rzeczy specyficznym przejawem burżuazyjnej ideologii, i przy tym takim jej przejawem, bez którego ona w warunkach masowego, zorganizowanego ruchu proletariackiego i narodzin partii robotniczych nie może już egzystować jako klasa społeczna. Filozoficzne stanowisko rewizjonizmu Lenin tak scharakteryzował:

„W dziedzinie filozofii rewizjonizm włókł się w ogonie burżuazyjnej nauki profesorskiej. Profesorowie szli z powrotem do Kanta i rewizjonizm włókł się za neokantystami, profesorowie powtarzali oklepane po tysiąc razy klesze komunaliści przeciw materializmowi filozoficznemu i rewizjoniści, uśmiechając się pobłaźliwie, mruzcili (słowo w słowo podług ostatniego *Handbuchu*), że materializm dawno już jest obalony; profesorowie traktowali Hegla jak zdechłego psa i sami głosząc idealizm, tylko że tysiąckrotnie nędzniejszy i bardziej wulgarny od heglowskiego, pogardliwie wrzuszali ramionami na dialektykę — i rewizjoniści leźli za nimi w błoto filozoficznej wulgaryzacji nauk, zastępując zawiłą (i rewolucyjną) dialektykę przez prostą (i spokojną) ewolucję”<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> W. I. Lenin, *Marks, Engels, marksizm*. Warszawa 1949, s. 209.

Zarysowany tu główny kierunek leninowskiej krytyki neokantowskiej rewizji marksizmu zachowuje swoją aktualność i w naszych czasach, chociażby dlatego, że współcześni teoretycy socjaldemokracji systematycznie korzystają z argumentów neokantystów, nie bacząc na to, że neokantyzm jako szkoła filozoficzna dawno się już przeżył<sup>18</sup>.

Niektórzy współcześni burżuazyjni „kantolodzy” twierdzą, że neokantyzm dziewiętnastowieczny nie tylko nie był autentycznym spadkobiercą Kanta, ale w istocie rzeczy, wypaczył jego podstawowe idee. Kwestionowanej neokantowskiej interpretacji Kanta, burżuazyjni filozofowie przeciwstawiają (po raz któryś z rzędu) zadanie „odkrycia” autentycznego Kanta. Wydaje się jednak, że i to niesłychanie chwytnie skądinąd hasło, nie może być realizowane ani na gruncie egzystencjalizmu (np. w koncepcji Heideggera), ani przez neopozytywistów.

Można ogólnie stwierdzić, że współcześni burżuazyjni filozofowie, kwestionując neokantowską interpretację filozofii kantowskiej, faktycznie sami powtarzają poniekąd podstawowy błąd neokantystów, polegający na przeciwstawieniu Kanta dalszemu rozwojowi niemieckiej klasycznej filozofii, który doprowadził przecież do powstania dialektycznego idealizmu Hegla i antropologicznego materializmu Feuerbacha. Analogicznie jak i neokantyści, burżuazyjni „kantolodzy” modelują wręcz „filozofa królewieckiego” na antymarksistę. Tymczasem Kant był poprzednikiem marksistowskiej filozofii i chociażby z tej racji nie mógł być jej przeciwnikiem (chodzi tu nie tylko o samą chronologię, lecz o inspirację teoretyczną). Prawidłowe pojmowanie nieprzemijającego znaczenia jego filozofii jest możliwe tylko przy zachowaniu tej historycznej perspektywy. Przecież nie Kant odpowiadał na pytania postawione przez marksistów i nie on inspirował się ich płodnością poznawczą; to twórcy marksizmu odpowiadali na wysunięte przez Kanta pytania i postawione problemy. Kant, jako hipotetyczny przeciwnik marksizmu, tj. jak usiłują

<sup>18</sup> Wystarczy powołać się w tym celu na poglądy np. Bösego, który biorąc za punkt wyjścia tezę M. Adlera głoszącą, że: „marksizm i materializm faktycznie nie mają ze sobą niczego wspólnego”, twierdzi, że „nauki społeczne znajdują swoje logiczne uzasadnienie jedynie w kantowskiej poznawczo-krytycznej metodzie”. Böse, Eichler, Weiser i inni filozofowie zachodniemieckiej socjaldemokracji zapewniają, że teoria i praktyka socjalizmu opiera się na etyczno-religijnych przesłankach. Taki rodzaj „socjalizmu” traktuje się z kolei, jako odpowiadający wszystkim klasom społecznym, ponieważ odgradza się od radykalnych społeczno-ekonomicznych i politycznych przeobrażeń; wszystkie nadzieje skierowuje się wówczas na rozwój burżuazyjnej demokracji, pogłębianie się solidarności klasowej i dominację moralnej świadomości danego społeczeństwa. Tak więc, współczesny socjaldemokratyczny rewizjonizm, analogicznie jak i rewizjonizm z początków stulecia, usiłuje przeciwstawić „prostactkiemu”, materialistycznemu, rewolucyjnemu, marksistowsko-leninowskiemu socjalizmowi, reakcyjno-burżuazyjną utopię pojednania eksploatowanych i eksploatujących.

go przedstawić np. neokantyści lub niektórzy późniejsi burżuazyjni „kantolodzy”, przekształca się nieuchronnie w myśliciela konserwatywnego. A przecież filozofia Kanta — jak wykazał Marks — była niemiecką teorią francuskiej rewolucji; by następnie, w warunkach zacofanych ówczesnych Niemczech, wysunąć się na czoło tej filozoficznej rewolucji, która ideologicznie przygotowała burżuazyjno-demokratyczny przewrót rewolucyjny.

Wszelkie próby przeciwstawiania filozofii Kanta marksizmowi są wyjaławianiem wszystkiego tego, co historycznie było w niej cennego i przyszłościowego. Wielkość Kanta ukazuje się tylko wówczas, gdy rozwijając jego idee, przewyżcza się jednoznacznie jego klasowe i teoretyczne ograniczenia, krótko mówiąc, dzięki teoretycznemu przewyżczeniu i światopoglądowemu, krytycznemu przetworzeniu wyników tego wielkiego historycznego trendu, który wiódł od jego filozofii do twórczości Marksa i Engelsa. Tylko z tej perspektywy wydaje się możliwa odpowiedź na pytanie, które staje przed nami: co w ogóle pociąga badacza — marksistę naszej epoki w filozofii Kanta?