

KANT IMMANUEL – filozof, inicjator klasycznej filozofii niem., ur. 22 IV 1724 w Królewcu, zm. 12 II 1804 tamże.

W latach 1732–1740 uczył się w Collegium Fridericianum, w latach 1740–1746 studiował na Wydziale Filozoficznym uniwersytetu w Królewcu. Jego nauczycielem był m.in. M. Knutzen, uczeń Ch. Wolffa i zwolennik teorii I. Newtona. W latach 1746–1755 był nauczycielem prywatnym. Po habilitacji w 1755 – na podstawie pracy *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* – został prywatnym docentem na uniwersytecie w Królewcu. Od 1770 był prof. zwyczajnym, wykładał logikę, metafizykę, filozofię praktyczną, prawo naturalne, teologię racjonalną, encyklopedię filozoficzną, antropologię i geografję. Prowadził korespondencję z filozofami: J. H. Lambertem, M. Mendelssohmem, K. L. Reinholdem, F. Schillerem, Ch. Garvem, J. G. Fichtem. Pozostawał pod silnym wpływem filozofii leibnizjańsko-wolffiańskiej, także bryt. filozofii moralnej i empiryzmu bryt., zwł. D. Hume’a. Z filozofów franc. za swego mistrza uważał J. J. Rousseau. W latach 1786 i 1788 był dwukrotnie wybrany na urząd rektora. Zrezygnował z prowadzenia wykładów w 1796.

Główne dzieła K: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* (Kgb 1755); *Der einzige Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (Kgb 1763); *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (Kgb 1766); *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Kgb 1770); *Metaphysik der Sitten* (I–II, Kgb 1779); *Kritik der reinen Vernunft* (Riga 1781, 1787²; *Krytyka czystego rozumu*, I–II, Wwa 1957, 1986², Kęty 2001²); *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Riga 1783; *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*, Wwa 1960, 1993²); *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Riga 1785, 1786²; *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Lw 1906, Wwa 1953, 1984⁴, Kęty 2001); *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Riga 1786); *Kritik der praktischen Vernunft* (Riga 1788; *Krytyka praktycznego rozumu*, Wwa 1911, Kęty 2002², inne wyd. 1972, 1984²); *Kritik der Urteilskraft* (B 1790, 1799³; *Krytyka władzy sądu*, Wwa 1964, 1986²); *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Kgb 1793,

1794²; *Religia w granicach samego rozumu*, Kr 1993); *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (Kgb 1795; *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju*, To 1995); *Der Streit der Fakultäten* (Kgb 1798; *Spór fakultetów*, Nowa Wieś 2003). Dzieła K. wydano m.in. pt.: *Gesammelte Schriften* (I–XXIX, B 1900–1983); *Werke* (I–XI, B 1912–1922, Hi 1973); *Werkausgabe* (I–XII, F 1974–1977). W języku pol. wydano także: *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii* (To 1995, 1996²); *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne* (To 1995); *O pedagogice* (Łódź 1999); *Pisma przedkrytyczne* (To 1999); *Pisma teleologiczne* (To 2000); *Encyklopedia filozoficzna* (Kr 2003). Pełną bibliogr. pol. przekładów do 1996 sporządził M. Żelazny pt. *Bibliographie der polnischen Übersetzungen der Schriften von Immanuel K. bis 1996* (KantSt 89 (1998) z. 1, 122–126).

FILOZOFIA TEORETYCZNA. Okres przedkrytyczny. W rozwoju myśli filozoficznej K. wyróżnia się 2 okresy: przedkrytyczny i krytyczny. W okresie przedkrytycznym K. był zwolennikiem metafizyki leibnizjańsko-wolffiańskiej, interesował się także fizyką Newtona. W późniejszych latach skłaniał się ku sceptycznemu racjonalizmowi, negującemu możliwość poznania przedmiotów na podstawie samego tylko rozumu, bez odniesienia do doświadczenia empirycznego. Dziełem, które przyniosło K. naukową sławę, była rozprawa kosmologiczna *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels [...]*. W pracy tej zarysował zręby swej późniejszej filozofii dziejów, obejmującej dzieje przestrzeni kosmicznej (ewolucję ciał niebieskich), historię fizyczną Ziemi, historię zamieszkujących Ziemię żywych organizmów, naturalną historię ludzkiego rodzaju oraz historię rozwoju człowieka jako istoty rozumnej. K. podjął próbę pogodzenia mechanistycznej interpretacji przyrody z ideą przyczynowości teleologicznej, która wskazuje na istnienie Boga jako sprawcy porządku celowościowego w świecie. K., niezależnie od S. P. Laplace’a, sformułował tezę o pochodzeniu ciał niebieskich; twierdził, że wszystkie ciała tworzące Układ Słoneczny powstały w wyniku oddzielenia się od pierwotnej materii Słońca. Planety Układu Słonecznego uważał za zamieszkałe; przypisywał ich mieszkańcom tym wyższy stopień rozwoju, im bardziej są one oddalone od Słońca.

Rozprawa *Träume eines Geistersehers* [...] świadczy o zerwaniu z tradycyjną metafizyką, która głosiła, bezpodstawne wg K., tezy na temat istnienia rzeczy, których nie można doświadczyć w żadnej formie naoczności. Wg K., nierealne marzenia metafizyki klasycznej są równie bezwartościowe poznawczo jak wizje mistyczne, które krytykował na przykładzie modnej w jego czasach doktryny J. Swedenborga.

Okres krytyczny. Wydana w 1781 *Kritik der reinen Vernunft* stanowi realizację projektu tzw. filozofii krytycznej lub transcendentalnej, której zadanie ma polegać na zbadaniu warunków możliwości prawomocnego poznania. Nazywając własne odkrycie przewrotem kopernikańskim, warunków tych upatrywał K. w strukturze czystego rozumu, która ustanawia przedmiot wszelkiego możliwego poznania. W pierwszej części tego dzieła (pt. *Estetyka transcendentalna*), poddał krytyce zdolność postrzegania zmysłowego, stawiając pytanie o to, co warunkuje powszechny i konieczny charakter postrzegania przedmiotów empirycznych. Źródłem tego uwarunkowania doszukiwał się w czystych formach naoczności – czasie i przestrzeni, dzięki którym rozumowi objawiają się przedmioty zmysłowe zw. fenomenami. Jednocześnie stwierdził, że rzeczy same w sobie, tzw. noumeny – wbrew metafizyce klasycznej są niedostępne doświadczeniu, a zatem niepoznawalne. W drugiej części dzieła (pt. *Logika transcendentalna*) wyodrębnił analitykę transcendentalną, odnoszącą się do krytyki intelektu (Verstand) oraz dialektykę transcendentalną, która jest krytyką rozumu (Vernunft). W analityce transcendentalnej rozważał warunki możliwości sądów czystego przyrodoznawstwa. Warunki te wskazał w apriorycznych kategoriach intelektu. Czterem grupom sądów: dotyczących ilości (ogólne, szczegółowe, jednostkowe), jakości (twierdzące, przeczące, nieskończone), stosunku (stanowcze, warunkowe, rozjemcze) i modalności (problematyczne, asertoryczne, apodyktyczne) odpowiada 12 kategorii: ilości (jedność, mnogość, wszystkość), jakości (realność, przeczenie, ograniczenie), stosunku (substancja, przyczyna, wspólność) i modalności (możliwość, istnienie, konieczność).

Zdaniem K., fenomeny poznania empirycznego dostępne rozumowi dzięki receptywności, są łączone – zgodnie z zaprezentowanym wyżej schematem układu kategorii – przez syntetyczne sądy a priori (sądy czyste,

obowiązujące na mocy samej konstytucji rozumu, nie wymagające dla swego potwierdzenia doświadczenia). Dowodu na możliwość stosowania sądów syntetycznych a priori dostarcza czysta matematyka, natomiast dowodów możliwości ich odnoszenia do poznania empirycznego – czyste przyrodoznawstwo. Korzystając z doświadczenia obu nauk, K. postulował stworzenie metafizyki jako nauki ścisłej, opartej na sędach syntetycznych a priori. nierozwiązywalny na drodze teoretycznej problem związku pomiędzy szczegółowością doświadczenia empirycznego i ogólnością czystego sądu rozwiązywał przez wprowadzenie pojęcia władzy sądenia, czyli – opartej na intuicji praktycznej – zdolności pośredniczącej pomiędzy receptywnością i samorzutnością rozumu. Pełna zgodność obu sfer, a więc takie poznanie intelektualne, które wyczerpywałoby wszelkie sfery możliwego oglądu rzeczy, zostało uznane za domenę hipotetycznego intelektu intuitywnego, utożsamianego z Bogiem.

W dialektyce transcendentalnej krytykował K. powszechne w dotychczasowej metafizyce próby użyciu rozumu w sposób transcendentalny, tzn. przekraczający granice doświadczenia. Próby takie podejmuje, wg K., psychologia racjonalna (rozumowa nauka o duszy substancjalnej), kosmologia racjonalna (rozumowa nauka o wszechświecie) i teologia racjonalna (nauka o Bogu). Apriorycznym ideom rozumu: duszy, świata i Boga, odebrał K. rangę kategorii logicznych, funkcjonujących w obrębie wiedzy konstytutywnej. Zinterpretował je jako idee regulatywne, ważne z punktu widzenia całości systemu naszej wiedzy filozoficznej i naukowej. Wszelkie próby racjonalnej argumentacji na rzecz istnienia przedmiotów idei transcendentalnych o dających się poznać własnościach muszą prowadzić, wg K., albo do paralogizmów (w psychologii racjonalnej), albo do antynomii (w kosmologii racjonalnej), albo do pseudodowodów na istnienie Boga (w teologii racjonalnej). K. krytyka psychologii racjonalnej sprowadza się do stwierdzenia, że rozum nie dysponuje żadnym doświadczeniem duszy jako doświadczeniem substancji. W ten sposób podważał dowody na nieśmiertelność duszy, wyprowadzone z przeświadczenia, że dusza jest bytem niezłożonym, czyli niepodlegającym rozkładowi. Krytykując kosmologię racjonalną wykazywał, że rozum nieuchronnie błędzi oraz popada w antynomie, nie potrafi bowiem rozstrzygnąć, które ze sprzecznych twierdzeń jest prawdziwe. Zdaniem K.,

można wyodrębnić 4 grupy antynomii, dzielące filozofów na racjonalistów dogmatycznych oraz empirystów dogmatycznych.

Tezy:

- 1) Świat ma początek w czasie i przestrzeni.
- 2) Wszystko w świecie jest prostym składnikiem lub składa się z prostych składników.
- 3) Istnieje w świecie wolność.
- 4) Do natury świata należy, że istnieje istota konieczna, czy to jako jego część, czy jako przyczyna.

Antytezy:

- 1) Świat nie ma początku w czasie i granic w przestrzeni.
- 2) Nic w świecie nie jest proste ani z prostych składników złożone.
- 3) Nie ma w świecie wolności, lecz wszystko dokonuje się wg praw przyrody.
- 4) Nie ma żadnej istoty koniecznej ani w świecie, ani poza nim jako jego przyczyn.

Racjoniści opowiadają się za tezami, empiryści zaś – za ich antytezami. K. twierdził, że w dwóch pierwszych antynomiach nie są prawdziwe ani teza, ani antyteza, ponieważ czas i przestrzeń są apriorycznymi formami zmysłowości, i nie dotyczą rzeczy samych w sobie. W antynomii trzeciej i czwartej tezy są prawdziwe w świecie noumenalnym, antytezy zaś – w fenomenalnym.

Krytykując teologię racjonalną, K. zakwestionował 3 propagowane przez szkołę leibnizjańsko-wolffiańską dowody na istnienie Boga. Dowody: ontologiczny, wywodzący istnienie Boga z Jego istoty oraz kosmologiczny, dowodzący konieczności istnienia Boga z faktu istnienia wszechświata, uznał za rezultat błędu logicznego, czyli pomieszania wniosków z przesłankami. Dowód fizyko-teleologiczny, wnoszący o istnieniu stwórcy z organizacji zjawisk przyrody, mógłby być argumentem na rzecz istnienia teleologicznej przyczyny świata, ale nie jego stwórcy.

Odrzucenie przez K. trzech działów klasycznej metafizyki leibnizjańsko-wolffiańskiej nie świadczy o odrzuceniu samych problemów. Pojęcia: dusza (przedmiot psychologii racjonalnej), wszechświat (przedmiot kosmologii racjonalnej), oraz Bóg (przedmiot teologii racjonalnej), nie są wprawdzie pojęciami o zastosowaniu empirycznym, pozostają jednak najważniejszymi regulatywnymi ideami czystego rozumu, wyznaczającymi dalszy kierunek wszelkiego poznania; co więcej, umożliwiają przejście do filozofii praktycznej

(moralnej), wykazując bezzasadność roszczeń materializmu, naturalizmu i fatalizmu.

Krytyczna analiza struktury czystego rozumu stanowić ma podstawę do budowy właściwej metafizyki, którą K. dzieli na metafizykę rozumu teoretycznego, czyli metafizykę przyrody, i na metafizykę rozumu praktycznego, czyli metafizykę moralności.

FILOZOFIA PRAKTYCZNA. W ramach filozofii praktycznej K. rozwijał filozofię moralności, prawa, religii, estetyki oraz filozofię dziejów.

Filozofia moralności. Podstawowe założenia K. filozofii moralności można odnaleźć już w *Kritik der reinen Vernunft*, a w postaci rozwiniętej – w *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kritik der praktischen Vernunft* oraz *Die Metaphysik der Sitten*. K. twierdził, że sądy praktycznego rozumu (odnoszące się do świata ludzkiej wolności i przeciwstawiane sądom spekulatywnego rozumu, dotyczącym mechanicznych praw przyrody) dzielą się na imperatywy hipotetyczne (konkretne nakazy i zakazy moralne stosowane w najróżniejszych sytuacjach) oraz na imperatyw kategoryczny, obowiązujący bezwarunkowo. Prawo imperatywu kategorycznego wyrażają dwie uzupełniające się nawzajem formuły: „postępuj tak, jak gdyby максима twojego postępowania poprzez twą wolę miała stać się ogólnym prawem przyrody” oraz „postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”.

Aprioryczny charakter imperatywu kategorycznego uznawał K. za warunek autonomii działania moralnego człowieka. Uważał, że o wartości moralnej czynu przesądza intencja (*Gesinnung*) postępowania zgodnie z obowiązkiem, nie zaś pod wpływem skłonności czy uczuć. Rozwiązując antynomię rozumu praktycznego, czyli możliwość uzgodnienia obu składników dobra najwyższego: cnoty i szczęśliwości, przyjmował – obok postulatu wolności – postulat nieśmiertelności duszy i istnienia Boga. Ograniczając rozum teoretyczny, K. pokazywał możliwość poszerzenia rozumu praktycznego w sferze tzw. wiary moralnej.

Filozofia prawa. W *Metaphysik der Sitten* całość filozofii praktycznej K. podzielił na naukę prawa, obejmującą prawo prywatne i publiczne, oraz na naukę cnoty, czyli obowiązków człowieka wobec siebie

samego oraz innych osób. Ważnym było odróżnienie moralności, jako sfery intencji, od prawa, czyli legalności skutków ludzkich działań dostępnych w doświadczeniu. Filozofia prawa K. opiera się na założeniu, że zadaniem instytucji państwa jest zabezpieczenie wolności zewnętrznej obywateli, co dokonuje się w ten sposób, że każdy z nich zrzeka się na rzecz społeczeństwa części swej osobistej wolności.

Pojęcie umowy społecznej oznacza u K. aprioryczną konstrukcję, opisującą warunek rozumnego współistnienia obywateli. Społeczeństwo obywatelskie objawia się jako związek organiczny, funkcjonujący zgodnie z imperatywem kategorycznym, który nakazuje traktować każdego obywatela nie jako środek, ale zawsze zarazem jako cel istnienia społeczeństwa. Zasadę tę uznawał K. również za podstawę wykładni prawa międzynarodowego, zaprezentowanej w rozprawie *Zum ewigen Frieden*. Dzieło to uchodzi za pierwszy projekt stworzenia rządu ogólnoświatowego, co porównywano ze współczesną ONZ. Również możliwość utworzenia federacji narodów daje się pomyśleć – wg K. – tylko przy respektowaniu prawa każdego narodu do samoistnienia i samookreślenia, ponieważ każdy naród jest nie tylko środkiem, ale zarazem celem istnienia społeczności ogólnoludzkiej.

Filozofia dziejów. Zarys filozofii dziejów przedstawił K. w niewielkich rozprawach: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Berlinische Monatsschrift 28 (1784), 481–494); *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (tamże, 27 (1784), 385–411); *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786, w: I. Kant, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie*, H 1959, 47–66) oraz *Das Ende aller Dinge* (Berlinische Monatsschrift 155 (1794), 495–522). Rozprawy te wydano pt. *Was is Aufklärung? Ausgewählte Kleine Schriften* (H 1999). Posługując się organicznym i teleologicznym modelem procesu dziejowego (jako ideą regulatywną, a nie konstytutywną), K. twierdził, że rodzaj ludzki posiada predyspozycje (Anlage) do ustawicznego postępu, utożsamianego z rozwojem moralności, wzrostem szacunku do prawa oraz ustanowieniem stanu wiecznego pokoju pomiędzy narodami. Nawet sprzeczne tendencje w człowieku, np. aspołeczna towarzyskość (ungesellige Geselligkeit), zostają wprzęgnięte w służbę temu celowi. K. był przeciwnikiem wersji historiozofii prezentowanej przez J. G. Herdera. Większą niż Herder rolę K. przypisywał

dyscyplinującej funkcji instytucji prawno-politycznych, które winny poskramiać zmysłowo-egoistyczny aspekt, odnoszony do tzw. radykalnego zła w naturze ludzkiej. Postęp wyraża się – wg K. – nie tylko w zręczności, czyli opanowywaniu przyrody, ale także w karności, czyli we wzmacnianiu rozumnej motywacji ludzkiego postępowania oraz eliminowaniu presji czynnika przyrodniczego w samym człowieku.

Filozofia religii. Zarówno w traktacie *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, jak też w *Der Streit der Fakultäten* K. twierdził, że najważniejszym i z niczym nieporównywalnym celem religii jest wzmacnianie w człowieku – rozdwojonym między skłonnością a obowiązkiem – moralnej predyspozycji do dobra. Celu tego nie powinny przesłaniać ani żadne działania instytucjonalne, ani formy religijności, sprowadzające się wyłącznie do kultu bądź do uznawania treści dogmatycznych. Wszelkie religie pozytywne (objawione, historyczne) traktował jako środek wychowujący ludzi do czystej religii rozumu, która przedstawia obowiązki moralne jako Boskie przykazania. Odrzucając fizykoteologię, dostrzegał możliwość uprawiania etykoteologii; przyjmował tzw. moralny dowód na istnienie Boga, wiążąc z nim nadzieję na harmonijne uzgodnienie porządku moralnego (cnoty) z porządkiem naturalnym (szczęśliwością).

Estetyka. Poglądy estetyczne K. wyłożył w *Kritik der Urteilskraft*. Wykazywał ograniczoność estetyki normatywnej, poszukującej możliwości dyskursywnego ustalenia reguł piękna, oraz bryt. estetyki psychologizycznej, która mogła prowadzić do relatywistycznych wniosków. We władzy sądenia odróżniał K. determinującą władzę sądenia, czyli zdolność odnoszenia ogólnej wiedzy teoretycznej do konkretnego doświadczenia empirycznego, od refleksyjnej władzy sądenia, czyli zdolności wydawania sądów w dziedzinie ponadzmysłowej, gdzie niemożliwe są dowody teoretyczne.

K. podjął pytanie o prawdziwość sądów estetycznych dotyczących piękna i wzniosłości oraz sądów teleologicznych dotyczących fenomenu życia. Zakładał, że piękne jest nie to, co się komuś podoba, lecz to, o czym wydaje się sąd, że jest piękne. Sądy z zakresu estetyki, tzw. sądy smaku, odnoszące się do piękna i wzniosłości, nie mogą być udowodnione logicznie, choć muszą być wyrażone w zdaniach logicznych. Podstawę ich prawdziwości stanowią idee, czyli czyste wyobrażenia pierwowzorów odnoszone do konkretnych

doświadczeń rzeczy pięknych lub pobudzeń umysłu wywołujących wzniosłość. Wynika stąd specyficzna teoria geniuszu: tak jak przyrodnawca odkrywa prawa, dzięki którym tłumaczy zjawiska przyrody, tak genialny artysta odkrywa i uwiecznia w swych dziełach pierwowzory, służące następnie za wzorce innym dziełom sztuki oraz za mierniki ich wartości.

Przedmiotem refleksyjnej władzy sądenia jest – obok piękna – życie. Wzniosłość jest w interpretacji K. czystym poruszeniem umysłu i nie ma swego przedmiotu. Chociaż nie można zdefiniować życia, to można je czynić przedmiotem badań i sądów. W konkluzji rozważań nad fenomenem życia, przy rozpatrywaniu antynomii teleologicznej władzy sądenia, K. sformułował tezę, że genezy życia nie można wytłumaczyć odwołując się do związku przyczynowo-skutkowego, tak jak przy wyjaśnianiu fenomenów przyrody nieożywionej. Wg K., należy założyć ukrytą przyczynowość wolności i – co się z tym wiąże – regulatywną ideę opatrności jako ukrytego źródła naturalnej celowości zjawisk przyrody. Mimo że nasze badanie przyrody zawsze musi być próbą rekonstrukcji domniemanego mechanizmu, jaki przyroda stanowi w swej zewnętrznej warstwie, całkowite mechaniczne wyjaśnienie praw rządzących przyrodą okazuje się niemożliwe.

W ostatnich latach życia K. zamierzał napisać dzieło łączące jego wcześniejsze ustalenia o metafizycznych założeniach przyrodnawstwa (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*) z przyrodnawstwem empirycznym. Dzieło to miało nosić tytuł *Übergang von den metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften zur Physik*. Notatki i materiały K. opublikowano pt. *Opus postumum (Gesammelte Schriften, XXI–XXII, B 1936–1938)*.

System K. wywarł ogromny wpływ na rozwój filozofii, przyrodnawstwa, prawa i politologii XIX w. Zainicjował powstanie klasycznej filozofii niem., a w dalszej perspektywie licznych szkół kantowskich i neokantowskich. Pod koniec XX w. podkreślano pionierski charakter myśli K. w zakresie prawa międzynarodowego.

K. Fischer, *Immanuel K. und seine Lehre*, I–II, Hei 1860, 1928–1957⁶; E. Caird, *The Critical Philosophy of Immanuel K.*, I–II, Gl 1889, 1909², Bristol 1999; O. Külpe, *Immanuel K. Darstellung und Würdigung*, L 1907, 1921⁵; R.

Kroner, *K. Weltanschauung*, T 1914; E. Cassirer, *K. Leben und Lehre*, B 1918, Da 2001; N. K. Smith, *A Commentary to K. Critique of Pure Reason*, Lo 1918, Atlantic Highlands 1984³; E. Kühnemann, *Kant*, I–II, Mn 1923–1924; H. Rickert, *K. als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, T 1924; K. Vorländer, *Immanuel K. Der Mann und das Werk*, I–II, L 1924, 1977²; M. Wundt, *K. als Metaphysiker*, St 1924, Hi 1984; M. Heidegger, *K. und das Problem der Metaphysik*, Bo 1929, F 1998⁶ (*Kant i problem metafizyki*, Wwa 1989); *Kant-Lexicon* (oprac. R. Eisler), B 1930, Hi 1994⁴; H. J. Paton, *K. Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der Reinen Vernunft*, I–II, Lo 1936, 2002; A. Gavin, *Aquinas and K. The Foundation of the Modern Sciences*, Lo 1950; G. Martin, *Immanuel K. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Kö 1951, B 1969⁴; *K. und die Scholastik heute*, Pullach bei München 1955; H. Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel K. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, I–II, Kö 1956–1970, I – Bo 1971²; W. Biemel, *Die Bedeutung von K. Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*, Kö 1959; W. Schultz, *K. als Philosoph des Protestantismus*, H 1960; M. Heidegger, *K. These über das Sein*, F 1963; K. Weyand, *K. Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Kö 1963; T. Kroński, *Kant*, Wwa 1966; J. Lacroix, *K. et le kantisme*, P 1966, 1998¹²; L. Schäfer, *K. Metaphysik der Natur*, B 1966; O. Blaha, *Die Ontologie K. Ihr Grundriß in der Transzendentalphilosophie*, Sa 1967; W. G. Jacobs, *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach K. und Fichte*, Bo 1967; H. Saner, *K. Weg vom Krieg zum Frieden*, Mn 1967; G. Ellscheid, *Das Problem von Sein und Sollen in der Philosophie Immanuel K.*, Kö 1968; J. Schwartländer, *Der Mensch ist Person. K. Lehre vom Menschen*, St 1968; W. Bröcker, *K. über Metaphysik und Erfahrung*, F 1970; J. G. Murphy, *K. The Philosophy of Right*, Lo 1970; O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren in Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophie K.*, F 1971, 1980; B. Tuschling, *Metaphysische und transcendente Dynamik in K. Opus postumum*, B 1971; W. Högrefe, *K. und das Problem einer transzendentalen Semantik*, Mn 1974; M. Baum, *Die transzendente Deduktion in K. Kritiken. Interpretationen zur kritischen Philosophie*, Kö 1975; A. Gulyga, *Kant*, Mwa 1977 (*Immanuel K.*, F

1981, 1983²); M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i K.*, Wwa 1977; M. L. Miles, *Logik und Metaphysik bei K. Zu K. Lehre vom zwiefachen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft*, F 1978; W. Teichner, *K. Transzendentalphilosophie. Grundriss*, Mn 1978; G. Funke, *Von der Aktualität K.*, Bo 1979; N. Hinske, *K. als Herausforderung an die Gegenwart*, Mn 1980; A. Niethammer, *K. Vorlesung über Pädagogik. Freiheit und Notwendigkeit in der Erziehung und Entwicklung*, F 1980; J. Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen K.*, B 1980; R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*, F 1980; J. N. Findlay, *K. and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*, Ox 1981; O. Höffe, *Immanuel K.*, Mn 1983, 2000⁵ (*Immanuel K.*, Wwa 1995, 2003²); K. Bal, *Wprowadzenie do etyki K.*, Wr 1984; M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii K.*, To 1993; S. Karczmarek, *Immanuel K. Portret filozofa*, Pz 1995; J. P. Hudzik, *U podstaw estetyki. Główne problemy kantowskiej estetyki w świetle współczesnej filozofii i kultury*, Lb 1996; *K.-Bibliographie 1945–1990* (oprac. M. Ruffing), F 1999; H. Eidam, *Dasein und Bestimmung. K. Grund-Problem*, B 2000; M. Kilijanek, *K. – samoświadomość i poznanie dyskursywne*, Pz 2000; Z. Kuderowicz, *Kant*, Wwa 2000; *Architektonik und System in der Philosophie K.*, H 2001; G. Irrlitz, *K.-Handbuch. Leben und Werk*, St 2002; J. Rolewski, *Nowa metafizyka K.*, To 2002; K. Śnieżyński, *Immanuela K. krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym*, Pz 2002.

Mirosław Żelazny